Para comprender

EL CATECUMENADO

Casiano Floristán

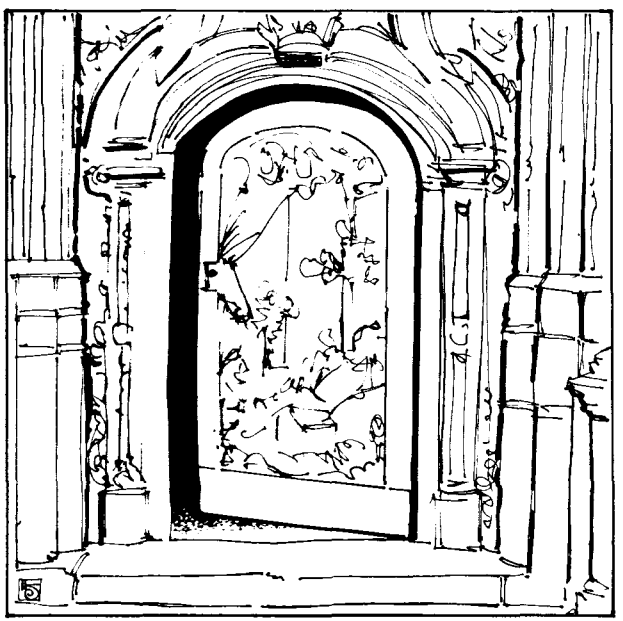


verbo di

Para comprender

EL CATECUMENADO

Casiano Floristán



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1989

Dibujos: *Mariano Sinués.*

© Casiano Floristán - © Editorial Verbo Divino, 1989 . Es propiedad . Printed in Spain .
Fotocomposición: Cometip, S. L., Plaza de los Fueros, 4. 31010 Barañain (Navarra) .
Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Ctra. de Tafalla, km. 1. 31200 Estella (Navarra) .
Depósito Legal: NA. 392-1989.

ISBN 84 7151 618 7

Introducción

Después que el concilio Vaticano II restauró para toda la Iglesia el catecumenado, y en especial a partir de la promulgación en 1972 del *Ritual de la iniciación cristiana de adultos*, han surgido por todas partes diversas iniciativas catecumenales. Con frecuencia se llama catecumenado a un sinfín de experiencias pastorales tan variadas como la mera catequesis de adultos, la catequesis de adultos de inspiración catecumenal, el catecumenado estricto con adultos que se preparan al bautismo y la iniciación de jóvenes a la confirmación.

Lo que en el fondo se observa en todo el ancho campo de la pastoral catecumenal es que muchos bautizados adultos no han recibido a su debido tiempo una adecuada iniciación cristiana. El sacramento ha sido más precoz que la catequesis, ya que el esfuerzo iniciatorio cristiano se ha desarrollado después del bautismo, con la particularidad de llevarse a cabo en la niñez o, en todo caso, antes de entrar en la vida adulta, sin olvidarnos de que muchas iniciaciones han sido netamente preconciliares. Hoy comprobamos que en muchos casos la familia se inhibe en la educación cristiana de los niños, bien porque los padres son escasamente creyentes, bien porque no saben dar a sus hijos mínimas razones de su esperanza. Todo se confía a una futura religión escolar o a una ascendente pero incompleta catequesis parroquial. No es extraño que se necesite una preparación cristiana de adultos, directa o remotamente catecumenal.

Parece obvio que hoy no podemos repetir arqueológicamente el catecumenado antiguo de los primeros siglos, aunque nos sirva de marco y referencia; sencillamente, las condiciones culturales y religiosas han variado profundamente. Tampoco podemos repetir, con el catecismo en la mano, la iniciación escolar propia de la cristiandad. Nos hallamos en un mundo laico, pretendidamente adulto, emancipado de la tutela religiosa, en el que la Iglesia no es ya la gestadora de la única cultura, sino portadora de una visión cultural particular que se debate entre otras muchas cosmovisiones. Se impone una búsqueda creativa y seria de un nuevo proceso catecumenal dirigido a los adultos en proceso de iniciación o de reiniciación.

En 1972 publiqué *El catecumenado* (PPC, Madrid) con el deseo de ayudar en la iniciación cristiana a quienes trabajaban entonces en el naciente proceso catecumenal. Seis años más tarde, en 1978, apareció mi trabajo *La evangelización, tarea del cristiano* (Cristiandad, Madrid), después del sínodo sobre la evangelización y de la exhortación *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, en pleno hervor de reflexiones misioneras. Ambos libros, agotados al poco tiempo de su aparición, me han servido ahora para reelaborar una parte del trabajo presente, que aparece en Editorial Verbo Divino.

Mi reflexión sobre el catecumenado intenta ser global. Comienzo por *el hecho de la iniciación*, en donde incluyo la iniciación religiosa a secas, el catecumenado como iniciación cristiana, la reiniciación de bautizados y la identidad cristiana. La segunda parte se centra en *la historia del catecumenado*. Trato de obtener algunas conclusiones pastorales de la iniciación antigua y de su desaparición. También me detengo en la restauración conciliar del catecumenado, después de analizar la renovación de la iniciación antes del concilio. La pastoral

catecumenal era ya antes del Vaticano II, sobre todo en Africa y en Francia, una espléndida realidad, surgida en los años fecundos misioneros que siguieron a la última guerra mudial. Es cierto que gran parte de la terminología empleada en el moderno catecumenado ha sido y es deudora de la iniciación cristiana primitiva, ya que no había entonces otro modelo de referencia más patente. Precisamente para comprender mejor algunos vocablos, he incluido un *léxico* de términos técnicos. La tercera parte intenta describir *el itinerario catecumenal* en sus cuatro etapas: precatecumenado, catecumenado, cuaresma y tiempo pascual. La cuarta parte pone de relieve *la acción catecumenal* a través de los constitutivos centrales de la iniciación: conversión, catequesis, liturgia y comunidad.

He pretendido, como ya lo intenté hace quince años, recoger experiencias y reflexiones pastorales de dentro y fuera de nuestro país, insinuar nuevos caminos, confrontar prácticas con teologías y proponer algunas directrices que ayuden a los responsables de la pastoral catecumenal. La praxis catecumenal es cada día más variada y original. Y, por supuesto, más necesaria. No sólo crecen entre nosotros los increyentes y los creyentes no practicantes, sino que los cristianos nunca terminamos de experimentar el proceso básico de la iniciación; en cierto sentido somos catecúmenos durante toda la vida.

La acción pastoral, y en concreto la pastoral catecumenal, necesita imaginación y creatividad. Sólo así será posible que la Iglesia cuente con militantes cristianos, testigos de la fe en la esperanza, comprometidos en el crecimiento del reino de Dios, que ayuden a otros en el proceso de conversión y les inviten a participar en el itinerario de la iniciación cristiana.

6 de enero de 1988
Solemnidad de la Epifanía del Señor

SIGLAS

AAS	*Acta Apostolicae Sedis*
AG	*Ad gentes*. Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia
CC	*La catequesis de la comunidad*. Documento de la Comisión Episcopal Española de Enseñanza y Catequesis
CD	*Christus Dominus*. Decreto sobre el deber pastoral de los obispos
CELAM	*Conferencia Episcopal Latinoamericana*
CFP	*Conceptos fundamentales de pastoral*, ed. por C. Floristán y J. J. Tamayo, Cristiandad, Madrid 1983
CIC	*Codex Iuris Canonici*. Código de Derecho Canónico
CT	*Catechesi tradendae*. Exhortación de Juan Pablo II
DCG	*Directorium Catechisticum Generale*. Directorio general de pastoral catequética
EN	*Evangelii nuntiandi*. Exhortación de Pablo VI
GS	*Gaudium et spes*. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual
LG	*Lumen gentium*. Constitución dogmática sobre la Iglesia
LMD	*La Maison-Dieu*
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche*
PC	*Perfectae caritatis*. Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa
PO	*Presbyterorum ordinis*. Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros

RICA ..... *Ritual de la iniciación cristiana de adultos*

RGG ..... *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*

ThWNT ..... *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*

SC ..... *Sacrosanctum Concilium*. Constitución sobre la sagrada liturgia

I

EL HECHO DE LA INICIACION

1

Iniciaciones religiosas

El término *iniciación* procede del verbo latino *in-ire* que significa «entrar dentro». Equivale a todo proceso de maduración, desarrollado durante un cierto tiempo, para lograr la identificación de una persona con un grupo concreto o una comunidad específica. El *iniciado* religioso (en griego *mystes*) es introducido mediante un rito o *initium*, participando así en los beneficios salvadores de la asociación religiosa. Iniciación es fundamentalmente comienzo y aprendizaje de una experiencia religiosa que intenta ser definitiva, ya que constituye un cambio de estado, la transformación del ser, la adquisición de un nuevo estatuto [1]. Son momentos iniciáticos importantes el paso a la edad adulta, el matrimonio y la muerte. Pero al mismo tiempo la iniciación es un rito secreto, en el sentido de que el iniciado se compromete a guardar silencio. En definitiva, la iniciación religiosa es un rito secreto de entrada en el ámbito de lo sagrado o en la vida religiosa, comunidad o grupo humano con unos valores espirituales [2].

1. Diversidad de iniciaciones

a) La iniciación en las religiones mistéricas greco-orientales

La iniciación mistérica, a diferencia de otras iniciaciones religiosas arcaicas, produce mediante el rito del ingreso una cierta salvación, sea de la muerte (Eleusis), del ciclo de la existencia (Orfis) o del mal cósmico humano (Mitra). *Initia*, en plural, equivale a los *misterios* propios de los cultos del área greco-romana en los siglos anterior y posterior al nacimiento de Cristo [3]. *Misterio* es el secreto de

[1] Cf. J. Ries, *Les rites d'initiation et le sacré*, en J. Ries (ed.), *Les rites d'initiation* (Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 20-21 novembre 1984), Centre d'Histoire des Religions, Lovaina 1986, 27; A. Pasquier, *Sociedad de iniciación, sociedad en busca de iniciaciones*: «Concilium» 142 (1979) 171-187; *L'initiation*. Dossiers du Centre Thomas More, La Tourette 1977 y en LMD 133 (1978).

[2] Para el estudio de la iniciación es fundamental el trabajo de M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid 1975, traducción del inglés *Birth and Rebirth* (1958) y publicado en francés en una primera edición titulada *Naissances mystiques. Essais sur quelques types d'initiation* (1959) y en una segunda con el nombre de *Initiation, rites, sociétés secrétes. Naissances mystiques* (1976).

[3] R. Falsini, *L'iniziazione cristiana e i suoi sacramenti*, Ed. O. R., Milán 1986, 9.

ciertas doctrinas o de ciertas prácticas cuyo conocimiento es producido por la iniciación [4]. La iniciación es, pues, entrada en el misterio.

En el AT, escribe X. Léon-Dufour, «los secretos divinos conciernen al designio eterno de salvación; no se pone de relieve el aspecto impenetrable para la razón, sino su carácter de revelación» [5]. El término neotestamentario *misterio* no equivale al de los cultos orientales o religiones místéricas de los griegos. En un sentido lato, misterio significó en las religiones greco-romanas algo oscuro, escondido o secreto. El acento cristiano no está puesto en lo *secreto*, sino en lo *revelado*. Puede decirse que los misterios, según el NT, son las acciones salvadoras o intervenciones de Dios en la instauración del reino. Estaban ocultas al principio, pero se han revelado después, al irrumpir Dios en la historia por medio de ciertos acontecimientos. Marcos habla del «misterio del reino de Dios» (Mc 4, 10-12), que en realidad es la persona y obra de Cristo. Para san Pablo, el *misterio* tiene un sentido cristológico: es Jesucristo [6].

b) *La iniciación en las religiones arcaicas sin escritura*

Según M. Eliade, «todas las sociedades premodernas, esto es, las que en Occidente han perdurado hasta la Edad Media, y en el resto del mundo hasta la primera guerra mundial, asignan una función de primer orden a la ideología y a las técnicas de iniciación» [7]. En las religiones arcaicas e históricas, la iniciación es, según R. Bastide, «el conjunto de ceremonias por las cuales uno es admitido en el conocimiento de ciertos misterios» [8]. «Por iniciación –escribe M. Eliade– se entiende generalmente un conjunto de ritos y enseñanzas orales que tiene por finalidad la modificación radical de la condición religiosa y social del sujeto iniciado» [9]. Para el conocido historiador de las religiones citado, la iniciación «es uno de los fenómenos espirituales más significativos de la historia de la humanidad» [10].

c) *La iniciación en los procesos culturales de socialización*

El término *iniciación*, en un sentido cultural amplio, equivale a introducción, aprendizaje, educación, inculturación o «socialización», que los sociólogos entienden como «el proceso mediante el cual se transmiten a un nuevo miembro de un grupo social los valores, normas, actitudes y comportamientos compartidos por los miembros ya existentes del mismo grupo» [11]. Dicho de otro modo, es el procedimiento empleado para que una o más personas acepten consecuentemente los modos de pensar y obrar con intenciones fundamentalmente generadoras, liberadoras o emancipadoras.

En la sociedad actual no subsisten las iniciaciones de antaño. A lo sumo se encuentran en estratos profundos de la cultura popular religiosa. Las tres clásicas instituciones de la iniciación, es decir, la Iglesia, la familia y la escuela, tienen muchas dificultades para fomentar la reinserción de sus propios miembros. Quizá por eso hay una gran preocupación en las sociedades modernas y en las Iglesias sobre la transmisión de una generación a otra de lo que las constituye [12]. Según A. Pasquier, la transmisión «se presenta bajo tres formas: la instrucción, el aprendizaje y la iniciación», de acuerdo a los interlocutores que intervienen, los contenidos transmitidos, las modalidades de comu-

[4] D. Lamarche, *Le baptême, une initiation?*, Paulines-Cerf, París 1984, 14.

[5] X. Léon-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1977, 310.

[6] Cf. G. Bornkamm, *Mysterion*, en ThWNT, IV, Stuttgart 1942, 810-831.

[7] M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, op. cit., 10.

[8] R. Bastide, *Initiation*, en *Encyclopaedia Universalis*, VIII, París 1970, 1031.

[9] M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, op. cit., 10.

[10] Ibid., 19.

[11] B. Tellia, *Socialización*, en F. Demarchi y A. Ellena (eds.), *Diccionario de Sociología*, Paulinas, Madrid 1986, 1569.

[12] Cf. Institut Catholique de París, *Essais de théologie pratique. L'institution et le transmettre*, Beauchesne, París 1988, especialmente los trabajos de J. Audinet y A. Pasquier.

nicación y los objetivos perseguidos [13]. Estos tres tipos de transmisión los podemos resumir en el siguiente cuadro [14]:

	ENSEÑANZA	APRENDIZAJE	INICIACION
TRANSMISOR (¿quién?)	Profesor	Perito	Maestro
RECEPTOR (¿a quién?)	Discípulo	Aprendiz	Novicio
CONTENIDO (¿qué?)	Materias, ideas, verdades	Habilidades procedimientos, aptitudes	Pruebas (mitos y ritos)
MODALIDADES (¿cómo?)	Discurso verbalizado (exposición, demostración, memorización)	Ejercicios repetidos y motivados	Decisión, cambio personal, admisión
OBJETIVOS (¿qué fines?)	Comprensión, aplicación	Transformación, creación	Superación de una etapa
CLAVES del mecanismo	Representación conceptual	Repetición práctica	Operación simbólica

En las sociedades antiguas predominaba la transmisión por medio de la iniciación, que era social y religiosa al mismo tiempo. En nuestra sociedad actual predomina la transmisión por medio del aprendizaje, técnico o social. Incluso el saber es de tipo operativo. La iniciación religiosa cristiana se advierte hoy en el rito del bautismo de niños y en la catequesis de primera comunión. Con mucha dificultad se observa hoy una iniciación a los viejos mitos, fiestas populares, tradiciones rituales, etc. No obstante, en todo proceso básico socializador podemos observar, desde el ángulo de la iniciación, los siguientes aspectos relevantes:

– Nadie nace a la vida iniciado. A lo largo de la vida, la persona recibe, de ordinario con muchas deficiencias, *diversas iniciaciones*. Señalemos las iniciaciones al mundo familiar, a la vida sexual y afectiva, a la cultura tribal o social, al oficio laboral y al cometido político. Evidentemente, es significativa, según la etnología, la iniciación religiosa, amenazada en las sociedades modernas por el aprendizaje de técnicas concretas y por la educación de una cultura racional a través de un sistema escolar de tipo «reproductor», racionalista, laico y en ocasiones laicista.

– Aunque el proceso educativo dura toda la vida, hay una *etapa fundamental socializadora* que, de ordinario, se desarrolla en los primeros años de la vida de una persona como anticipo del comportamiento adulto. Toda iniciación cultural anticipa lo que se hará más tarde en la etapa de la madurez hasta conseguir que el candidato sea un miembro social con plena garantía, en aquel ámbito en donde se desarrolla la socialización.

– Al comienzo de la iniciación, toda persona que empieza un proceso es *tabula rasa*, no sabe ni tiene experiencia, aunque es en principio un ser dúctil y maleable para el aprendizaje. Evidentemente deben ser tenidos en cuenta todos los factores personales, tanto innatos como ambientales. Con todo, aunque el primer proceso socializador recibido en la juventud es determinante, cabe afirmar que la iniciación, al menos la cristiana, es susceptible de llevarse a cabo en la edad adulta como reiniciación. De hecho, nunca se empieza de cero.

– La iniciación es básicamente un *aprendizaje* de normas, valores, símbolos y comportamientos. De una parte, la iniciación incluye funciones socioculturales, simbólicas y políticas correspondientes a modelos culturales relacionados con la vida y la muerte, la integración de los adolescentes o jóvenes en la vida adulta o la pertenencia a un grupo social, restringido y exigente. De otra, afecta plenamente a lo más profundo y global de la persona. La iniciación transmite no solamente esquemas culturales, sino que sitúa a la persona en un rol social entendido como enteramente nuevo.

– Las *dificultades* que manifiestan las diversas socializaciones básicas son evidentes. Basta observar la escasa coherencia que tiene la sociedad moderna y la dificultad que hoy posee la juventud

[13] A. Pasquier, *Typologie des mécanismes du transmettre*, en *Essais de théologie pratique*, op. cit., 117.

[14] Ibid., 133.

en su integración social. Recordemos que las iniciaciones culturales básicas son *vitales*, necesarias e incluso imprescindibles; son *complejas* porque afectan a algo medular; superan el *marco escolar*, manifiestamente insuficiente; se basan en observaciones y *experiencias* directas que se repiten y que se dan entre persona y persona o en grupo; y exigen un cierto *proceso* de aprendizaje y maduración, en el que se evalúan y contrastan experiencias y se indaga el sentido de las mismas.

– De ordinario se da una fuerte *tensión entre dos posiciones*: los defensores literales de repetir la iniciación recibida (con los mismos gestos, símbolos, contenidos, esquemas, etc.) y los que desean cambiar profundamente el modo de integrarse en el orden social establecido, al considerar el estatuto social recibido como estado de alienación y concebir el futuro como tiempo emprendido de liberación. Las instituciones encargadas tradicionalmente de las iniciaciones (familia, escuela, iglesia, etc.) han adoptado inevitablemente un sello burocrático, de acuerdo al sistema establecido, enaltecedor de la autoridad y de las virtudes pasivas y desestimador de los valores sociales nuevos. Los innovadores pretenden cambiar las relaciones entre cultura y estado social, las condiciones de ingreso, las exigencias de participación, el estatuto comunitario y los símbolos y valores, al paso que los conservadores intentan mantenerlos sin cambio.

2. Constitutivos de la iniciación religiosa

a) La instrucción

La iniciación entraña por lo general el conocimiento de ciertos misterios. Más que una instrucción es una preparación espiritual que ayuda a que el neófito se introduzca en un mundo de valores religiosos, que abarca la mística de la tribu y una determinada cosmovisión del mundo. Las enseñanzas contenidas en la iniciación se refieren al mundo de los dioses y de los ancestros, a saber, a todo lo que sucedió «in illo tempore» y que ahora ocurre en el iniciado y en el grupo iniciador con consecuencias sociales y religiosas [15]. La iniciación tiene que ver estrechamente con las tradiciones sagradas y los *mitos* (protológicos y escatológicos) y, como consecuencia, con las creencias y las conductas. El «neófito» descubre en la iniciación un nuevo sentido de la vida mediante la pertenencia a un grupo, con el que se identifica, asumiendo sus valores y razones de vivir, hasta adquirir una nueva forma de ser. Por otra parte, el equipo iniciador se reinicia a su vez en un proceso ascendente de madurez, al paso que se reconstruye constantemente como grupo.

«Toda sociedad primitiva –afirma M. Eliade– posee un conjunto coherente de tradiciones míticas, una *concepción del mundo* , y es esta concepción la que será gradualmente revelada al novicio en el curso de su iniciación» [16]. Por supuesto, no se trata de una enseñanza, sino de una instrucción sagrada como término de una preparación espiritual.

b) Los ritos

Esencial a la iniciación es el conjunto de ceremonias rituales que en un momento dado se administran o se celebran. De ordinario no se reduce el ceremonial a una sola celebración. A lo largo de todo el aprendizaje de comportamientos, creencias y conocimientos, se desarrollan una serie de ritos.

En el ámbito de la religiones, un rito de iniciación es una acción simbólica, llevada a cabo por los iniciadores según unas normas precisas, para hacer eficazmente presente en el iniciado la realidad transcendente simbolizada [17]. Tres rasgos caracterizan a los ritos de iniciación:

– En primer lugar son *irrepetibles*, es decir, imprimen su «carácter» propio de una vez para siempre. Todo rito de iniciación actualiza el acontecimiento primordial de la cosmogonía y de la antropogonía. Para rehacer el comienzo es necesa-

[15] D. Lamarche, *Le baptême...*, op. cit., 16.

[16] M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, op. cit., 10.

[17] Cf. J. Martín Velasco, *Lo ritual en las religiones*, Fundación Santa María, Madrid 1986.



rio abolir lo que existe. De ahí el «regressus ad uterum» y el simbolismo ritual de la muerte [18].

– En segundo lugar son *ritos de paso* o de tránsito, en relación a la persona más que a la naturaleza. Se llevan a cabo cuando el sujeto transita «de una edad a otra y de una ocupación a otra» [19], como es el caso del nacimiento, infancia, pubertad, matrimonio, maternidad, profesión y muerte. Al aprendizaje religioso le acompaña una ceremonia; de este modo se celebra el tránsito de una sociedad a otra, de un estadio de vida a otro estadio nuevo y de un género de vida a otro género nuevo.

– En tercer lugar, los ritos de la iniciación producen una *mutación ontológica* del régimen existencial. De ahí que la iniciación sea entendida por M. Eliade como «imitatio dei».

c) La estructura

– Un primer elemento esencial en la estructura de los ritos de iniciación es la referencia a un *arquetipo*. «El arquetipo –afirma J. Ries– es un modelo situado en los orígenes y considerado como iniciador en el cuadro del desarrollo del rito» [20]. Es lo que da eficacia a la acción humana por pertenecer al mundo sobrenatural. Gracias al ritual, el arquetipo da una dimensión de plenitud a la vida del iniciado.

– El segundo elemento es el *simbolismo de la muerte iniciática*. La iniciación transporta al novicio del tiempo actual al «illud tempus» del principio por medio de una muerte a una situación anterior.

– A la muerte iniciática sigue, como tercer elemento, el *nuevo nacimiento*, que consiste en asumir la existencia que los ritos producen en el neófito. En la simbólica del nuevo nacimiento, los mitos ocupan un lugar importante, puesto que relatan las gestas creadoras de los orígenes. En definitiva, la iniciación es un nacimiento místico o nuevo nacimiento, a saber, creación del hombre nuevo o del «homo religiosus» adulto.

3. El proceso de la iniciación religiosa

a) La ruptura

Los ritos de la iniciación comienzan siempre con una ruptura. A. van Gennep los denomina «ritos de separación», S. Vierne «ritos de preparación» y R. Bastide «ritos previos de purificación». La ruptura es respecto del círculo materno y del mundo de la infancia, y se simboliza con la separación del candidato de su propia madre. A veces, la ruptura con la vida anterior de ignorancia, irresponsabilidad o pecado se lleva a cabo por medio de un baño o quema de los vestidos viejos.

b) Las pruebas

Los candidatos entran en el recinto de lo sagrado o en el secreto del santuario. De una parte sufren algunas pruebas (tatuajes, mutilaciones, luchas, etc.) y de otra se socializan mediante los mitos de la tribu. Así adquieren una educación moral para saber controlarse (dominando el miedo, el dolor, los sentimientos, etc.) y adquirir hábitos de fraternidad (compartir la vida del grupo, la responsabilidad, etc.). La prueba iniciática por excelencia es la circuncisión [21]. En esta etapa, los candidatos conocerán las palabras de los dioses, el mito de los orígenes y el relato primitivo que funda toda esperanza a través de representaciones teatrales y de juegos escénicos, celebrados de noche, a la luz de antorchas. Así llegan a revelarse los misterios. Los iniciados prometen guardar el secreto. Pasan del mundo maternal al mundo de los adultos, de la

[18] J. Ries, *L'homme, le rite et l'initiation selon Mircea Eliade*, en J. Ries, *Les rites d'initiation*, op. cit., 21.

[19] Cf. A. van Gennep, *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid 1986, 12.

[20] J. Ries, *Les rites d'initiation et le sacré*, op. cit., 34.

[21] J. Ries, *Les rites d'initiation à la lumière de l'histoire des religions*, en *Le baptême, entrée dans l'existence chrétienne*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruselas 1983, 27.

ignorancia e irresponsabilidad a la sabiduría y adultez, de la condición profana u hombre natural al estatuto religioso o personal sobrenatural, del caos o del mal al cosmos o comunión divina, del ayuno a la comida, de la muerte a la vida.

c) La reinserción

Mediante la «agregación» (A. van Gennep), el «renacimiento» (S. Vierne) o la «clausura» (R. Bastide) adquiere el neófito su estatuto definitivo de adulto, una vez olvidada su infancia o su existencia anterior. La iniciación introduce al neófito en una comunidad o grupo religioso. Por haber pasado por la muerte, se le recibe como a un héroe o como un miembro que asegura la supervivencia del clan. Todo puede acabar con una fiesta de acogida.

4. Tipos de iniciación religiosa

Según M. Eliade hay tres tipos fundamentales de iniciación.

a) La entrada en la vida adulta

El primer tipo de iniciación es el conjunto de ritos colectivos que marcan el paso de la infancia o de la adolescencia a la edad adulta. Son los *ritos de pubertad*, propios de una comunidad o de una etnia, obligatorios para todos sus miembros, a diferencia de otras iniciaciones voluntarias. Consisten en una serie de pruebas iniciáticas, mediante las cuales el neófito entra en el conocimiento del mundo adulto y se pone en contacto con los mitos y tradiciones religiosas de la tribu. Gracias a estos ritos, los jóvenes acceden a la experiencia de lo sagrado y al conocimiento de la sexualidad, y de este modo se hacen verdaderamente «seres humanos». Este tipo de iniciación, atestiguada por los documentos más arcaicos de la humanidad, ha jugado un papel fundamental en la formación de las culturas y sociedades a través de la concepción del *homo religiosus*.

b) La entrada en una sociedad secreta

Un segundo tipo está constituido por los ritos de entrada en una sociedad secreta, hermandad religiosa o cofradía, masculina o femenina. Este tipo es representativo de las religiones mistéricas griegas y orientales, en las cuales la iniciación transmite a los neófitos un conocimiento «secreto» de cara a la salvación. También son de este tipo las religiones del *chamán* y del *medicine man*. Los ritos de este segundo tipo favorecen la experiencia religiosa de un contacto más íntimo con la divinidad.

c) La entrada en una vocación mística

El tercer tipo está constituido por los rituales de entrada en la vocación mística, como es el caso del chamanismo. Son de este tipo asimismo las iniciaciones sacerdotales, heroicas o guerreras. Se caracterizan por dos rasgos esenciales: la colación de un poder religioso especial y la entrada en un estado de vida accesible sólo a los miembros del grupo.

2

La iniciación cristiana

1. Iniciación religiosa e iniciación cristiana

a) La expresión «iniciación cristiana»

Aunque la expresión «iniciación cristiana» va unida al título de los rituales del bautismo y de la confirmación, su noción es más amplia. Por supuesto, el hecho de la iniciación aplicado al cristianismo es antiguo; puede decirse que es de origen patrístico e incluso apostólico. Desde los primeros siglos del cristianismo, la iniciación cristiana se relacionó con los sacramentos denominados, más tarde, de la iniciación. Se entendió, incluso, como iniciación sacramental.

La noción de iniciación se desarrolló en la primera mitad del s. XX en relación con las religiones mistéricas. Recordemos que, según O. Casel, los sacramentos, esenciales al cristianismo, son la realización perfecta de un «modelo mistérico» o iniciático, ya bosquejado en el paganismo antiguo [1]. Casel interpretó los sacramentos desde la categoría de «misterio», no desde la concepción de la «eficacia». Según esto, los sacramentos son los misterios del culto cristiano o misterios salvíficos que hacen presente el misterio de Cristo y su obra salvadora. La actualización es *in mysterio, in sacramento, in pneuma*. Sin embargo, a partir de la mitad del siglo presente, la atención de los historiadores del cristianismo primitivo se ha desplazado desde las religiones mistéricas al judaísmo [2]. Está demostrado que la eucaristía cristiana hunde sus raíces religiosas en el judaísmo, lo que también es válido para la iniciación y el conjunto de la liturgia [3].

En realidad, los Padres de la Iglesia primitiva rechazaron las semejanzas entre el culto pagano y el cristiano [4]. Son conocidas las opiniones de Justino y Tertuliano, quienes juzgaban demoníacos los ritos de las religiones mistéricas. Para los Padres alejandrinos, los misterios cristianos son verdades de la Escritura; en cambio, los misterios paganos son simplemente ritos. Era una época cristiana antiritualista. Es sintomática la traducción del

[1] Cf. O. Casel, *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953; I. Oñatibia, *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto*, Vitoria 1954; Th. Filthaut, *La teología de los misterios*, Desclée, Bilbao 1963; A. Schilson, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*, Maguncia 1982.

[2] Cf. P.-M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation. Jalons pour une enquête*: LMD 132 (1977) 33-54.

[3] Cf. L. Ligier, *De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Eglise*: LMD 87 (1966) 7-51; Th. Talley, *De la 'berakah' à l'eucharistie: une question à réexaminer*: LMD 125 (1976) 11-39.

[4] Cf. M. Jourjon, *Quatre conseils pour un bon usage des Pères en sacramentaires*: LMD 119 (1974) 74-84.

término neotestamentario *misterio* por el latino *sacramentum*, palabra empleada por Tertuliano con el significado de compromiso y que equivalía a juramento militar. Esa traducción se hizo, según Christine Mohrmann, para excluir del vocabulario cristiano todo aquello que pudiese evocar a los misterios paganos. Se evitaron palabras como *mysteria, initia, arcana* y *sacra* [5].

Más tarde, en la gran época patrística, cuando los símbolos cristianos no tenían el peligro de ser contaminados por los ritos paganos, se admitieron con más facilidad las semejanzas entre ambos cultos. En las grandes catequesis de los siglos IV y V se habla de «mystagogia», especialmente en san Juan Crisóstomo. Se encuentra ya el verbo «initiare» en un sentido sacramental. Es decir, la celebración sacramental es experiencia del misterio por medio de la fe; nos introduce en el misterio de salvación.

La expresión *iniciación cristiana* se empleó a finales del s. XIX, según P. M. Gy, para designar los sacramentos del bautismo, confirmación y eucaristía [6]. Especialmente la han empleado los liturgistas, en gran medida por influencia caseliana. Aparece oficialmente en el *Directorio para la pastoral de sacramentos* del episcopado francés en 1951 y se usa varias veces en los documentos del Vaticano II. El Concilio afirma que el bautismo, la confirmación y la eucaristía son «sacramentos de la iniciación cristiana» (AG 14; PO 2; SC 71). Finalmente, dicha expresión ha entrado en el título del ritual del bautismo de adultos denominado *Ritual de la iniciación cristiana de adultos* (RICA).

b) *Semejanzas y diferencias entre iniciaciones religiosas e iniciación cristiana*

Como conclusión del estudio de las religiones mistéricas y primitivas, «la iniciación –señala D. Lamarche– puede ser entendida como un proceso ritual y celebrativo, en el curso del cual y por el cual una comunidad determinada hace pasar a una vida nueva a los candidatos que acoge en sus filas» [7]. Entre las iniciaciones mistéricas y la iniciación cristiana pueden señalarse diferencias y semejanzas.

- En relación a las *semejanzas*, podemos afirmar que el bautismo, sacramento central de la iniciación, se ha entendido desde el principio como «nuevo nacimiento» o tránsito de las tinieblas a la luz y de la muerte a la vida. Es una participación sacramental o una imitación ritual de la muerte y resurrección de Cristo. Tanto en las religiones mistéricas como en el cristianismo, hay un paso del no iniciado al iniciado mediante unos conocimientos y unos gestos simbólicos.

- Pero también se advierten *diferencias*. D. Lamarche señala dos en relación a los ritos de separación: la ausencia de gestos violentos en la iniciación cristiana, a diferencia de ciertas rupturas brutales familiares propias de los ritos iniciáticos, y la universalidad de la iniciación cristiana que se ofrece a todos, sin discriminación (judíos y griegos, libres y esclavos, hombres y mujeres), en contraste con los ritos iniciáticos exclusivos de los varones o de los miembros de la tribu. Respecto de las pruebas, se advierte en la iniciación cristiana la ausencia de sufrimientos físicos; todo se lleva a cabo de un modo sacramental, es decir, simbólico. También se observa la importancia del *mimo* en los ritos iniciáticos paganos y su ausencia en la iniciación cristiana. Finalmente, el iniciado en los ritos paganos adquiere ahí mismo un saber, en contraste con el largo período de aprendizaje religioso y moral que tiene el candidato al cristianismo. Al final del proceso, el pagano iniciado ha logrado un estatuto definitivo, al paso que el bautizado debe esforzarse por ser cristiano durante toda la vida [8].

---

[5] Chr. Mohrmann, *Etudes sur le latin des chrétiens*, I, Ed. di Storia & Letteratura, Roma 1958, 234-236.

[6] La expresión *iniciación cristiana* fue acuñada por L. Duchesne en su obra *Les origines du culte chrétien. Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, París 1889; 5ª ed. París 1920.

[7] D. Lamarche, *Le baptême, une initiation?*, Paulines-Cerf, Montreal-París 1984, 30.

[8] D. Lamarche, *Le baptême...*, op. cit., 47-51.

2. Qué es la iniciación cristiana

Ya vimos que en estos últimos decenios, por influencia de la antropología y la sociología, el concepto de *iniciación* se entiende como proceso socializador, en el sentido de introducir gradualmente a una persona en un grupo social, en una doctrina o en una profesión [9]. La iniciación cristiana será el proceso gradual de fe que lleva a cabo un convertido, con la ayuda de una comunidad de fieles, para ser miembro de la misma por medio de los sacramentos de entrada y la fuerza del Espíritu de Jesucristo. Dos aspectos esenciales se deducen de esta concepción iniciática cristiana: 1) el *sacramental*, a saber, bautismo, confirmación y eucaristía, sacramentos sin los cuales uno no está «iniciado»; 2) el *catequético*, es decir, la educación gradual de la fe cristiana, comprendida, celebrada y testimoniada. En definitiva, el cristianismo comprende dos polos fundamentales: la fe-conversión y la praxis mistérica, que conducen a una identificación con Cristo, dentro de la comunidad cristiana. «El cristianismo –afirma H. Bourgeois– es entendido como una fe y una práctica a las que se accede estando iniciado» [10].

a) La iniciación cristiana es iniciación sacramental

La iniciación cristiana es el acceso a la experiencia del misterio de Cristo, mediante el paso de un estado (catecúmeno) a otro (fiel) a través de los sacramentos del bautismo, confirmación y eucaristía. Estos tres sacramentos, celebrados primitivamente en una misma liturgia con adultos al término de un proceso catecumenal, son símbolos primigenios que condensan y plasman la plenitud cristiana, expresión y lenguaje de la vida de fe [11]. Por ser sacramental, la iniciación cristiana es ritual, permanente y escatológica.

- *Iniciación ritual*

Enmarcada por unos *rituales*, la iniciación se lleva a cabo mediante un rito sacramental, fundamentalmente bautismal. En esa acción ritual, la Iglesia revela, actualiza y celebra a Cristo-sacramento en el bautizado, que es ya un iniciado. Evidentemente, al rito le acompaña la palabra de Dios para que se manifiesten las dos dimensiones de todo sacramento: la duración (no es algo momentáneo) y la instantaneidad (es, sin embargo, fugaz).

- *Iniciación permanente*

Sacramento significa originalmente compromiso. Al ser alianza o compromiso con Dios, es el bautismo sacramento definitivo, duradero. Por esta razón, el bautismo y la confirmación «imprimen carácter», es decir, no son reiterativos, son permanentes. Dan definitivamente el nacimiento de la vida nueva.

- *Iniciación escatológica*

El catecúmeno es bautizado en la perspectiva del bautismo de Jesús, que se hace efectivo en su muerte y resurrección. Es bautismo de fe en la esperanza. Por ser signo de una vida nueva, es anticipo de una plenitud final. La iniciación tiene relación inmediata con el momento final, que no es la muerte, sino la vida plena.

b) La iniciación cristiana es iniciación catecumenal

De acuerdo a la expresión conocida de Tertuliano: «no se nace cristiano, sino que se deviene», la fe evangélica no es un hecho natural que se adquiere automáticamente. El mero nacimiento –afirmó Justino– nos hace «hijos de la necesidad y de la ignorancia», pero el bautismo nos convierte en «hijos de la elección y del conocimiento» [12]. Esto

[9] R. Falsini, *L'iniziazione cristiana e i suoi sacramenti*. O. R., Milán 1986, 11.

[10] H. Bourgeois, *L'Eglise est-elle initiatrice?*: LMD 132 (1977) 103.

[11] L. Maldonado, *Sacramentalidad evangélica. Signos de la Presencia para el Camino*, Sal Terrae, Santander 1987; L. M. Chauvet, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Cerf, París 1979; id., *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, París 1987.

[12] Justino, *Primera Apología*, 61.

requiere un proceso de fe adecuado. La iniciación cristiana es aprendizaje, prolongado, identificador.

- *Aprendizaje*

Al ser la conversión cristiana un itinerario enmarcado por la iniciación cristiana, se requiere un aprendizaje, es decir, una entrada en el misterio de Dios, sin dejar de vivir la existencia humana, pero en razón de la alianza, encarnación y pascua de Cristo [13]. Recordemos que Jesús evangelizó y enseñó mediante palabras, imágenes y gestos, desde la vida humana y para una nueva vida en Dios.

- *Prolongado*

Aunque la conversión puede ser brusca, de ordinario se necesita tiempo para descubrir las dimensiones de la Iglesia y de la fe. Al mismo tiempo se purifican poco a poco los motivos, actitudes y comportamientos. Es necesario habituarse a entrar en un proceso de búsqueda incesante que nunca termina.

- *Identificador*

La iniciación cristiana es iniciación a la Iglesia en estado de comunidad, cuyos miembros confiesan una fe evangélica diferente de muchas creencias, de variados compromisos, con motivos comunes y gestos grupales. Es entrada en la fraternidad caracterizada por la afiliación divina o el reconocimiento de Dios como Padre. Para los candidatos, es la iniciación un tiempo de identificación. Para la Iglesia misma es asimismo reidentificación.

3. El catecumenado, proceso de iniciación cristiana

El vocablo *catecumenado* procede del verbo griego *katejein*, que significa «hacer resonar» o «instruir a viva voz». Al verbo simple *ejein*, que significa «resonar», se une *kerusso*, que equivale a anuncio o proclama. En el Nuevo Testamento, «catequizar –afirma X. Léon-Dufour– es enseñar los hechos esenciales de la vida de Jesús; esta instrucción sucedía, probablemente, al anuncio (kerigma) del evangelio y preparaba para el bautismo o lo



[13] Cf. H. Bourgeois, *L'Eglise...*, op. cit., 105.

seguía inmediatamente» [14]. Así como los judíos instruían en la Ley, los cristianos enseñaban el Evangelio (didajé).

El catecumenado es una de las instituciones más antiguas y básicas de la Iglesia, de carácter litúrgico, catequético y moral. Nació como etapa de preparación a la vida cristiana o proceso de iniciación que la Iglesia exige a los convertidos adultos para que se transforme su fe inicial en profesión de fe explícita, sacramentalmente celebrada en la comunidad cristiana pascual. Según D. Borobio, «es una pieza fundamental del conjunto de elementos que componen el proceso de la iniciación cristiana. Hasta el punto de que sin él no puede considerarse que tal iniciación ha llegado a su plenitud» [15]. En el catecumenado se lleva a cabo comunitariamente la iniciación cristiana de los adultos convertidos. Para el citado liturgista, «el catecumenado no debe considerarse como algo independiente de la iniciación, sino como un elemento constitutivo e integrante de la misma, que en un momento u otro, de una u otra forma, deberá darse. Por lo mismo, cuando se habla de catecumenado, se habla de iniciación, y viceversa» [16]. De hecho, ambas realidades –el catecumenado y la iniciación– son sinónimas [17]. «En la Iglesia primitiva –afirma la exhortación *Catechesi tradendae*–, catecumenado e iniciación a los sacramentos del bautismo y de la eucaristía se identificaban» (n. 23). Cabe una cierta distinción, ya que la iniciación pone el acento en lo sacramental y el catecumenado dice relación con la catequesis.

El catecumenado –afirma el Ritual francés– «es la institución donde se lleva a cabo comunitariamente la iniciación cristiana de un adulto» [18]. En este proceso destacan dos elementos esenciales: el *itinerario personal* y el *ámbito comunitario*. El itinerario comienza cuando una persona se interroga por el sentido de la existencia a partir de su propia vida; desea encontrar significación a las realidades humanas. Si en ese momento encuentra a Dios y acoge su palabra como buena noticia (la historia tiene salida esperanzadora a partir de la resurrección de Jesús, y la naturaleza creada por Dios es en el fondo buena), puede entrar en proceso de conversión. Entonces comienza una transformación de su propia existencia personal, encuentra a otros cristianos, descubre la Iglesia como comunidad de creyentes, se hace miembro de la misma, ahonda en su propia fe, participa en la liturgia catecumenal y recibe los sacramentos de la iniciación o reiniciación. El segundo elemento es la comunidad concreta de creyentes que escucha la palabra, se interroga, madura en su propia fe, se pone en camino de conversión, se reconoce como comunión, celebra la liturgia y es testimonial en la sociedad.

Como síntesis podemos afirmar que el catecumenado es proceso educativo cristiano, enmarcado por unas etapas, dirigido a convertidos, en el seno de una comunidad eclesial, por medio de una regeneración sacramental.

a) Proceso educativo cristiano

El proceso educativo ha de entenderse a partir del *evangelio* y del *seguimiento* a Jesús. La iniciación cristiana se basa en la conversión a una vida evangélica, no en una precipitada conversión sacramental. Frente a un sentido de iniciación cristiana excesivamente sacramental, se pretende descubrir un sentido de iniciación que reformule de un modo apropiado la fe, revalorice el sentido social de la praxis y profundice la originalidad de lo cristiano vivido en comunidad. Está tan deteriorado el

---

[14] X. Léon-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1977, 134.

[15] D. Borobio, *Catecumenado*, en D. Sartore y A. M. Triacca (eds.), *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Paulinas, Madrid 1987, 298.

[16] D. Borobio, Ibid., 314.

[17] Basta comparar los conceptos de *iniciación cristiana* (A. Nocent) y de *catecumenado* (D. Borobio) en el citado *Nuevo Diccionario de Liturgia*, para darse cuenta de las similitudes. El desarrollo de esos dos términos, hecho por diferentes autores, es semejante.

[18] Cf. *L'initiation chrétienne des adultes. Rituel du baptême des adultes par étapes*, edición francesa oficial del Ritual de la iniciación cristiana de adultos, I. *Notes doctrinales et pastorales*, París 1974.

sentido de lo sacramental, que hoy se comprende mejor al cristiano como creyente que como bautizado. Dicho de otro modo, el cristianismo es entendido como fe evangélica antes que como práctica sacramental. La fe no es atávica; no nacemos con ella. Es aceptación libre y personal de la llamada de Dios que se visibiliza históricamente en el seguimiento de Jesús. Naturalmente, esto exige entrar en el misterio de Dios o de Jesucristo.

b) Enmarcado por unas etapas

El catecumenado es un proceso dinámico y organizado de maduración de la fe presidido por la ley del crecimiento. No es un plan rígido de integración, sino un método pedagógico. Exige duración y tiempo. De ahí la existencia de unas *etapas* que de ningún modo deben ser arqueológicas. El catecumenado está al servicio del convertido, no al revés. Es maduración «pluridimensional» en donde entran muchos elementos, como conocimientos, símbolos, gestos, actitudes, motivos, comportamientos y compromisos. Más que integrar en la Iglesia oficial y escasamente comunitaria a los nuevos convertidos, se trata de lograr en medio de los mismos una Iglesia viva de talante compromisual y comunitario.

c) Dirigido a convertidos

La conversión es el primer objetivo del catecumenado y el fundamento de la educación de la fe. Excepcionalmente nos encontramos hoy con adultos convertidos no bautizados que inician el proceso catecumenal. En la actual práctica pastoral, los candidatos al catecumenado suelen ser de diversos tipos: 1) *Bautizados asiduos en la práctica* que necesitan una reeducación comunitaria de la fe en relación con la dimensión social del evangelio; no olvidemos que muchos cristianos recibieron una educación cristiana preconciliar, infantil e individual. 2) *Bautizados no practicantes* sin ruptura total con la Iglesia (a veces son practicantes ocasionales), pero que por una decisión evangélica están dispuestos a formar parte de una comunidad cristiana exigente. 3) *Bautizados totalmente alejados* y posteriormente convertidos que desean ingresar en la Iglesia como cristianos. De ordinario, nuestros catecúmenos son cristianos practicantes (rara vez convertidos de un total paganismo) que buscan una Iglesia comunitaria, de talante evangélico, poco burocrática, con una liturgia viva, capaz de reformular hoy la fe y plenamente abierta al compromiso en el mundo.

d) En el seno de una comunidad eclesial

La fe cristiana es esencialmente eclesial. Los creyentes experimentan entre sí unos lazos de comunión que provienen del evangelio, base de su vida cristiana. La Iglesia no es un grupo social más, sino una agrupación distinta, ya que constituye un *misterio*. Al mismo tiempo es una *koinonia*, una comunión apostólica, eucarística, de bienes y de afectos, que se realiza en cada comunidad cristiana. Por consiguiente, sin comunidad no se da una verdadera iniciación. Sólo la Iglesia que inicia es capaz de recibir nuevos fieles iniciados. El catecumenado introduce al convertido en la comunidad cristiana que se fundamenta en la palabra de Dios, vive un proceso de conversión, celebra la salvación de Dios, está encarnada en la realidad del mundo, testimonia su propia fe y se reconoce como auténtica comunión.

En realidad, la comunidad cristiana es germen y matriz de iniciación cuando se sitúa en estado de misión y en continua referencia catecumenal. Por consiguiente, el catecumenado no es algo fuera de la comunidad, sino su raíz. Dicho de otro modo, la comunidad cristiana auténtica posee una *matriz* catecumenal, teniendo en cuenta que el lugar propio de la catequesis es la comunidad, en la que unos son para otros catequistas, siendo la misma catequesis creadora de comunidad, y al revés. Si no hay comunidad, el primer catecumenado es creador de la misma. Si hay comunidad, el catecumenado es una de sus principales tareas.

Además, la comunidad anuncia explícitamente la fe. El catecumenado no es mera ocasión de hacer otra cosa por importante que sea o parezca, como estrechar amistades, entretener el ocio, ayudarse mutuamente, etc. Supone purificar intenciones y promover el deseo de ser cristianos.

e) Por medio de una regeneración sacramental

Ya vimos que los primitivos cristianos se negaron a identificar la fe cristiana con una religión de tipo mistérico. El misterio cristiano se basa en Jesucristo, revelado en las Escriturras, enraizado en la historia, con una innegable tradición profética. Ser cristiano es penetrar en el misterio evangélico de Jesucristo.

Ahora bien, desde la aparición de las primeras comunidades cristianas, la agregación se hace mediante el baño bautismal, al que luego siguió la imposición de manos y la unción crismal como condiciones de acceso a la eucaristía. Tradicionalmente, los sacramentos de la *iniciación* son el bautismo, la confirmación y la eucaristía. Considerada la penitencia como un «segundo bautismo», podemos afirmar que los sacramentos de la *reiniciación* son la penitencia y la eucaristía.

Antes de la celebración sacramental, hay en el catecumenado celebraciones previas. Todas las celebraciones del catecumenado son gestos extraídos de la vida humana, que con la palabra de Dios y la invocación al Espíritu actualizan el paso del Señor desde una triple dimensión: rememorativa (hacen presente la muerte y resurrección de Cristo), actualizadora (hoy está presente el Cristo vivo) y anticipativa (son prenda de salvación).

3

La reiniciación cristiana

1. La «segunda» evangelización

La segunda evangelización, denominada también «nueva», equivale a «re-evangelización» [1]. Al ser calificada de «segunda», se supone que hay una «primera», a saber, la acción evangelizadora del «primer anuncio», dirigida a no cristianos para que accedan a la fe. Según el *Directorio General de Pastoral Catequética*, la primera forma del ministerio de la palabra es la «evangelización o predicación misionera, que tiene como finalidad suscitar inicialmente la fe (cf. CD 11 y 13; AG 6, 13 y 14), de manera que los hombres se adhieran a la palabra de Dios» (DCG 17).

La nueva evangelización se orienta a bautizados, sean alejados, no practicantes o indiferentes, para que personalicen la fe que inconscientemente recibieron con el sacramento. La segunda evangelización es, pues, acción misionera de la Iglesia en los países de cristiandad, en relación a los bautizados que viven al margen de la vida cristiana o tienen una fe, más o menos vaga, sin fundamentos («fe del carbonero») o con fundamentos inadecuados (creencias infantiles o mágicas).

El *Vaticano II*, en el decreto *Ad gentes*, habló de «circunstancias» o de «condiciones enteramente nuevas» (AG 6) que exigen una actividad misionera adecuada. Aunque no lo expresa claramente, parece referirse a una nueva o renovada evangelización, distinta de la actividad misionera primera y de la acción pastoral permanente.

En las conclusiones de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en *Medellín* (1968) se dice que «hasta ahora se ha contado principalmente con una pastoral de conservación, basada en una sacramentalización con poco énfasis en una previa evangelización» [2]. Las circunstancias actuales –se afirma en el citado documento– «exigen una revisión de esa pastoral, a fin de que se adapte a la diversidad y pluralidad culturales del pueblo latinoamericano», constituido por una «gran masa de bautizados». De ahí que que se abogue por «una línea de pedagogía pastoral que: a) asegure una seria *re-evangelización* de las diversas áreas humanas del continente; b) promueva constantemente una *re-conversión* y una educación de nuestro pueblo en la fe a niveles cada vez más profundos y maduros» [3]. Para una correcta

[1] Cf. J. A. Vela, *Reiniciación cristiana*, Verbo Divino, Estella 1986, 66-72.

[2] CELAM, *La Iglesia en la actual transformación de América a la luz del concilio*, Medellín, *Pastoral popular* I,1.

[3] Ibid., II, 8.

evangelización de los bautizados en América Latina, Medellín propone que se tengan en cuenta las semillas evangélicas de la religiosidad popular, se purifiquen los motivos de la adhesión religiosa y se promueva la aceptación personal y comunitaria de la fe [4].

De una manera explícita habla de «reevangelización» el *Directorium Catechisticum Generale* (1971) al señalar la «grave crisis» de la fe tradicional a causa de la identificación de la religión con las clases acomodadas, del costumbrismo religioso superficial, de la unanimidad cristiana impuesta sin libertades y del ascenso creciente de la increencia. «Ahora, más que de conservar sólo costumbres religiosas transmitidas, se trata sobre todo de fomentar una adecuada *re-evangelización* de los hombres, de obtener su *re-conversión*, de impartirles una más profunda y madura educación de la fe» [5].

Entendida la re-evangelización como evangelización segunda a los bautizados para que hagan personal su fe y acepten la conversión cristiana, vuelve a encontrarse este concepto en el Sínodo de Obispos de 1974. En este Sínodo sobre la evangelización, el entonces cardenal Wojtyla distinguió entre la evangelización «ad extra» con los que no conocen el evangelio y la «ad intra» con los bautizados que deben ser cristianizados o recristianizados [6]. Se da una analogía entre esos dos conceptos de evangelización (en los países misioneros y en los países de cristiandad), cuyas diferencias residen en el «sentido» y en los «métodos» [7]. La exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (1975), después de recordar la importancia del «primer anuncio» a «quienes nunca han escuchado la buena nueva de Jesús», afirma la necesidad de evangelizar a un «gran número de personas que recibieron el bautismo, pero viven al margen de toda vida cristiana» (EN 52). Es el mundo de los «no practicantes», a saber, «toda una muchedumbre, hoy día muy numerosa, de bautizados que, en gran medida, no han renegado formalmente de su bautismo, pero están totalmente al margen del mismo y no lo viven» (EN 56).

En la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de *Puebla* (1979) se afirma que las nuevas situaciones nacidas de cambios socioculturales «requieren una nueva evangelización» [8] que equivale a un re-evangelización de la cultura [9].

Al relacionar la catequesis con el primer anuncio del evangelio, la exhortación apostólica *Catechesi tradendae* de Juan Pablo II (1979) reconoce que «a veces la primera evangelización no ha tenido lugar» (CT 19) con determinados bautizados. Se necesita una cierta «re-evangelización».

El 21 de mayo de 1985, con ocasión de la visita del Papa a Bélgica, Juan Pablo II habló de una «nueva evangelización» de las mentalidades actuales. En octubre de ese año, el VI Symposium de los Obispos de Europa trató el tema «Evangelizar Europa secularizada». Nuevamente se habló de la segunda evangelización en el Congreso español *Evangelización y hombre de hoy* (1985). «Cuando hablamos de segunda evangelización –afirma la ponencia segunda–, hacemos referencia a la nueva evangelización que debe fecundar todo un país de tradición cristiana que, al cabo del tiempo y con la evolución histórica y cultural, tiene estratos más o menos amplios y profundos que ya no están impregnados por el evangelio: sectores importantes de población que desconocen la fe cristiana o que se han alejado de ella, grupos numerosos de bautizados que no han personalizado la fe, estructuras vitales de la sociedad (familia, cultura, economía, política...) en grado tal de transformación que manifiestan en el presente serias incoherencias con una concepción cristiana de la vida» [10]. Forma

[4] Ibid., II, 5-9.

[5] Sagrada Congregación del Clero, *Directorio General de Pastoral Catequética*, Edición bilingüe, Edice, Madrid, 2.ª ed. 1981, n 6.

[6] Cf. G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi*, Roma 1975, 975. Ver cita en J. A. Vela, *Reiniciación*, op. cit., 64.

[7] Ibid., 989.

[8] III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, n. 366.

[9] Cf. en *Puebla, Evangelización de la cultura*, n. 385-443.

[10] *Evangelización y hombre de hoy. Congreso*, Edice, Madrid 1986, 115.

parte de la segunda evangelización la denominada «autoevangelización», es decir, «el logro de una preparación sacramental más auténtica, la catequesis de inspiración catecumenal en jóvenes y adultos, la renovación de los contenidos de fe centrados en el evangelio de Jesús» [11].

El *II Sínodo extraordinario* tenido en Roma, en diciembre de 1985, afirmó en su *Mensaje al pueblo de Dios* que «la evangelización no pertenece sólo a la misión del sentido ordinario, es decir, a los gentiles. La evangelización de los no creyentes presupone la *autoevangelización* de los bautizados y también de los mismos diáconos, presbíteros y obispos» [12].

2. Los bautizados no iniciados o «desconvertidos»

A causa de la generalización del bautismo de niños y de la desaparición de la pastoral catecumenal, una gran mayoría de los bautizados no han sido evangelizados o catequizados suficientemente por la familia, la parroquia o la escuela. Lo he dicho repetidas veces: en la Iglesia primitiva era bautizado el convertido; ahora tiene que convertirse el bautizado [13]. Esta anomalía obedece a una sobrevaloración de la gracia sacramental por encima de la fe personal; se muestra en la obsesión pastoral no lejana de bautizar («quam primum») a quien no tiene uso de razón y dar la extrema unción (hoy, unción de enfermos) a quien ha perdido la razón. La existencia de un número considerable de bautizados no practicantes, con una vida de fe más o menos deficiente, se debe, sin duda, a la precipitación bautismal. Evidentemente, hay cristianos que se alejan de la práctica, pero también hay muchos bautizados que apenas practicaron personalmente nunca.

Frente al hecho de creyentes sin Iglesia, no practicantes o alejados (EN 16), es necesario que nos aproximemos con cautela [14]. Los bautizados no iniciados son diversos en su tipología.

a) Bautizados creyentes no practicantes

– Hay bautizados no practicantes que se consideran creyentes, con una concepción de fe meramente interior, en relación personal con Dios, sin necesidad de exteriorizaciones. Rechazan la Iglesia por su rostro institucional, demasiado humano. Lo que vale –piensan– es el sentimiento del alma, no el gesto corporal. Prefieren contar exclusivamente con Dios, sin asociarse con los demás cristianos. Estiman que lo religioso es un hecho solitario.

De una parte, es necesario recordar los peligros del individualismo y la necesidad de los otros para su misma subsistencia y maduración. Es cierto que Jesús propuso la oración a solas con Dios, en la recámara (Mt 6, 6), pero esto lo dijo en el contexto del desenmascaramiento de los «hipócritas», que ayunan, rezan y dan limosnas para que los vean y reciban elogios de admiración. Lo que constantemente hizo Jesús fue convocar a reunión de unidad y de caridad. Su obra tiene como objetivo «reunir en uno a los hijos de Dios dispersos» (Jn 11, 52). De otra, no olvidemos que, durante mucho tiempo, ciertos maestros espirituales han entendido la existencia cristiana de este modo. Por influencia de un dualismo griego, el hombre era entendido como un compuesto de cuerpo y alma. Al despreciar la importancia del cuerpo, todo iba dirigido al alma. Sin embargo, según la concepción bíblica del hombre, más cercana a la antropología actual, el cuerpo y el soplo de vida proceden de Dios y no es posible aislarlos. De otra parte, es necesario recalcar la importancia que hoy tiene no sólo el cuerpo, sino el gesto en la comunicación y en toda maduración personal. Todo esto exige una consideración

[11] Ibid., 151.

[12] *El Vaticano II, don de Dios*. Los documentos del Sínodo extraordinario de 1985, PPC, Madrid 1986, 769.

[13] Cf. esta afirmación en la primera edición de mi libro *La parroquia, comunidad eucarística*, Marova, Madrid 1961, 148. Para entender la necesidad del catecumenado para adultos bautizados, cf. Secretariado Diocesano de Catequesis de Madrid, *De la cristiandad a la comunidad*, Paulinas, Madrid, 3.ª ed. 1978 (El Catecumenado de Adultos, 1).

[14] Cf. H. Denis, *Chrétiens sans Eglise*, Desclée, París 1979.

renovada de la liturgia como acción simbólica, a saber, gesto extraído de la vida humana, que con la palabra de Dios, en clima de plegaria comunitaria, nos comunicamos con Dios.

– Hay bautizados creyentes que no practican sacramentalmente porque consideran que la práctica cristiana por antonomasia es la caridad con el prójimo o el compromiso. Recordemos que la práctica cristiana dominical se relaciona y se complementa con la acción caritativa de la semana. Sin embargo, no siempre ha sido fácil unir el culto con la ética, la liturgia con el compromiso. Precisamente los profetas denuncian la disociación entre la moral y el culto. Dentro de la tradición de Jesús, los cristianos comprenden que no debe separarse la caridad con el hermano de la adoración de Dios; son dos amores indisolubles. Incluso se desprende del Nuevo Testamento que toda la existencia cristiana está inserta en el culto, que la vida entera debe ser cultual.

b) Bautizados no practicantes ni creyentes

Finalmente, hay muchos bautizados plenamente inmersos en la indiferencia religiosa, alejados de la Iglesia y de cualquier relación con Dios, ciudadanos de un mundo secularizado en una era poscristiana (CT 57). La acción pastoral de la Iglesia se dirige, por una parte, a la evangelización de la cultura neopagana actual, pero con raíces cristianas; por otra, a la cristianización de los bautizados totalmente alejados de la fe.

– Hay bautizados que posteriormente no fueron educados en la fe ni llegaron a decisiones personales cristianas; no fueron ni evangelizados ni catequizados. Sin darse cuenta, se reconocen ahora «increyentes». Nacieron en un catolicismo denominado «sociológico», pero posteriormente se han situado en una increencia igualmente «sociológica».

– Hay creyentes que, después de haber frecuentado, incluso intensamente, la práctica religiosa, la han abandonado poco a poco o abruptamente por diversas razones derivadas de un cambio en algunas circunstancias esenciales de la vida (traslado de residencia, casamiento, cambio de trabajo, etc.). Con la práctica religiosa abandonan definitivamente la fe.

– Hay militantes cristianos que, al abrazar el compromiso social, político o sindical con especial intensidad y dedicación, se despegan poco a poco de la práctica religiosa y de la misma fe, que ya no es motor de compromiso, puesto que ha sido sustituida por la racionalidad política [15]. Otros militantes la ponen entre paréntesis y algunos, los menos, se preguntan con renovado interés sobre el significado y sentido de la misma fe, después de conocer y experimentar, con todas sus consecuencias, la acción política.

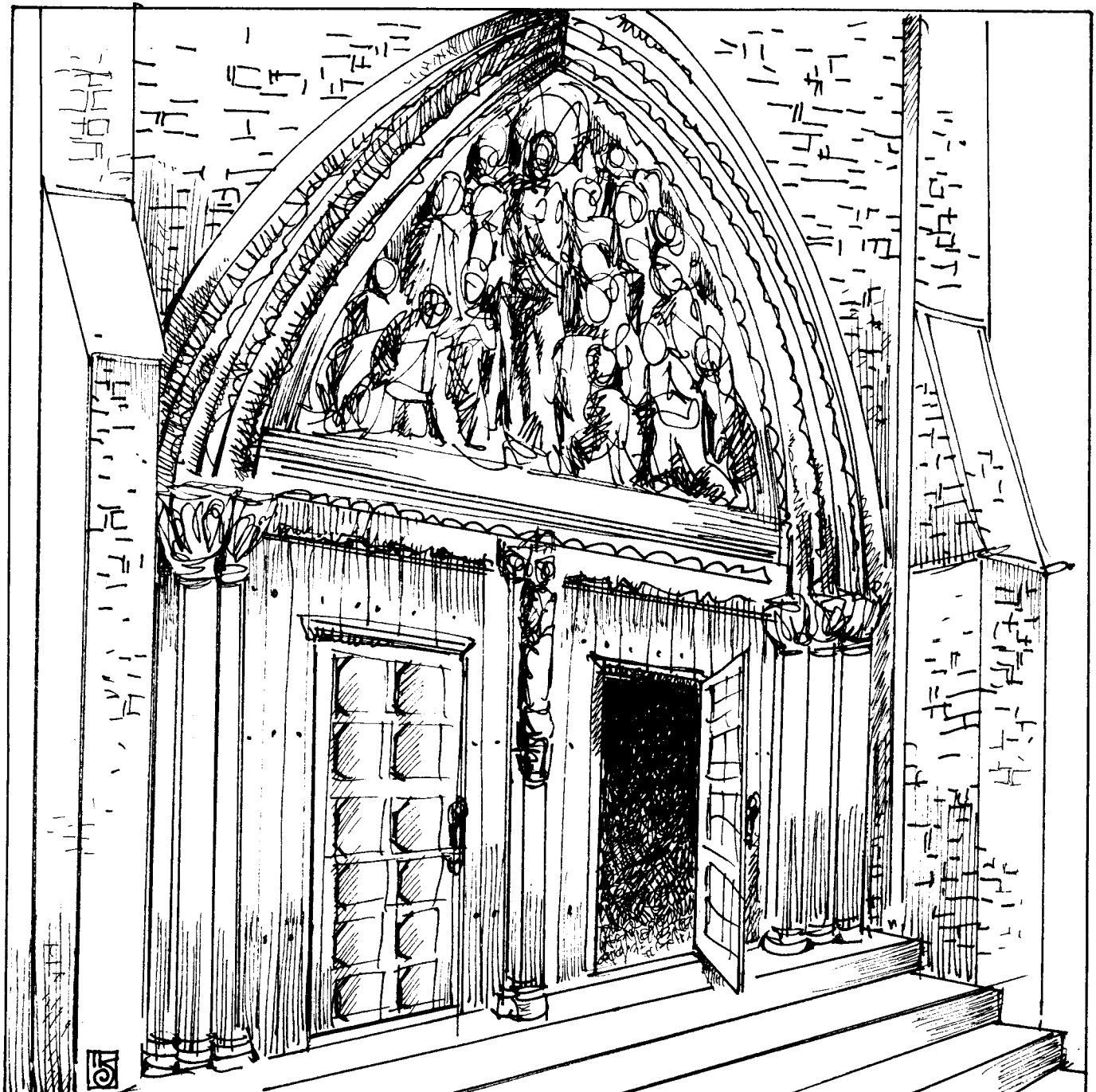
– Hay bautizados indiferentes porque han vivido en un momento dado una crisis moral; porque han descuidado todo cultivo cristiano o porque se han dejado influir por visiones increyentes de la vida. Algunos agnósticos o ateos actuales tomaron en un tiempo muy en serio la fe, pero posteriormente la han llegado a considerar como algo ilusorio, idealista o neurótico, incapaz de contribuir a la transformación de la sociedad y a la maduración de la persona.

3. La reiniciación de adultos bautizados

a) Necesidad de la reiniciación

La Iglesia, a lo largo de toda su historia, ha realizado, de una u otra manera, la iniciación cristiana, si con esta expresión entendemos el modo de formar creyentes. Evidentemente, el catecumenado o la iniciación cristiana (servicio organizado eclesialmente para iniciar a los convertidos al cristianismo por medio de los sacramentos) tiene más actualidad en aquellas épocas en las que ser cristiano no es una cuestión de nacimiento o de simple pertenencia cultural a la sociedad oficial,

[15] Cf. L. G. del Valle, *El cristiano comprometido, ¿pierde la fe?*, Desclée, Bilbao 1978.



sino quehacer personal de libre decisión y de coherente opción.

En estricto rigor, catecumenado es proceso de iniciación cristiana con adultos no bautizados. Hasta hace pocos años, en los países occidentales tradicionalmente cristianos, no existía el catecumenado de adultos, ya que los recién nacidos se integraban de modo natural en la Iglesia a través del bautismo de infantes. La iniciación cristiana se realizaba en la etapa de la niñez, mediante la recepción de los sacramentos de la iniciación y el aprendizaje de la catequesis infantil, reducida con frecuencia a la preparación de la primera confesión y comunión. El bautismo se había transformado en un rito sin catequesis ni etapas adecuadas, ya que se administraba a toda criatura recién nacida sin exigencia alguna. Los primitivos rituales del bautismo de adultos se habían transformado en rituales de ceremonias abreviadas para bautizar a infantes.

Al celebrarse el bautismo inmediatamente después del nacimiento, dadas las graves urgencias del *quam primum* (cuanto antes), lo que era «requisito previo» (evangelización y catequesis del adulto candidato al bautismo) se convirtió en debilitada o casi desaparecida «exigencia posterior» (iniciación familiar, catequesis parroquial y religión escolar del niño bautizado). La desaparición del catecumenado de adultos y la infantilización de la iniciación cristiana han supuesto un cambio profundo en la pastoral de la Iglesia. La iniciación cristiana, absolutamente necesaria cuando no se es creyente «por nacimiento», sino por «decisión personal» o conversión adulta, es ignorada por la pastoral de la Iglesia a partir de la terminación de la conversión de los bárbaros (antiguos y nuevos), cuando se insertó la religión en la estructura de la sociedad como tejido cultural popular.

Junto a la iniciación estricta de adultos convertidos no bautizados, aparece modernamente la necesidad de un catecumenado con adultos bautizados de niños, alejados posteriormente (o desde siempre) de la fe y de nuevo convertidos, que se preparan a los sacramentos de la reiniciación: penitencia y eucaristía. Las diferencias en un caso y en otro sólo varían en las celebraciones sacramentales (CC 84). No olvidemos, con todo, que «el modelo de toda catequesis es el catecumenado bautismal» [16].

b) El proceso de reiniciación

No es fácil estructurar hoy neocatecumenados de adultos, con una catequesis adecuada, a lo largo de unas etapas, con objeto de que el bautizado convertido ingrese consciente, activa y plenamente en la comunidad cristiana [17]. Esto exige que haya comunidades y que al mismo tiempo se sitúen en régimen evangelizador y catecumenal. Evidentemente nos puede ayudar la aplicación inteligente del *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos*, en el que encontramos reflexiones teológicas, criterios pastorales y materiales litúrgicos [18]. En el capítulo IV se dan sugerencias en orden a la «preparación para la confirmación y la eucaristía de los adultos bautizados en la primera infancia y que no han recibido catequesis», y en el V se inserta un «ritual de la iniciación de los niños en edad catequética».

En la actualidad apenas poseemos experiencias *iniciatorias* respecto a lo que se denomina «neocatecumenado» o período de «re-iniciación» cristiana de adultos que, después de ser bautizados, confirmados y eucaristizados en su niñez, abandonaron la vida cristiana (si es que alguna vez la ejercieron) y posteriormente, mediante una conversión, desean ingresar en una comunidad cristiana [19]. Los sacramentos de la re-iniciación (penitencia y eucaristía) deberían ser asumidos por estos nuevos convertidos de un modo gradual, siguiendo unas etapas adecuadas. De hecho, el neoca-

[16] *Mensaje al pueblo de Dios* (Sínodo de 1977 sobre la Catequesis), PPC, Madrid 1977, n. 8.

[17] Cf. D. Borobio, *Proyecto de iniciación cristiana*, Desclée, Bilbao 1980; J. Galiana, *El neocatecumenado parroquial*, Instituto Diocesano de Pastoral, Alicante 1978.

[18] Cf. P. Llabrés, *Celebración del neocatecumenado. A partir del «Ritual de la iniciación cristiana»*: «Phase» 20 (1980) 295-304.

[19] Cf. M. Gamo y A. Cañadas, *Catecumenado, pastoral de adultos*: «Pastoral Misionera» 3 (1976) 28-34; L. Maldonado, *¿Liturgia neo-catecumenal para los bautizados en proceso de re-descubrir la fe?*: «Phase» 11 (1971) 375-379; C. Floristán, *Necesidad del catecumenado*: «Pastoral Misionera» 9 (1973) 387-397; J. Burgaleta, *Reiniciación cristiana en una comunidad de Madrid*: «Misión Abierta» 65 (1972) 366-371; J. A. Vela, *Reiniciación cristiana*, Verbo Divino, Estella 1986.

tecumenado actual se convierte, en el mejor de los casos, en una catequesis de adultos, sin apenas tener en cuenta la pedagogía sacramental.

De acuerdo al modelo del catecumenado de adultos , el proceso de reiniciación deberá constar de unas determinadas etapas con sus correspondientes objetivos básicos. Recordemos que toda iniciación (y reiniciación) consta de un itinerario en el que se trata de aceptar la opción personal cristiana (fe, conversión, compromiso) y de franquear una entrada en la comunidad eclesial (liturgia sacramental, vida comunitaria, testimonio misionero). El proceso de reiniciación puede constar de las siguientes etapas:

- *El precatecumenado con bautizados neopaganos*
  (Suscitar la conversión a Cristo y al evangelio)

Los bautizados alejados de la vida cristiana son en muchas ocasiones «descreídos». Conservan una mala imagen de la Iglesia, junto a una valoración positiva del evangelio y de la persona de Jesús. El cristianismo no tiene para ellos ninguna novedad. Se muestran indiferentes a la proclamación verbal del kerigma o de la palabra. Juzgan con severidad, y a veces con injusticia, las intenciones de los curas, en cuanto forman parte del sistema eclesiástico, aunque muestran un gran respeto hacia los creyentes genuinos e incluso hacia la fe cristiana, secretamente añorada. Algunos sienten la necesidad de abandonar de una vez el escaso y falso cristianismo en el que se mueven, o de tomarlo en serio del todo.

La conversión de los nuevos paganos es difícil. De ordinario es conversión religiosa más que moral; no es salida del pecado, sino búsqueda de un sentido nuevo de la vida. Evidentemente exige un cambio de conciencia y de conducta. En algunos casos hay nostalgia de una cierta experiencia religiosa anterior. Parece fundamental la correspondencia entre esperanza cristiana y deseos humanos profundos, realidades a menudo separadas, puestas en oposición o tenidas ingenuamente como análogas o casi idénticas.

En cualquier caso, la nueva evangelización ha de tener en cuenta ciertas situaciones álgidas, como los momentos de crisis o de cambio de valores, la euforia de ciertas fiestas, el encuentro profundo con otras personas, el compromiso gratuito en favor de gente necesitada, etc. Recordemos algunas «semillas de la Palabra» (AG 11) o «preparaciones evangélicas» (LG 16) existentes hoy en el ansia de justicia, la manifestación de la verdad, la valoración de la coherencia, etc. En definitiva, «la acción evangelizadora, derivada de la aceptación del reino de Dios, incluye también la realización de este reino en el mundo, aunque sea de manera fragmentaria y deficiente» [20].

- *La catequesis con bautizados convertidos*
  (Madurar la fe y el compromiso)

Dada la importancia de la conversión personal, la catequesis neocatecumenal ha de ser misionera, inculturada, sistemática y progresiva. En primer lugar, por ser la catequesis un momento central «en el proceso de evangelización» (CT 18), debe ayudar a madurar la conversión y a educar la fe (CC 48-49). Aunque de suyo la catequesis supone la adhesión global al evangelio, «frecuentemente se dirige a hombres que, aunque pertenezcan a la Iglesia, nunca dieron, de hecho, una verdadera adhesión personal al mensaje de la revelación» (DCG 18) [21].

En segundo lugar, la catequesis ha de ser *inculturada*, precisamente porque es con *adultos*, personas responsables en los ámbitos personales, familiares, laborales y sociales. Sin adultos, no hay vida cristiana, como tampoco la hay sin adultos creyentes. Adulto es quien puede identificarse y conocerse a sí mismo (conciencia), sabe romper dependencias y se conduce con criterios propios (libertad), es responsable de otros y engendra vida (amor), mide distancias y establece jerarquía de valores (pensamiento), transforma la realidad (trabajo y compromiso político) y se adapta a lo real de la existencia (socialidad). Un adulto se pregunta

[20] Conferencia Episcopal Española, *Testigos del Dios vivo*, Edice, Madrid 1985, n. 53.

[21] Cf. J. A. Vela, *Catequesis evangelizadora*, Indo-American Press Service, Bogotá 1976; A. Cañizares, *La catequesis misionera, una exigencia de la evangelización en España, hoy*, en *Evangelización y hombre de hoy. Congreso*, Edice, Madrid 1986, 261-266.

por el sentido de la vida: sabe analizar, juzgar y obrar. Rebasa la relación intimista *yo-tú* para llegar a la dinámica social *yo-pueblo* o *yo-hermanos*.

En tercer lugar, la catequesis ha de ser *sistemática*, a saber, global y completa, unitaria y orgánica [22]. La educación de la fe ha de ayudar a que se descubran las múltiples dimensiones que tiene la fe y las perspectivas de fe que posee la vida.

Por último, la catequesis neocatecumenal ha de ser *progresiva*. Todo catecumenado o proceso de iniciación requiere una determinada duración. De este modo se da tiempo a purificar las motivaciones, madurar las opciones, afianzar la visión cristiana de la vida y acrecentar la comunión fraternal.

- *La liturgia con creyentes catequizados*
  (Fomentar la participación
  en la comunidad)

En todo proceso de iniciación, la Iglesia es objeto de catequesis y de edificación. De una parte, se requiere una comunidad o grupo de cristianos que llevan a cabo el proceso de reiniciación. De otra, es necesario desarrollar una conciencia eclesial comunitaria entre los catecúmenos para que se incorporen sacramentalmente al cuerpo de Cristo en la asamblea.

Tradicionalmente, tres son los momentos celebrativos de la iniciación susceptibles de ser hoy actualizados: la entrada en el catecumenado, la decisión de querer ser cristiano con todas sus exigencias al comienzo de la cuaresma, y la participación sacramental en la vigilia pascual.

En primer lugar, la entrada en el catecumenado. El final del precatecumenado desemboca en la aceptación de la catequesis en comunidad. Este momento puede señalarse con un encuentro especial o una celebración de la palabra. Los neoconvertidos manifiestan, ante la comunidad creyente reunida, su deseo de reingresar en la Iglesia y de ser cristianos convencidos y practicantes. Para exteriorizar la conversión, como don de Dios y quehacer del creyente, cabe la manifestación apropiada de un compromiso (incluye unas renuncias del pasado) y una profesión de fe (comprende unas esperanzas de futuro). El gesto más tradicional del comienzo en el catecumenado es la señal de la cruz, que se puede complementar con la entrada en la comunidad y la aceptación por medio de un aplauso o un abrazo, junto a la donación de una Biblia. Preside el responsable real del catecumenado. Están presentes y toman parte activa los padrinos y los catequistas si los hubiere.

En segundo lugar, otro momento celebrativo importante es el comienzo del retiro cuaresmal. De nuevo se reúne la comunidad para verificar la decisión final de los propios catecúmenos respecto de su regeneración sacramental. Los catequistas presentan los candidatos a la comunidad, quienes manifiestan su decisión de reingresar sacramentalmente en la comunidad. Un gesto posible para esta celebración es la imposición de la ceniza como signo de conversión.

Finalmente, el tercer momento decisivo es el de la celebración sacramental en la vigilia pascual. Los sacramentos centrales de la iniciación son el bautismo y la eucaristía. La confirmación es también sacramento de iniciación, pero aisladamente considerada es accesoria. Su lugar tradicional se encuentra entre los otros dos sacramentos. Al no poseer los teólogos suficiente consenso sobre la confirmación, su práctica pastoral es enormemente oscilante. Mientras el bautismo se celebre con infantes y la primera comunión con niños, la confirmación puede intentar resolver la distorsión de los dos primeros sacramentos. Esto se lleva a cabo en algunos catecumenados juveniles de confirmación. Los sacramentos de la reiniciación son la penitencia y la eucaristía. El lugar tradicional de la penitencia es el jueves santo. En ese día, o en la víspera, cabe celebrar comunitariamente la reconciliación con los neocatecúmenos y con todos los fieles. La eucaristía pascual podría ser para los bautizados que terminan su proceso de reiniciación una comunión «solemne». En cualquier caso, es necesario tomar en serio el triduo pascual como retiro último e intenso de catecúmenos y fieles que celebran comunitariamente la pasión del Señor, es decir, su muerte y resurrección.

[22] Secretariados de Catequesis de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria, *Cristianos adultos. Un proceso catequético de estilo catecumenal*, Bilbao 1987.

4

La identidad cristiana

La pregunta por la especificidad de la fe, la singularidad de lo cristiano o la identidad de los creyentes se ha convertido posconciliarmente en una cuestión acuciante e incluso angustiosa. ¿Qué añade la fe, si es que añade algo? ¿En qué consiste su aportación? ¿Para qué sirve? ¿En qué se diferencia un cristiano de uno que no lo es? «Si fuera cierto –afirma R. Marlé– que la fe cristiana no tiene ya, para presentar al mundo, nada original que la especifique, no nos quedaría más remedio que declararla muerta» [1]. No olvidemos que, previa a las preguntas anteriores, late la cuestión básica de la identidad de la persona o del hombre, de un grupo humano cualquiera o de un pueblo concreto.

La cuestión de la identidad cristiana está en estrecha relación con el proceso de identificación del convertido con la Iglesia mediante el catecumenado y los sacramentos de la iniciación. Ciertamente, en todo proceso de identificación hay instituciones mediadoras [2], como la familia, la escuela y el catecumenado, que realizan la pertenencia a la Iglesia de diversas maneras y mediante aproximaciones parciales [3]. En el fondo de toda identificación cristiana late el problema profundo de la identidad del cristianismo.

1. El concepto de identidad y de identificación

«La identificación –afirma Th. de Saussure– es un término cuya ambigüedad refleja ya sumariamente el movimiento de vaivén por el que el sujeto se construye en sus relaciones con los demás» [4], especialmente a través de la *acomodación* y de la *asimilación*. El término *identidad* procede del latín *idem*, que significa «el mismo» o «lo mismo»; de ahí que equivalga a mismidad. «La identidad o mismidad –afirma J. Rof Carballo– tiene que ver con la *continuidad del carácter personal* a lo largo del tiempo, por tanto con la sensación de ser uno mismo, siempre el mismo, desde la infancia hasta

[1] R. Marlé, *La singularidad cristiana*, Mensajero, Bilbao 1971, 9.

[2] Cf. D. Hameline, *Identité psychosociale et institution*: «Lumière et Vie» 116 (1974) 31-41.

[3] Cf. mi artículo *Pertenencia a la Iglesia y catecumenado*: «Phase» 11 (1971) 349-360.

[4] Th. de Saussure, *El proceso de autoedificación*: «Concilium» 216 (1988) 164.

la vejez» [5]. La identidad del yo, viene a decir E. H. Erikson, es lo que nos permite experimentarnos a nosotros mismos como una «continuidad», como algo que persiste «lo mismo» a través del tiempo. Lograr la identidad es madurar, ser adulto [6]. En definitiva equivale a la continuidad de uno mismo, sometida a dos impulsos: de continuidad y de cambio. De una parte, todo hombre necesita tener una cierta conciencia de identidad. «Pero esa identidad –escribe P. Bühler– es al mismo tiempo una dimensión sumamente frágil, abierta, y por ello mismo está expuesta a riesgos. El hombre puede perder en las revueltas de su vida cotidiana su identidad, y, aunque no llegue a perderla, jamás puede considerarla adquirida de una vez por todas» [7].

En la identidad entran muchos aspectos: lo que uno ha sido y es, lo que piensan los demás que uno es y lo que se pretende ser. Por estas razones, es fundamental el cuidado de la identidad en las crisis de crecimiento de la juventud. «Nuestra civilización –afirma J. Rof Carballo– carece de los *ritos de iniciación* que otras sociedades han empleado, en diversas épocas de la historia, para preparar la transición de la adolescencia a la edad madura» [8]. La ausencia de iniciación produce en la juventud una crisis de identidad o «huida en una identidad negativa» (Erikson), es decir, «la adopción vengativa del ideal contrario al que se quiera o se debiera profesar» [9]; se produce un peligroso «desarraigo». Por el contrario, todo proceso adecuado de iniciación contribuye a remodelar la identidad.

J. Rof Carballo llega a la conclusión de que «la piedra angular de la personalidad es la confianza básica», que, a su vez, es, según E. H. Erikson, el núcleo en torno al cual se desarrolla el «proceso de identidad» [10]. Cuando se produce un sentido defectuoso de la identidad, se manifiesta un «sentimiento de vacío, de estar perdido, de futilidad, de falta de vida, de aceptación de todo lo que se ofrece, sin resistencia» [11]. Pero aunque la identidad domina toda la psicología, no es asunto meramente psicológico. La identidad es concepto clave en multitud de facetas personales y sociales.

2. Dificultades de la identidad cristiana

a) Diversidad de planteamientos de la identidad cristiana

Algunos cristianos aplazan la cuestión de la identidad cristiana porque la creen insignificante frente a los problemas reales de la sociedad. Otros la debaten sin cesar porque pertenecen al grupo de los perplejos en estado continuo de búsqueda sin arribada positiva a ninguna conclusión seria. Hay quienes la solucionan por la vía de las afirmaciones teológicas neokerigmáticas. Algunos la consideran desde la dimensión ética de los compromisos. Otros la intuyen a partir del lenguaje psicológico de las motivaciones. Finalmente, hay quienes la resuelven por los caminos simbólicos de los sentidos y significaciones, siempre en referencia a la persona, obra y causa de Jesús de Nazaret, el Cristo.

A. Fierro sugiere tres modelos fundamentales de identidad: el *lógico* , el *biográfico* y el *estructural* [12]. De acuerdo al principio *lógico* de identidad, el cristianismo es siempre idéntico a sí mismo; es inmutable e invariable; viene caracterizado por un conjunto de dogmas, sacramentos y mandamientos (es algo fijo y distinto: una esencia). Según el criterio *biográfico*, la identidad es lo que permanece

[5] J. Rof Carballo, *Violencia y ternura*, Prensa Española, Madrid 1969, 232.

[6] Cf. E. H. Erikson, *Infancia y sociedad*, Hormé-Paidos, Buenos Aires 1956.

[7] P. Bühler, *La identidad cristiana. Entre objetividad y subjetividad*: «Concilium» 216 (1988) 181.

[8] J. Rof Carballo, *Urdimbre afectiva y enfermedad*, Labor, Barcelona 1961, 418.

[9] J. Rof Carballo, *Urdimbre afectiva*, op. cit., 419.

[10] J. Rof Carballo, *Rebelión y futuro*, Taurus, Madrid 1970, 137.

[11] J. Rof Carballo, *Rebelión....* op. cit., 138.

[12] A. Fierro, *La identidad cristiana. Modelos de planteamiento y de respuesta*, en Lumière et Vie, *Identidad cristiana*, Verbo Divino, Estella 1976, 9-32.

a través de cambios y de etapas. En este sentido, el cristianismo no se caracteriza tanto por sus caracteres inmutables e invariables cuanto por su fidelidad a una historia (es algo vivo y dialéctico: un proceso). Por último, el planteamiento *estructural* indica una identidad a través de unas ciertas señas. En el caso del cristianismo, se identifica a través de unas notas o rasgos, de tipo histórico o genético, que lo hacen diferente a otras religiones o humanismos (es algo propio con caracteres comunes: una relación).

Naturalmente, la identidad del cristianismo se puede plantear históricamente a través del tiempo, en relación a su tradición; socialmente, en el universo del mundo, respecto de otras magnitudes equivalentes; y personalmente, en la conciencia de cada cristiano, como autoidentificación del creyente. Todo esto cabe plantearlo de diferentes modos: cómo realmente *es* el cristianismo y cómo *debiera ser*; cómo se ven o se identifican los mismos cristianos y cómo son vistos o identificados por los no cristianos [13].

A la hora de responder al problema de la identidad cristiana, hay una coincidencia lógica entre los teólogos. Lo resume H. Küng de esta manera: «Según el testimonio de los orígenes y de toda la tradición, lo peculiar del cristianismo es ese *mismo Jesús* al que en las lenguas antiguas y modernas se llama *Cristo*» [14]. Y añade a continuación que «lo particular, lo propio y primigenio del cristianismo es considerar a este Jesús como últimamente decisivo, determinante y normativo en todas sus distintas dimensiones» [15]. En resumen, ser cristiano –afirma I. Chareire– «es identificar a Jesús de Nazaret con el Mesías anunciado por los profetas y esperado por el pueblo judío. Este reconocimiento se lleva a cabo a través de la experiencia del Resucitado, acontecimiento transmitido por la tradición a través de la **comunidad** cristiana y a la vez aventura personal» [16].

En cualquier caso, el problema de la **identidad** del cristianismo o de lo cristiano es importante en la práctica pastoral para iniciarse a la vida cristiana y para vivirla teologalmente; en teología, para examinar el núcleo de la fe, y en exégesis para discernir la contextura del evangelio y la figura de Jesús.

b) Razones de la crisis de la identidad cristiana

La singularidad de la fe cristiana, es decir, lo que representa o aporta –piensa R. Marlé– «parece estar cada vez más en tela de juicio» [17]. «Hoy –afirma J. B. Metz– cuando precisamente los hombres toman cada vez más conciencia de humanidad –no sólo en teoría, sino en procesos históricos reales–, parece que el cristianismo ha entrado en una crisis histórica de identidad de proporciones alarmantes» [18]. Los cristianos nos hallamos en busca de identidad, tanto en el plano personal como en el social. «Todo induce a creer que, bajo el efecto de la secularización, de la crítica a la religión y de la creciente indiferencia religiosa, los creyentes han perdido las referencias de identificación de que tradicionalmente disponían» [19]. Hoy se plantea el problema de la identidad cristiana de una manera más viva que en otras épocas por dos grandes razones, una cultural y otra eclesial [20]

– Por el *pluralismo religioso, moral e ideológico* propio de la modernidad, caracterizado como oferta de diversos sistemas de valores, entre los cuales está presente la increencia bajo distintas denominaciones. Por otra parte, no es fácil discernir los valores actuales y catalogarlos según sus proceden-

[13] Cf. *La identidad cristiana*: «Concilium» 216 (1988); *Hacia una superación de la crisis de identidad cristiana*: «Sal Terrae» 66 (1978/6).

[14] H. Küng, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977, 150.

[15] Para conocer la discutida cuestión de la «esencia del cristianismo», ver la obra de H. Wagenhammer, *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschitliche Untersuchung*, Maguncia 1973.

[16] I. Chareire, *La función de Cristo y del Espíritu en el proceso de identificación*: «Concilium» 216 (1988) 265.

[17] R. Marlé, *La singularidad..*, op. cit., 9.

[18] J. B. Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979, 164.

[19] P. Bühler, *La identidad cristiana*, op. cit., 183.

[20] A. Fierro, *La identidad cristiana*, op. cit., 19.

cias, ya que se entremezclan o se amalgaman, además de aparecer como contradictorios. En cambio, en una sociedad globalmente cristiana y culturalmente unitaria no tenía razón de ser la pregunta por la identidad cristiana. J. B. Metz señala como primera causa de la crisis de identidad cristiana «la *discontinuidad histórica* entre cristianismo y época moderna» [21].

– Por la *crisis del sistema eclesial heredado*, propio de la Iglesia en una sociedad cerrada, que mantenía su identificación como bloque homogéneo y campacto de creencias, comportamientos y prácticas, todo ello definido por una ortodoxia (recta creencia) y una ortopraxis (recta conducta). La pertenencia a la Iglesia, sin fisuras, equivalía a una identificación. «El cristianismo aparecía –afirma A. Fierro– como inequívocamente identificable (en el sentido de la identidad estructural), como sujeto histórico permanente a través de los tiempos (en identidad biográfica) y hasta con capacidad de satisfacer en sus realizaciones de épocas y lugares distintos un modelo lógico de perfecta identidad consigo mismo» [22]. Al aparecer un cierto pluralismo en la teología, relativizarse el poder jerárquico, interpretarse de diferente modo la ortopraxis y desentrañar con nuevas claves las adherencias culturales que posee la confesión de fe, es lógico que el sistema eclesial de identificación no sea tan simple y unitario como antaño. J. B. Metz señala como segunda causa «la casi imperceptible *atrofia de la conciencia religiosa en general*, de la progresiva disminución del sentido de identidad religiosa en extensas capas de la población» [23].

c) *Identificaciones cristianas inadecuadas*

El cristianismo ha sido identificado con muchas cosas, terribles unas veces (la cruzada), algunas superficiales (abstinencia de carne) y preocupantes otras (la cultura europea cristiana). Básicamente se puede falsificar la identidad cristiana –opina J. I. González Faus– por uno de los dos extremos: «porque el evangelio no sea –como lo definió Jesús– *buena noticia para los pobres*, o porque sea para los pobres una pretendida buena noticia *distinta* de la de Jesús» [24]. También «se puede falsear la identidad cristiana no sólo por excluir algunos *contenidos* (como el pecado o la resurrección de Jesús), sino también por excluir algunas *dimensiones*», como por ejemplo la labor crítica de la razón, la dimensión personalista del hombre y la dimensión gratuita de la existencia [25].

3. Exigencias de la identidad cristiana

a) *Es identidad a partir de Cristo en su seguimiento*

Teologías de la fe y cristologías actuales entienden la identidad cristiana como *seguimiento de Jesús* [26]. Asi lo formuló D. Bonhoeffer hace medio siglo [27] y así lo entienden hoy teólogos europeos tan diferentes como H. Urs von Balthasar, J. B. Metz, M. Hengel y J. M. Castillo [28], o teólogos latinoamericanos como L. Boff, I. Ellacuría y J. Sobrino [29]. «El seguimiento de Jesús se convierte entonces –afirma J. Sobrino– en la fórmula breve del cristia-

[21] J. B. Metz, *La fe...*, op. cit., 165.

[22] A. Fierro, *La identidad cristiana*, op. cit., 23.

[23] J. B. Metz, *La fe....* op. cit., 165.

[24] J. I. González Faus, *Cómo delimitar la pregunta por la identidad cristiana*: «Noticias Obreras», n. 764 (1979) 29-31 y en id., *Este es el hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*, Sal Terrae, Santander 1980, 13.

[25] Ibid., 18.

[26] Cf. S. Galilea, *El seguimiento de Cristo*, Madrid 1979; J. Lois, *¿Qué significa ser cristiano como seguidor de Jesús?*, Fundación Santa María, Madrid 1982; V. Codina, *Seguir a Jesús hoy. De la modernidad a la solidaridad*, Sígueme, Salamanca 1988, especialmente *La vida religiosa como seguimiento de Cristo*, 209-232.

[27] Cf. D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, Munich 1971.

[28] Cf. H. Urs von Balthasar, *El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento*, en *Seguir a Jesús en medio de este mundo*, Bilbao 1980; J. B. Metz, *Las órdenes religiosas. Su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo*, Barcelona 1978; M. Hengel, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1981; J. M. Castillo, *El seguimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1986.

[29] Cf. J. Sobrino, *Seguimiento*, en CFP, 936-943.

nismo, porque enuncia la recuperación de Jesús y el modo de recuperarlo; tiene la virtualidad de resumir la totalidad de la vida cristiana y de evocarla desde lo concreto; tiene el carácter de norma y también de ánimo a su realización» [30].

Para comprender la identidad cristiana como seguimiento de Cristo, es necesario descubrir a Jesús de Nazaret en la historia concreta humana mediante la encarnación, a partir de lo que practicó y manifestó, con las consecuencias que se derivan de su muerte o de la cruz, con el destino final de la resurrección [31]. Ahora bien, la fe en Jesús presupone o entraña creer como creyó Jesús, afiliado enteramente al Padre, a quien lo descubre y con quien se identifica desde su entrega a la realización del reino, categoría central de su praxis y de su predicación. Consecuencia de esta praxis es el hecho básico del *seguimiento*. Creer en Jesús es, nada más ni nada menos, seguirle [32].

b) La fe debe ser vivida y celebrada

Hoy no es fácil comunicar, transmitir o proponer la fe, pero no es imposible. Casi de repente, o al menos en unos pocos años, descubrimos una actitud generalizada de increencia. No creer no es una especie de debilidad moral. Por otra parte, el hombre se siente más libre y más crítico con lo religioso. Afortunadamente han cedido las presiones sociales de la práctica religiosa.

Hay sin embargo una cara positiva manifiesta en la vida de muchos creyentes actuales, testigos del evangelio de Jesús y del Jesús de Dios en los conflictos y luchas sociales. Son los que viven en cercanía lo que creen, los que comparten en profundidad lo que son, porque en definitiva son nuevos hombres que anticipan con sus vidas los signos del reino.

De una parte, ya es hora de que nos alejemos de una actitud vergonzante respecto de la fe. De otra, hay pruebas suficientes en todos los campos de lucha transformadora para convencernos de que la fe no es una alienación, un ensueño o un espejismo: es un dinamismo evangélico y profético que se enraíza en el suelo más profundo de las convicciones, cuando se traduce históricamente en el seguimiento de Jesús y recibe su fundamento del mismo Dios.

Además, en la vida humana hay siempre unos momentos que sirven para tomar conciencia y caer en cuenta. En esos momentos nos restauramos, nos recreamos. Son momentos significativos, por no decir celebrativos o festivos. Lo mismo ocurre o debe ocurrir en la vida cristiana. Por supuesto, la primacía de la fe es vital para el cristiano, entendida la fe como conversión, obra de Dios al mismo tiempo que tarea del hombre. Precisamente porque la fe es conversión y praxis, exige que se profese en tales condiciones que el acto sea un tránsito de Jesucristo a través de gestos humanos. En determinados momentos, estas mediaciones son sacramentales. No hay fe sin celebración de la fe. La celebración es el lugar primordial donde se reconoce la fe. La fe no se verifica sola y exclusivamente en la praxis, sino en la celebración de los hechos históricos, puesto que ahí se reconoce el don máximo de Dios, que es Jesucristo. La praxis y la celebración no son, sin embargo, dos modos diferentes de verificar la fe, sino dos caras complementarias de un único obrar humano y cristiano. La fe vivida es una exigencia de la fe celebrada, y la fe celebrada, una fuente gratuita de la fe vivida.

c) El cristianismo es evangélico y sacramental

El cristianismo ha sido interpretado y previsiblemente lo será de diversas maneras. Me detengo aquí en dos concepciones que en unas ocasiones se complementan y en otras se excluyen [33]. Unos

[30] Ibid., 937.

[31] Cf. Ch. Perrot, *Jesús y la historia*, Cristiandad, Madrid 1982.

[32] Cf. H. Linard de Guertechin, *Suivre Jésus est-ce l'imiter? Approche psychologique de l'identification au Christ*: «Revue Théologique de Louvain» 15 (1984) 5-27.

[33] Cf. C. Floristán, *Fe comprometida y celebración sacramental*: «Pastoral Misionera» 12 (1976) 662-669.

destacan el *cristianismo evangélico* (fe verificada conforme a la praxis de Jesús y a la praxis de la liberación actual) y otros hacen hincapié en el *cristianismo sacramental* (fe atestiguada en el misterio sacramental cristiano) [34].

Para los primeros, el hombre es esencialmente acción; la Iglesia, un colectivo profético; Jesús, el hombre pleno para los demás; Dios, una llamada a instaurar su reino; la conversión, un cambio radical; la fe, praxis de liberación; la caridad, acción política revolucionaria, y la esperanza, punto de arranque para la transformación del mundo. Para los segundos, el hombre es gratuidad; la Iglesia, signo de salvación; Jesús, el protosacramento del Padre; Dios, caridad derramada; la conversión, un descubrimiento de la realidad escondida de Dios; la fe, pleno sentido de la vida; la caridad, amor personal que se da y se recibe, y la esperanza, una confianza en las promesas de Dios.

Estas dos maneras de interpretar el hecho cristiano se han enriquecido recientemente a causa de una revaloración de la naturaleza evangélica del cristianismo y del impacto que sobre la fe y el sacramento ejerce el ámbito de lo político. Si todo tiene una dimensión política, no es menos cierto que todo está imbuido de un horizonte simbólico sacramental.

No obstante, recordemos el contraste entre la importancia que el evangelio entero da a la fe como opción fundamental y el relieve que la Iglesia institucional da a los sacramentos. No es extraño que se produzcan de vez en cuando tensiones entre los *evangélicos* (condenados casi siempre como «herejes») y los *sacramentalistas* (considerados habitualmente como «ortodoxos»). Desde la Reforma al posconcilio, por no remontarnos al tiempo de las cartas pastorales paulinas, abundan los ejemplos.

[34] Cf. H. Denis, *Sacramentos para los hombres*, Narcea, Madrid 1979.

4. Constitutivos de la identidad cristiana

a) Cristiano es quien cree en Jesucristo (Especificidad dogmática)

Un primer modelo de especificar lo cristiano discurre por la vía de las *creencias*. La identidad del cristiano viene dada, afirma O. González de Cardedal, desde un triple punto de vista objetivo: «el reconocimiento de Dios como Padre», «la confesión de Jesús de Nazaret» y «la experiencia del Espíritu de Jesús» [35]. Este modelo corresponde a la *ortodoxia doctrinal*. De ordinario, las Iglesias definen lo específico cristiano con arreglo a este modelo. Básicamente consiste en una pertenencia eclesial, en la adhesión al cuerpo de doctrina cristiana y en un tipo de comportamiento moral.

Recordemos que «al comienzo de la era moderna –nos dice Cl. Geffré– la Iglesia se entendía a sí misma como una sociedad exclusiva según el modelo de una ideología unitaria. La teología dogmática de tipo monolítico era coherente con su actitud defensiva hacia la sociedad moderna» [36]. El cristianismo se especificaba prácticamente por la autoridad religiosa. Este sistema se resquebrajó al ser introducidos en la teología los métodos históricos y al aceptar la Iglesia el diálogo con un mundo pluralista.

En el cristianismo o en la práctica de Jesús hay una cara de la fe que no se puede obviar: es la fe como «verdad» o como «luz del mundo» (Jn 8, 12). El lenguaje de la fe no puede reducirse únicamente a un lenguaje de acción o de praxis; ha de ser un lenguaje de aserción, de afirmación y de interpretación. Hay un contenido del acto de fe, que es el *Credo*. Jesús une la salvación con la afirmación de Dios. El hombre no se reduce a acción, ni la vida es mera praxis de transformación. El hombre como apertura que se transciende a sí mismo o como

[35] O. González de Cardedal, *La identidad cristiana: ¿quién es un cristiano?*, en *Cambios históricos e identidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 1978, 99-100.

[36] Cl. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Cristiandad, Madrid 1984, 76.

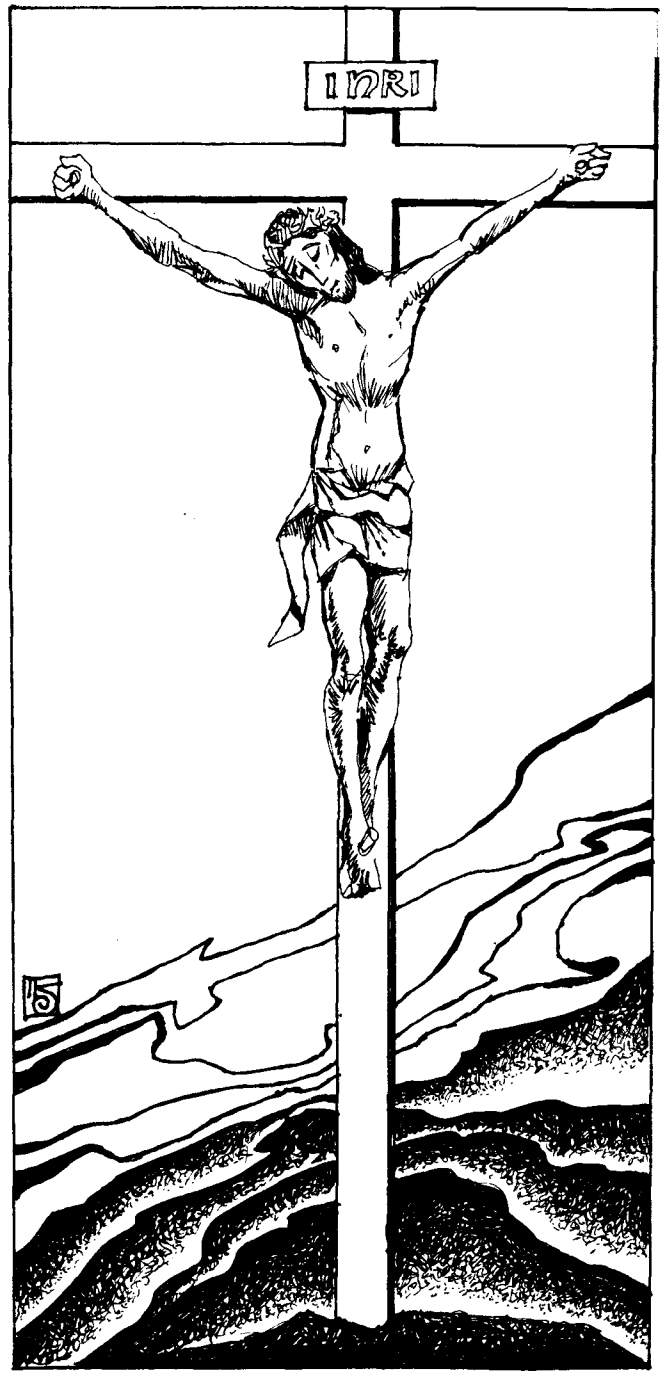
apertura infinita nos abre un horizonte definitivo para la misma liberación.

Si la relación de Jesús es la de la confianza, haciéndose en la historia Hijo de Dios, la relación de los creyentes con este Jesús, que es totalmente de Dios, ha de ser de naturaleza análoga. Esto es lo que intenta expresar la fe.

b) Cristiano es quien se compromete por el reino de Dios (Especificidad evangélica)

El segundo modelo es el de la *autenticidad* o de la esencia del evangelio a través de los rasgos característicos del vivir y del actuar cristianos. P. de Locht señala que «el mensaje revelado, que culmina en la práctica de la doctrina de Cristo, demuestra que el servicio a Dios y el servicio a nuestros hermanos están totalmente imbricados» [37]. Según este modelo, «lo auténtico cristiano –escribe A. Fierro– será la fe pascual, el ser para los otros, la vivencia indisoluble de amor a Dios y al prójimo, la praxis de liberación, la esperanza escatológica» [38]. Este modelo corresponde a la moral o a la ética. Se plantea aquí la cuestión de la especificidad de la ética cristiana [39]. Según M. Vidal, la especificidad del ethos cristiano se deriva de «la referencia a Jesús de Nazaret en cuanto que en él se hace presente y operante la fuerza crítico-profética del Absoluto» [40].

Según este modelo, cristiano es el creyente que intenta eficazmente pertenecer al reino de Dios, calificado bíblicamente como pueblo universal en estado de justicia, no entendida ésta como reparto a cada uno de lo suyo según la ley, sino como defensa de quienes están al margen de la ley, dentro de una neta opción por los pobres y marginados. Los problemas centrales del reino de Dios no son los de



[37] P. de Locht, *Comportamiento ético e identidad cristiana*: «Concilium» 216 (1988) 287.

[38] A. Fierro, *La identidad cristiana*, op. cit., 25.

[39] Cf. M. Vidal, *Especificidad de la ética cristiana*, en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Suplemento de la tercera edición, Paulinas, Madrid 1978, 1320-1329.

[40] Ibid., 1325.

la Iglesia institucional, sino los de los hombres y los de la sociedad. Todo un giro se impone a la actual Iglesia, al pretender ser nada menos que signo o sacramento de salvación del mundo.

Con todo, «la especificidad cristiana –afirma A. Dumas– no se sitúa en el plano de una diferencia de valores en el plano del derecho natural o de la moral laica. La especificidad está en que aquí los valores no son un ideal nunca alcanzado, sino un fundamento ya realizado» [41]. Jesucristo es el que especifica la moral de la fe y el cristianismo.

c) *Cristiano es quien celebra la liturgia cristiana (Especificidad sacramental)*

El tercer modelo de especificar lo cristiano se centra en lo que tradicionalmente se ha llamado *celebración cristiana*. Cristiano es el bautizado que come un bocado (del pan, cuerpo de Cristo) y bebe un trago (de la copa, sangre de Cristo) en el nombre del Señor. Este modelo corresponde a la intelección del cristianismo como universo simbólico [42].

La liturgia no sólo exige un ritmo temporal, sino unas condiciones que favorezcan el hecho mismo de lo que es una celebración: sopesar libre, responsable y gratuitamente el valor profundo de la existencia en un sentido grupal y colectivo de comunión popular. La celebración es una acción comunitaria del orden simbólico que pretende adherir pensamientos, voluntades y afectos de los participantes al sentido profundo de la fiesta, en cuyo interior se difuminan las fronteras de lo habitual y de lo extraordinario, de lo racional y transracional, de lo sagrado y lo profano. Para que la celebración tenga un sentido cristiano, es necesario reconocer la iniciativa y presencia del Dios de Jesucristo como Dios cristiano, mediante palabras eficientes y gestos comprometedores que signifiquen la liberación salvadora.

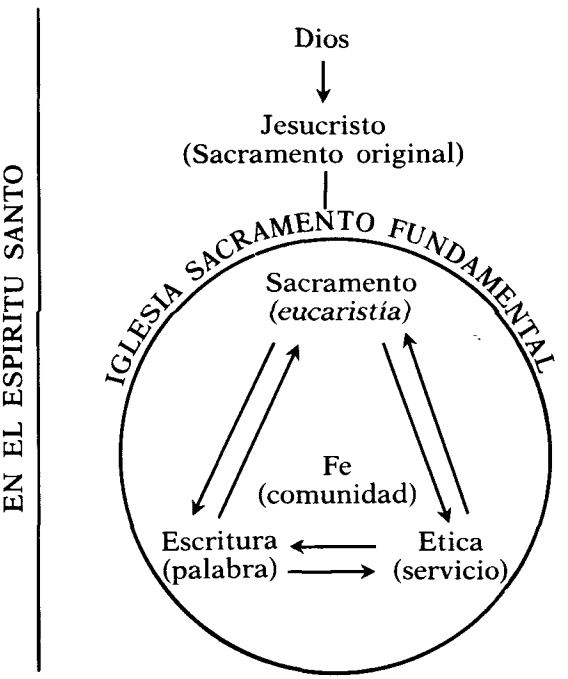
[41] H. Dumas, *Competencias técnicas y especificidad cristiana*, en *Iniciación a la práctica de la teología*, vol. IV, Cristiandad, Madrid 1985, 67.

[42] Cf. G. Ferraro, *I sacramenti e l'identità cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 1986.

5. Estructura de la identidad cristiana

El cristianismo puede ser especificado por cuatro elementos esenciales: la comunidad de creyentes, la palabra de Dios, la eucaristía como plegaria de la Iglesia y el ministerio o servicio en la caridad de Cristo. El centro es la comunidad cristiana que se constituye por los otros tres elementos en recíproca conexión. Así, la Escritura es proclamada *como palabra de Dios en la celebración* y se convierte en ágape por el compromiso o la misión (evangelizadora y liberadora). La celebración sacramental es memorial de la Escritura y presencia actualizadora del amor de Dios en Cristo por el Espíritu. La ética cristiana es la ética humana de servicio al otro, cuyo modelo es Jesús de Nazaret, como nos lo revela la Escritura. Podemos esquematizar el modelo del siguiente modo [43]:

MODELO DE IDENTIDAD CRISTIANA



[43] Cf. L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentel de l'existence chrétienne*, Cerf, París 1987, 176.

El polo de la *Escritura* incluye lo que tradicionalmente se ha denominado «inteligencia de la fe», es decir, la teología y la catequesis. Evidentemente no basta el «conocimiento» cristiano. Se requiere un «reconocimiento», de tipo simbólico y espiritual, para apropiarse del conocimiento. Esta función la realiza el polo del *Sacramento* o, si se prefiere, de la plegaria litúrgica. El tercer polo es la *Etica*, que incluye la acción de los cristianos en el mundo dentro de la acción humana a secas. «La estructura Escritura / Sacramento / Etica, afirma L.-M. Chauvet, aparece así homologable a una *estructura antropológica* más fundamental: conocimiento / reconocimiento / praxis» [44].

Evidentemente, la Iglesia –o la comunidad cristiana– no puede entenderse por sí misma, ya que está al servicio de otras dos realidades que la transcienden: 1) el *reino de Dios*, fin de la creación de Dios liberada de toda imperfección, penetrada de lo divino y realizada absolutamente; es la utopía realizada en el mundo (escatología). 2) El *mundo*, lugar de la realización histórica del reino; se encuentra en decadencia, está marcado por el pecado y necesita un proceso de liberación. «La Iglesia –afirma L. Boff– es aquella parte del mundo que, en la fuerza del Espíritu, ha acogido al reino de manera explícita en la persona de Jesucristo» [45]. Las dos grandes tentaciones de la identidad cristiana son, a partir de lo afirmado anteriormente, una Iglesia sin reino (el acento primero se pone en la fidelidad a la jerarquía) y un reino sin Iglesia (el acento se pone en el compromiso político). Para que la Iglesia sea lugar positivo de identificación, se necesitan, según Ch. Duquoc, cuatro exigencias: a) sea «un camino entre otros»; b) participe «en la discusión democrática»; c) tenga «voluntad comunitaria» y d) sea «testigo de esperanza» [46].

Finalmente, el cristianismo se deforma por reducción de los tres elementos sustantivos que posee la fe, arriba enunciados: la palabra de Dios (reducción a un *saber religioso*), la vida litúrgica (reducción a un *sacramentalismo*) y la ética evangélica (reducción a un *moralismo*) [47]. De ordinario se deforma un polo por su exageración, en detrimento de los otros dos.

---

[44] Ibid., 185

[45] L. Boff, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander 1982, 15.

[46] Ch. Duquoc, *Pertenencia eclesial e identidad cristiana*: «Concilium» 216 (1988) 297.

[47] Ibid., 176-194.

II

HISTORIA DEL CATECUMENADO

5

Iniciación cristiana en el Nuevo Testamento

1. Prefiguración de la iniciación cristiana en el judaísmo

a) La admisión de los prosélitos en la comunidad judía

En tiempos del nacimiento y primer desarrollo de la Iglesia, el pueblo judío aceptaba en su seno a no israelitas que renunciaban al politeísmo y deseaban formar parte del judaísmo con toda clase de derechos y deberes. Eran los «temerosos de Dios» o «prosélitos» (Hch 13, 43; 16, 14). El influjo judío entre los paganos fue notable en el s. I de nuestra era. Recordemos que había comunidades judías en toda la Diáspora, que propagaban la fe en el Dios único y hacían accesibles las Escrituras. Los paganos convertidos al judaísmo eran introducidos en la sinagoga mediante un rito. Según el Talmud de Babilonia, se discutió entre los años 90 y 130 la importancia decisiva de la circuncisión o del baño de los prosélitos. Hubo rabinos que equiparaban a un pagano, bautizado al modo prosélito, con un verdadero judío; ambos podían comer la pascua. De ordinario, el bautismo, como inmersión total, se daba a los ocho días de la circuncisión como signo de incorporación a la comunidad israelita y como perdón de los pecados o liberación de toda impureza pagana. Recordemos, con todo, que se trataba de un *autobautizo* (nunca fue así en el cristianismo), para *paganos* (no para judíos), y sin motivación *escatológica* (decisiva en el bautismo cristiano).

Por supuesto, no siempre eran puros los motivos de conversión. Había paganos que se hacían judíos por motivos financieros, a causa de un buen matrimonio, para lograr un empleo, agradar al amo, obtener beneficios de la caridad judía, o por miedo del poder del pueblo elegido. Flavio Josefo narra algunos casos.

Se explica el baño de los prosélitos en relación a las purificaciones rituales previstas por la ley judía. El ideal bíblico judío de la pureza era exigente, sobre todo cuando se trataba de introducir a un pagano impuro en el pueblo sacerdotal o nación santa (Ex 19, 6). Quizá este rito no tuvo en sus comienzos un sentido completo de iniciación, como lo tenía la circuncisión, pero poco a poco ganó prestigio frente a la misma circuncisión, prohibida en tiempos de Adriano. Por otra parte, el baño era rito posible con mujeres convertidas al judaísmo, no así la circuncisión; sin olvidar asimismo la conversión eventual al judaísmo de árabes anteriormente circuncidados. El bautismo de los prosélitos entrañaba la aceptación de la fe y de la ley judías [1].

[1] Cf. J. Delorme, *La pratique du baptême dans le judaisme*

Aunque la Biblia y el Talmud se alejaron mutuamente en muchos aspectos, hay una cierta semejanza en las nociones de alianza y de pueblo. Para participar en la alianza, se necesita una fe viva y unos ritos de entrada en la comunidad.

Para apreciar que la conversión del prosélito se fundaba en el amor de Dios y no en el interés humano, se imponían unas condiciones de admisión. En el s. II, los rabinos se oponían a una admisión incontrolada. Así se llegó a una codificación ritual, que desarrollaba la adhesión al judaísmo en tres momentos [2]:

– Había un *examen* o juicio ante una especie de tribunal de tres personas o testigos expertos que indagaban los motivos de la conversión. Se le advertía tres veces al candidato sobre los peligros de la persecución a los judíos (cf. Jos 24, 19-23). Al final del examen, venía la *admisión*.

– El admitido comenzaba un período de *instrucción* para conocer los mandamientos, la caridad, los castigos y el mundo futuro [3]. Esta catequesis duraba un cierto tiempo.

– Al final de la instrucción venían los *ritos*: circuncisión, baño y ofrecimiento de un sacrificio. El sacrificio despareció con el templo después del año 70. Los tres expertos de la admisión eran testigos de los ritos. Decisivo era el baño.

El baño de los prosélitos, cuyo ritual es del s. II, estaba en uso al comienzo de la era cristiana cuando empezó a estructurarse la Iglesia. No olvidemos que el proselitismo se extendió con la Diáspora después del período macabeo. El anuncio, conversión y entrada en la comunidad judía fueron obra de un pueblo vivo y creyente. Precisamente la comunidad cristiana vivió, entre los años 70 y 100, circunstancias parecidas al judaísmo, a causa de las leyes restrictivas imperiales y de la dispersión de los creyentes entre los paganos. Evidentemente, la comunidad judía evolucionó más lentamente que la cristiana.

b) La admisión en la secta judía de los esenios

Aunque tampoco es fácil conocer las influencias que las comunidades de Qumrán tuvieron en el cristianismo primitivo, es útil analizar el ritual que dichas comunidades empleaban con los candidatos a las mismas [4]. De hecho, muchos esenios se convirtieron al cristianismo después de la catástrofe del año 70. Probablemente, dada la vida retirada que tenían las comunidades de Qumrán, «el influjo de los esenios en la gran masa del judaísmo y en el cristianismo –piensa A. Díez Macho– no pudo ser más que periférico y lateral. Además, desaparecida la secta en tiempo de la guerra contra los romanos (66-70), su influjo en el cristianismo sólo pudo ejercerse desde entonces a través de esenios conversos» [5]. Lo cierto es que en la comunidad de Qumrán existía un conjunto de prácticas bautismales correspondientes a cada etapa de la iniciación de los novicios en las reglas de la comunidad. Los miembros de la comunidad se bañaban diariamente antes de la comida. Conocemos algunos textos que describen los ritos y quedan restos de algunas piscinas descubiertas en lugares que tenían instalaciones hidráulicas. Las comunidades de Qumrán nacieron de una ruptura radical contra el templo de Jerusalén y su sacerdocio, considerados impíos y pervertidos. Los esenios se consideraban el pequeño resto judío, en cuyo seno se cumplía el verdadero Israel.

---

contemporain des origines chrétiennes: «Lumière et Vie» 26 (1956) 21-60; K. Aland, *Zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, en *Neues Testament und Geschichte* (Mélanges O. Cullmann), Zurich 1972, 1-14.

[2] Cf. J. Thomas, *Les mouvements baptistes en Palestine et en Syrie*, Gembloux 1935; M. Dujarier, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise*, Cerf, Paris 1962, 69-171; id., *Breve historia del catecumenado*, Desclée, Bilbao 1986, 30-35.

[3] Cf. S. Légasse, *Baptême juif des prosélytes et baptême chrétien*: «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 77 (1976) 3-40.

[4] Cf. M. Jiménez y F. Bonhomme, *Los documentos de Qumran*, Cristiandad, Madrid 1976; J. Giblet, *L'initiation dans les communautés esséniques*, en J. Ries (ed.), *Les rites d'initiation* (Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 20-21 novembre 1984), Centre d'Histoire des Religions, Lovaina 1986, 397-412.

[5] A. Díez Macho, *El medio ambiente judío en el que nace el cristianismo*, en E. Schweizer y A. Díez Macho, *La Iglesia primitiva. Medio ambiente, organización y culto*, Sígueme, Salamanca 1974, 99.

A la luz de los escritos de Flavio Josefo y de los documentos encontrados en 1947 en las orillas del Mar Muerto, la iniciación a la comunidad esenia constaba de varios constitutivos y etapas [6]:

– El acto decisivo que debía desarrollarse durante toda la vida era la *conversión* o cambio radical de quien entraba en la vía justa. De una parte, entrañaba una toma de conciencia del mal cometido, y de otra suponía una iluminación divina. Era, pues, alejamiento del mundo pervertido (el de la mayoría de los israelitas) y entrada en la comunidad del desierto mediante una especie de *juramento* solemne.

– La entrada en la comunidad comenzaba por una especie de *postulantado*, equivalente a un año de probación después de la admisión. Constaba de una serie de etapas fijadas con rigor. Un responsable examinaba minuciosamente las aptitudes de los candidatos y su capacidad de vivir las reglas de la comunidad. De todo ello daba cuenta a la comunidad, la cual decidía aceptar o rechazar al candidato.

– Si el candidato era admitido, entraba en un *noviciado* de dos años, durante los cuales participaba en los baños, pero no en la comida comunitaria del mediodía. Terminaba este período con la admisión plena a la manera de vivir integralmente la ley de Moisés, tal como la interpretaban los discípulos del maestro de justicia. Este período de tipo catecumenal o monacal era tiempo de aprendizaje práctico de fe y de conocimiento de las reglas de la comunidad, que se observaban estrictamente. Para la admisión definitiva hacían falta pruebas.

«Hasta la mitad del s. II, el cristianismo, esparcido por toda la cuenca del Mediterráneo –afirma J. Daniélou– es de estructura judía» [7]. También debe señalarse, según la tesis de B. Reicke, el influjo ejercido por el judaísmo en las comunidades cristianas entre los años 49 y 70 [8] y el liderazgo que tuvo la comunidad de Jerusalén sobre el resto de las demás comunidades hasta el año 70, cuando se estructura el cristianismo. Con todo, el influjo de los ritos judíos sobre el cristianismo primitivo es discutido entre los investigadores [9]. Evidentemente, al nacer el cristianismo en un contexto religioso con baños rituales, e incluso con la participación de los primeros creyentes en ciertas prácticas judías (Hch 3 al 15), no es extraño que el bautismo cristiano tuviese prefiguraciones en los baños religiosos anteriores. En definitiva, el bautismo no es un rito nuevo –afirma G. Kretschmar– sino un «baño ritual recibido de la práctica judía, pero reformado por la persona de Cristo y su promesa» [10].

Naturalmente, las diferencias entre los baños judíos y el bautismo cristiano son mayores que las semejanzas. Con el bautismo se entra en el ámbito escatológico del reino que viene, no meramente en la esfera religiosa divina. Pero en cualquier caso, se observan ciertas similitudes. La entrada en el grupo religioso supone la presentación del candidato, así como unas pruebas de conocimiento y conducta hasta recabar la total admisión. De este modo se amplía la comunidad, cuya asamblea reunida juega siempre un papel decisivo.

2. El bautismo, gesto fundamental de la iniciación cristiana

a) *Del bautismo de Juan al bautismo de Jesús*

El origen de la práctica bautismal de los primeros cristianos procede del bautismo de Juan, no de

[6] Cf. A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto. Balance de veinticinco años de hallazgos y estudio*, Ed. Católica, Madrid 1971.

[7] J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Desclée, Tournai 1958, 19. Cita en A. Díez-Macho, op. cit., 90.

[8] Cf. B. Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, Uppsala 1951, 233-268.

[9] Cf. M. Simon y A. Benoît, *El judaísmo y el cristianismo antiguo*, Herder, Barcelona 1972; M. Simon, *Les premiers chrétiens. 1. Les rapports du christianisme naissant avec le judaisme*, Belarmin-Cerf, Montreal-París 1983.

[10] G. Kretschmar, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*: LMD 132 (1977) 30.

las lustraciones helenísticas o de los baños judíos [11]. Juan Bautista proclamó y practicó «un bautismo en señal de enmienda, para el perdón de los pecados» (Mc 1, 4; Lc 3, 3). Bautizarse, según el rito de Juan Bautista, equivale a «ser sumergido» o a morir; el bautismo o la inmersión –afirma J. Mateos– «se usaba en el judaísmo como símbolo de un cambio decisivo en la vida, tanto religiosa como civil» [12]. En el judaísmo, la inmersión de los prosélitos significaba el abandono de una vida pagana y la aceptación de un proceder judío; en el caso de Juan, el bautismo equivalía al arrepentimiento y enmienda, sepultando un pasado de injusticia mediante un cambio de vida y un compromiso de conducta enmendada.

Dentro de los movimientos bautismales judíos de aquellos tiempos, el bautismo de Juan es original: 1) Es inmersión única e irrepetible, no mera ablución reiterable. 2) Es recibido de otro, no es *autobautizo*, a diferencia del baño de los prosélitos y del practicado en las comunidades de Qumrán. 3) Dirigido al pueblo de Israel, exige «que cada uno se reconozca públicamente cómplice de la injusticia y exteriorice su ruptura con ella, comprometiéndose a rectificar su conducta» [13]. 4) Es gesto *profético* de conversión y de perdón, cuyo valor se debe a la fe que tiene el neófito en la palabra que recibe de Dios, a través de su servidor [14]. 5) Es un gesto *escatológico*, dado con vistas a la inminente venida del juicio de Dios. [15]. La conversión que proclama Juan, así como el perdón, son dones escatológicos de Dios, al mismo tiempo que exigencias a los hombres, lejos de todo carácter mágico-sacramental.

Jesús fue bautizado por Juan (Mc 1, 9), con una particularidad: no confesó sus pecados ni tuvo que enmendarse (Jn 1, 5), pero tomó conciencia de su misión respecto de la sociedad injusta existente para reformarla. Al mismo tiempo, Jesús se muestra de acuerdo con el programa de Juan: ruptura con la injusticia y compromiso de edificar una sociedad nueva, a costa incluso de la propia vida. El bautismo de Juan se refiere a un pasado; el de Jesús, a un futuro, a saber, a una liberación de los hombres de toda opresión. Por eso la muerte de Jesús se llamará «bautismo» (Jn 10, 38s).

Después de su bautismo, Jesús bautiza (Jn 3, 24) y hace bautizar a sus discípulos (Jn 4, 1) para mostrarse de acuerdo con el movimiento reformador de Juan Bautista, pero pronto abandona esta práctica, dado su carácter preparatorio. En realidad, estos textos, piensa G. Lohfink, indican la superioridad de Jesús sobre Juan Bautista. Los sinópticos no describen ninguna práctica bautismal hecha por Jesús. Incluso cuando el Jesús prepascual envía a sus discípulos en misión (Mc 6, 7-13; Mt 10, 1.5-15; Lc 9, 1-6)), no les da el encargo de bautizar [16].

Después del encarcelamiento o de la muerte de Juan, Jesús proclama su mensaje que se basa en la cercanía del reinado de Dios y en la exigencia de la conversión; pero sin negar la obra peculiar de Juan, el Maestro afirma su propia obra, enteramente soberana. Sin mediación sacramental de ritos, aunque no sin palabras y gestos, Jesús perdona los pecados. Es un perdón que no se funda en la proximidad de un juicio, sino en la misericordia y en la bondad de Dios. La conversión que proclama Jesús no es a la ley o al culto del templo, sino sencilla y radicalmente al reino de Dios y al Dios del reino. Así como Juan se coloca en lugar del culto judío, Jesús se sitúa en lugar de Juan, en medio del mundo, en nuestra situación. En realidad, Jesús es el *sacramento* radical, como lo son sus mensajeros. No dio a la comunidad pascual ningún rito de iniciación según un antiguo sacramentalismo, en el sentido de unir legalmente la salvación al cumplimiento de unos ritos. Jesús, como Juan, protestan

[11] Cf. R. Schnackenburg, *Taufe*, en LThK, IX, 2.ª ed., 1.311-1.314; E. Dinkler, *Taufe*, en RGG, VI, 3.ª ed., 627-637.

[12] J. Mateos, *El bautismo, nuevo nacimiento*, Fundación Santa María, Madrid 1987, 13.

[13] Ibid., 13-14.

[14] Ch. Perrot, *Jesús y la historia*, Cristiandad, Madrid 1982, especialmente el cap. III. *Jesús y el movimiento bautista*, 80-110.

[15] R. E. O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation*, Londres 1960, 88.

[16] G. Lohfink, *Der Ursprung der christlichen Taufe*: «Theologische Quartalschrift» 156 (1976) 35-54 y condensado bajo el título *El origen del bautismo cristiano*: «Selecciones de Teología» 16 (1977) 227-236.

contra todo legalismo judío y todo ritualismo cultual. El bautismo cristiano significa el compromiso de acabar con la injusticia y de construir una sociedad justa, para lo cual Dios concede el Espíritu Santo.

b) Del bautismo de Jesús al bautismo de los creyentes

Al parecer, fueron discípulos de Juan los que, a la muerte de su maestro, institucionalizaron su bautismo y lo establecieron como rito de iniciación a la comunidad. De hecho nunca se ha dado una Iglesia sin bautismo. Los discípulos de Juan que se incorporan más tarde a la comunidad cristiana se basan en que Jesús fue bautizado por Juan, no en que los cristianos aceptaron el rito del Bautista. El bautismo que Cristo recibió de Juan no fue ningún modelo ejemplar del bautismo cristiano en la Iglesia primitiva. Lo cierto es que la práctica bautismal es tan antigua como la primera comunidad cristiana aramea. Nadie la discutió; resulta incluso misteriosa. Así llegamos a la conclusión de K. Aland, aceptada por R. Pesch: «No sabemos ni cómo, ni dónde, ni cuándo surgió el bautismo cristiano» [17]. Históricamente no podemos justificarlo; sólo podemos hacerlo teológicamente. De hecho, así lo hacen los evangelios cuando relatan la orden de bautizar puesta en boca del Resucitado (Mc 16, 14-18; Mt 23, 18-20; Lc 24, 36-39).

Se ha emitido la hipótesis de que los primeros discípulos, al considerar los sucesos pascuales con una perspectiva apocalíptica, vivieron una situación análoga a la que vivió Juan Bautista. Por eso el bautismo cristiano no aparece como un rito de iniciación orientado hacia una salvación ocurrida, sino que se manifiesta como sello sacramental ante el juicio venidero del mundo [18].



[17] K. Aland, *Die Stellung der Kinder in den frühen christlichen Gemeinden und ihre Taufe*, Munich 1967, 4.

[18] H. Thysen, *Studien zur Sündenverbegung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Vorausetzungen*, Göttingen 1970, 147; cf. W. Bieder, *Um den Ursprung einer Auseinanderseit mit dem Buch von Markus Barth, Die Lehre ein Sakrament?*: «Theologische Zeitschrift» 9 (1953) 161-173.

En estricto rigor, cristiano es el bautizado. «Desde los orígenes –afirma R. Cabié– se entra en la Iglesia por medio de un rito de agua; en efecto, el bautismo aparece al mismo tiempo que la comunidad cristiana» [19]. De acuerdo con la práctica cristiana más primitiva, heredada de Juan Bautista y reinterpretada por Jesús, el bautismo es obra del Espíritu de Cristo, en cuyo nombre se celebra, al mismo tiempo que entrada en la comunidad de los que creen en el Resucitado. Es expresión visible de la fe en Jesús como Señor. Bautizarse significa identificarse con la causa de Jesús, optar por el sentido de la vida que manifestó Cristo. Entraña una conversión a los valores del reino de Dios y un compromiso de vida.

Al mismo tiempo es el bautismo recepción de gracia y de Espíritu. No es tanto una purificación de culpabilidades humanas, cuanto reconocimiento de una profunda y radical liberación del poder del pecado y de la muerte. Por eso decimos que el convertido es bautizado en el nombre de Jesús (en el agua y en el Espíritu), en su fuerza, en su gracia, al mismo tiempo que recibe el Espíritu Santo, vinculado con frecuencia al gesto de la imposición de manos. Esto supone la fe en el Señor. De este modo, el bautismo cristiano se diferencia de cualquier otro baño religioso. El bautismo sin fe (personal o de los padres) es un baño de agua inexpresivo, como la fe sin el bautismo es una fe inexpresada, incompleta. La fe y el bautismo, íntimamente ligados, son dones de Dios aceptados responsablemente por el creyente convertido que se hace bautizar. Piénsese que tanto en el rito de Juan, como en el bautismo cristiano, uno no se baña a sí mismo, sino que recibe el gesto de otro, que además es único.

Bautizarse es ingresar en la comunión de los cristianos, en la Iglesia, representada por una comunidad concreta. No somos cristianos individualmente y a solas, sino comunitariamente, con los otros hermanos creyentes. Finalmente, bautizarse es algo más que salvarse: es reconocer que estamos salvados, es aceptar que el gesto sacramental se relaciona íntimamente con el bautismo de Jesús, a saber, con el acto histórico de la muerte del Señor y de su resurrección, que es salvación radical del Salvador del mundo y de los hombres [20].

3. Relatos neotestamentarios de admisión al bautismo

Las alusiones al bautismo son frecuentes en el Nuevo Testamento, pero casi siempre se trata de textos ocasionales y esquemáticos, bien de tipo *narrativo*, bien de tipo *dogmático*. En particular nos interesan algunas narraciones bautismales de los Hechos, de cara a descubrir un posible esquema de iniciación, a pesar de que no sean los testimonios más antiguos sobre el bautismo cristiano [21]. En estas narraciones se trata de describir el acceso a la fe o a la conversión de tres personajes representativos: el etíope eunuco (un pagano no romano), Saulo (un judío) y Cornelio (un pagano romano), en el contexto de gestación de la nueva Iglesia (Hch 8, 4-11, 18).

a) Conversión y bautismo del tesorero etíope

El etíope eunuco (Hch 8, 26-40) representa al pagano estéril simpatizante del judaísmo que descubre la Escritura al regresar del culto muerto de Jerusalén. Felipe es un misionero entre los samaritanos, en oposición a Simón, un mago que comerciaba con lo religioso, a pesar de estar bautizado. El

[19] R. Cabié, *La iniciación cristiana*, en A.-G. Martimort, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Herder, Barcelona 1986, 3.ª ed., 574.

[20] Cf. G. Barth, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1986; A. Houssiau, *Indications bibliques sur la pastorale du baptême*: LMD 110 (1972) 7-15.

[21] Cf. J. Roloff, *Hechos de los Apóstoles*, Cristiandad, Madrid 1984; J. Rius-Camps, *El camino de Pablo a la misión de los paganos. Comentario lingüístico y exegético a Hch 13-28*, Cristiandad, Madrid 1984; A. Wikenhauser, *Los Hechos de los Apóstoles*, Herder, Barcelona 1981, 3.ª ed.; J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Cerf, París 1967; W. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca 1988.

proceso de iniciación se puede descubrir en estas etapas:

– Aunque no sabemos la preparación previa del eunuco, parece un «temeroso de Dios», quizá es un prosélito, está abierto a la fe y se esfuerza en conocer las Escrituras. Con sencillez pide ser guiado. Es la etapa precatecumenal.

– El evangelista Felipe le anuncia la buena nueva de Jesús y lo catequiza en relación al reino, al don del Espíritu y al bautismo. Desaparece, como desapareció Cristo en la cena con los discípulos de Emaús, para manifestar que el Señor está presente en los signos de caridad y sacramentales. Es la etapa central de la iniciación.

– Felipe y el eunuco se sumergen en el agua para significar que el bautismo es ruptura con el pasado y entrada en una nueva vida. Es la hora de la celebración sacramental. Desde ese momento, el bautizado sigue el «camino» cristiano con alegría, y el evangelizador lleva la buena nueva del Espíritu a otra parte.

b) Conversión y bautismo del judío Saulo

Lucas describe en tres relatos de los Hechos (9, 1-12; 22, 6-21; 26, 12-23) la conversión de Pablo. En síntesis, estas tres narraciones afirman que Saulo, en su camino de persecución a los cristianos, es encontrado por Jesús, cae del caballo y se convierte; es iniciado, bautizado y acepta la misión a los paganos [22]. Para detectar aquí un proceso de iniciación, podemos dividir la transformación de Pablo en tres momentos.

– *Conversión personal.* Pablo fue desde su juventud fariseo conservador y extremista. Su militancia beligerante y fanática frente a la iglesia helenista le condujo a encarcelar a cristianos, forzarlos a blasfemar y perseguirlos hasta las ciudades extranjeras. No era un alejado del cristianismo, sino un enemigo. Pero gracias a su conducta irreprochable y a su antigua preparación en la escuela de Gamaliel, es capaz en su «camino» violento de ver una gran «luz» (reconocimiento de Dios) que le deja «ciego» (le falta el Espíritu de Cristo), caer en tierra del «caballo» (abandono del poder, que se opone a la Iglesia) y oír una «voz» (la palabra del Señor). Los «tres días» en ayuno significan pascualmente el estado de muerte.

– *Preparación bautismal.* Ananías, representante de los discípulos helenistas, es el educador cristiano de Saulo, a quien hace ver que Jesús es el Mesías y que, aparentemente fracasado ante los judíos, ha inaugurado el reino de Dios definitivo. Quizá Saulo recibió una catequesis antes de aceptar el kerigma o mensaje cristiano.

– *Incorporación bautismal.* Ananías impone las manos a Saulo y le da el título de hermano. Saulo recobra la vista y es bautizado, participa en la mesa (quizá eucarística) y se introduce en la vida común y misionera. Desde ese momento, es un discípulo o creyente que evangeliza, es decir, predica a Jesús como Hijo de Dios. La desconfianza de la iglesia aramea de Jerusalén frente a Saulo desaparece gracias a la acción de Bernabé. Hubo garantías en la iniciación de Saulo.

c) Conversión y bautismo del centurión Cornelio

En la narración del centurión Cornelio (Hch 10, 1-11, 18) podemos ver tres escenas, correspondientes a tres momentos de la iniciación.

– Cornelio, primer pagano recibido en la comunidad cristiana, es un «adepto» a la religiosidad judía, como se comprueba por sus «limosnas» y «oraciones», manifestaciones clásicas del israelita piadoso. Su experiencia de Dios tiene semejanzas con la experiencia religiosa de Pedro, en cuya comparación se aprecia la intervención salvadora de Dios. Aunque Cornelio no toma la iniciativa, está en disposición de abrazar la fe cristiana, a saber, es capaz de percibir la voz de Dios, salir de su aislamiento y superar ciertas barreras. Quiere ser miembro del pueblo del Dios judío y termina por pertenecer al pueblo del Dios cristiano.

[22] Cf. G. Kuss, *San Pablo*, Herder, Barcelona 1975; S. Sabugal, *La conversión de San Pablo*, Herder, Barcelona 1976; G. Bornkamm, *Pablo de Tarso*, Sígueme, Salamanca 1979.

– La Iglesia que misiona y catequiza, representada por Pedro, no es el judaísmo de la circuncisión y de la legalidad. Es la Iglesia abierta a los paganos, con los que se manifiesta el universalismo de la primera comunidad cristiana, modelo del cristianismo futuro. La instrucción comunitaria de Pedro a Cornelio (esquema fundamental del evangelio), en la que el apóstol desglosa la vida y actividad de Jesús a la luz de las Escrituras, es el credo cristiano. En realidad, el auditorio tenía fe judía; había una especie de «preparación evangélica».

– Al terminar la catequesis, sobreviene la efusión del Espíritu como un segundo Pentecostés a los paganos. Cornelio y un grupo de adeptos son bautizados por orden de Pedro «en el nombre de Jesús». Es posible que ya existiesen ministros adecuados para el bautismo. El acontecimiento bautismal termina probablemente con una comida, en la que participan judeocristianos y recién convertidos del paganismo. La estancia de Pedro por «unos días» indica la probable prolongación de la catequesis posbautismal.

4. Los inicios de la iniciación cristiana

a) Jesús, primer iniciador de la fe

De acuerdo a los testimonios evangélicos, Jesús fue bautizado por Juan, y el bautismo fue desde el principio rito de iniciación cristiana, gesto de incorporación al pueblo de la nueva alianza y símbolo del perdón de Dios. Según estas afirmaciones, el cristianismo es un movimiento bautista. ¿Fue asimismo Jesús un bautista? ¿Cómo practicó la iniciación?

En tiempos de Jesús eran frecuentes las abluciones con agua y los baños corporales, tanto en Oriente como en Occidente, entre judíos y entre greco-romanos. Eran ritos de pureza para pasar de lo profano a lo sagrado. Los puros o separados se distinguían de los pecadores. De ahí que estos ritos distinguiesen a los diferentes grupos religiosos que pululaban en el siglo I, antes y después de Cristo.

Jesús rechaza las divisiones y separaciones entre diferentes grupos sectarios por motivos de pureza ritual relativos al agua y a la mesa. Recordemos que el pueblo, de ordinario pobre en su conjunto, no se ajustaba a las normas de la pureza legal. Precisamente por esto surgen los movimientos bautistas, que exhortan a la conversión y anuncian la llegada del juicio inminente de Dios. «El rito bautista de salvación –afirma Ch. Perrot– se dirigía a todos y era accesible a todos, por encima de todas las barreras de pureza» [23]. Sin embargo, Pablo no alude nunca a Juan Bautista ni relata en las epístolas su propio bautismo personal; incluso llega a decir que «Cristo no me envió a bautizar» (1 Cor 1, 17). Pablo entiende que lo que salva es el acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo (bautismo de Espíritu), no el gesto bautista en cuanto tal (bautismo de agua).

Jesús elimina las prácticas purificatorias que convertían a los grupos religiosos en sectas encerradas en sí mismas. Su mensaje es universalista; sobrepasa todas las barreras, sociales, culturales, sexuales y étnicas. Va dirigido al pueblo, es decir, a los pobres y pequeños, incapaces de conocer y respetar las minuciosidades de los preceptos rituales. La salvación se adquiere mediante la conversión del corazón al reino que se acerca y que es de todos, de pecadores, prostitutas y soldados no judíos. Jesús forma un grupo de «no segregados», porque no ha «venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mc 2, 17). El bautismo cristiano, en continuidad con el de Juan, no es rito de purificación que separa, sino acto de agregación que une. Bautizar equivale a formar comunidad, no en torno a la Torá, sino alrededor del Maestro. En tiempos de Jesús –afirma Ch. Perrot– «el anuncio del perdón de los pecados por medio de un gesto entrañaba directamente la convicción de que estaba ya actuando la salvación escatológica» [24]. Con Jesús han llegado la salvación y el reino. El inicia a los creyentes a una nueva vida. Ser discípulo es aceptar las exigencias del reino.

La iniciación ha de entenderse a partir de la que lleva a cabo Jesús. Sus tres años de ministerio constituyen el modelo de la iniciación cristiana:

[23] Ch. Perrot, *Jesús y la historia*, op. cit., 91.
[24] Ibid., 108.

evangeliza y llama a los primeros discípulos, los forma como grupo y los instruye, los reúne asiduamente a la mesa y cena con ellos por última vez, los confirma en el misterio de la resurrección después de la pascua y los envía a evangelizar, instruir e iniciar. Los evangelios son, en última instancia, relatos catecumenales o narraciones para madurar la fe en la buena noticia del reino de Dios.

b) *El proceso de la iniciación: misión - catequesis - bautismo*

– El trinomio predicación - fe - bautismo es un rasgo característico de la praxis pastoral neotestamentaria. Aunque no es posible deducir del Nuevo Testamento el primitivo proceso de iniciación cristiana, puede observarse que, desde el comienzo de la Iglesia, los convertidos por el anuncio del kerigma, después de aceptar la fe, son agregados al pueblo de Dios mediante el bautismo, rito fundamental del catecumenado [25]. Como hemos visto, el rito ya existía; lo había practicado Juan Bautista, quien a su vez tuvo en cuenta ciertos baños judíos. El rito era tan conocido que no necesitó ninguna explicación, como se observa en el primer bautismo de Pedro en Pentecostés (Hch 2, 38). En cambio quedará abolida la circuncisión como rito cristiano de pertenencia; a lo sumo se entenderá el bautismo como nueva circuncisión (Col 2, 11-12). La tesis que derivaba el bautismo cristiano del sacramentalismo helénico correspondiente a las religiones misteéricas es hoy escasamente defendida.

– «Es característico de la praxis bautismal de la Iglesia antigua –afirma G. Barth– el hecho de ir precedida de una extensa instrucción sobre el bautismo, instrucción que, a finales del siglo II y comienzos del siglo III, llegó a institucionalizarse tan sólidamente, que condujo a la creación del estado especial de catecúmenos como forma particular de ser cristiano antes de recibir el bautismo» [26]. La *Didajé* (7, 1), que es de comienzos del s. II, presupone una catequesis antes del bautismo. Esto hace sospechar que existio una preparación prebautismal en los comienzos de la primera comunidad cristiana, de modo semejante a la práctica ya existente con los prosélitos del judaismo o con los novicios de Qumrán. Los relatos bautismales ya analizados presuponen esta práctica, aunque no la relatan, puesto que la preocupación de Hechos está en mostrar los éxitos de la misión, no la vida concreta de las comunidades. En Heb 6, 1 hay una referencia a la «instrucción de los catecúmenos», según interpretan hoy muchos comentaristas de esta carta. También puede deducirse que en las comunidades paulinas había una determinada instrucción prebautismal (cf. 1 Cor 15, 3ss) relacionada con el credo y el comportamiento moral.

– La descripción de los bautismos en el Nuevo Testamento es muy breve. No obstante, puede pensarse que hubo desde el principio exigencias bautismales: fe y conversión, sinónimos de adhesión a Cristo y de arrepentimiento; reconocimiento de la Iglesia y aceptación por parte de la comunidad; diálogo y examen para verificar la actitud y disposiciones del candidato, junto a la decisión final del responsable de la comunidad. Aunque no aparecen con claridad, podemos presuponer la existencia de unos «padrinos» o cristianos militantes que garantizaban al candidato delante de la comunidad y le ayudaban a madurar en su itinerario de fe [27].

– El bautismo se hacía probablemente por sumersión, a no ser que hubiese poca agua y se derramase en la cabeza. El hecho de encontrar en el Nuevo Testamento himnos, cánticos y fragmentos que se utilizaron en el culto primitivo hace pensar que también se usaron en los bautismos, pero esto no es seguro. Lo que parece cierto es la existencia de una confesión de fe («Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios») pronunciada en el bautismo (cf. Heb 3, 1; 4, 14; 10, 19ss), que incluía una obligación y una

[25] Cf. P. Pas y Ph. Muralle, *Le baptême aujourd'hui*, Casterman, París 1971; J.-J. von Allmen, *Pastorale du baptême*, Ed. Universitaires-Cerf, Friburgo-París 1978.

[26] G. Barth, *El bautismo en el tiempo...*, op. cit., 144.

[27] Cf. Th. Maertens, *Histoire et pastorale du rituel du catéchuménat et du baptême*, Saint-André, Brujas 1962, especialmente cap. II.

promesa de «permanecer firmes» [28]. Al recibir el don del bautismo, el bautizado manifestaba su compromiso.

– En relación con la liturgia bautismal, aparece asimismo el gesto de la imposición de manos, signo de la concesión del Espíritu (Hch 19, 6). Pedro y Pablo imponen las manos a los samaritanos ya bautizados, para significar que los apóstoles están de acuerdo con la misión de Felipe en Samaría. Otra cuestión es creer que la imposición de manos apostólica sea un gesto de confirmación. En el Nuevo Testamento no se distingue entre bautismo y confirmación. Es evidente que algunos textos (Hch 8, 14-17; 19, 1-7) hablan de la imposición de manos que sigue al bautismo, pero este gesto significa que un bautismo sin Espíritu (el de Juan, que subsistía) no es verdadero bautismo, además de pertenecer al tiempo de una cierta estructuración litúrgica bautismal. Para el autor de los Hechos, bautismo, imposición de manos y recepción del Espíritu forman una unidad. La distinción entre bautismo y confirmación pertenece a una época posterior al Nuevo Testamento. Con todo, en el tiempo neotestamentario tardío ya se daban los dos componentes de la iniciación, el bautismo y la imposición de manos.

c) *El relato de Emaús, prototipo de iniciación* (Lc 24, 13-35)

Lucas, en el capítulo 24 de su evangelio, intenta mostrar el tránsito de la no-fe a la fe. El relato de los discípulos de Emaús se encuadra entre otros dos, el anuncio de la resurrección y la aparición a los Once [29]. Los destinatarios del mensaje en estas tres perícopas se encuentran en una situación de no-fe: las mujeres «despavoridas», los de Emaús «ciegos» y los discípulos «incrédulos», pero todos ellos en búsqueda, a saber, con deseos de encontrar, tocar y ver el cuerpo de Jesús, al que lo creen simplemente muerto. El paso de la increencia a la fe se efectúa a través de dos mediaciones: la memoria de los sucesos y la apertura de la Escritura con una interpretación adecuada. «El paso de la fe –afirma L.-M. Chauvet– requiere que uno se desprenda del deseo de ver-tocar-encontrar para aceptar la escucha de una palabra que viene de los ángeles o del Resucitado mismo, reconocida como palabra de Dios» [30].

Los tres relatos lucanos de la fe en el Resucitado muestran la iniciación bajo el símbolo de un «camino» que parte de Jerusalén y regresa a la misma ciudad, lugar de la muerte de Jesús y de sus apariciones, de la efusión del Espíritu y de reunión comunitaria, desde donde se despliega la Iglesia. Las mujeres, los discípulos de Emaús y los Once «regresan a Jerusalén» convertidos y misioneros. Recordemos que Lucas comienza su historia en el templo de Jerusalén (Lc 1, 9) y la termina en el evangelio (Lc 24, 53) con perspectivas universales (Hch 1, 8).

En el relato de los discípulos de Emaús, Jesús no es visible, pero está vivo, es el ausente que se hace presente en sus signos: lectura de la palabra, cena fraternal, fracción del pan. Dicho de otro modo, cada vez que la comunidad cristiana anuncia la muerte y resurrección de Jesús «según las Escrituras», se convierte en signo sacramental de Cristo y mediación del tránsito de la no-fe a la fe, es decir, del desconocimiento al reconocimiento, de los ojos cerrados a una visión de fe, del desconcierto a la misión, del grupo de amigos a la comunidad de hermanos creyentes. En la narración de Emaús, semejante a la del bautismo del etíope eunuco (Hch 8, 25-40), se pueden ver estas tres escenas:

– En la primera escena, los discípulos salen de Jerusalén «cariacontecidos», desorientados, en desacuerdo. No conocen bien a Jesús y se han equivocado en la confianza puesta en él. Simplemente creían que era un «profeta». No se han separado del todo de la institución judía. Su idea mesiánica es nacionalista y su esperanza meramente temporal y política. Todo ha terminado o termi-

[28] G. Barth, *El bautismo en el tiempo...*, 150.

[29] Cf. X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1973, 215-236.

[30] L.-M. Chauvet, *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, París 1987, 168.

na con la muerte. «Hay que descender al vacío de la decepción, afirma X. Léon-Dufour, para después exultar de gozo» [31]. Es la etapa precatecumenal.

– La segunda escena empieza cuando los discípulos «se detienen». Comienza entonces un diálogo con el caminante, que es Jesús. La palabra de Dios ilumina los acontecimientos de la historia, especialmente los relacionados con la vida y la muerte. Dios habla a través de sus enviados: profetas, evangelistas, misioneros, predicadores, lectores. El mensaje central es éste: Jesucristo «está vivo». La resurrección de Jesús es el objeto central de la fe cristiana. Los discípulos escuchan la palabra del Señor, que les ayuda a interpretar el credo. En esta etapa es decisivo el testimonio de las Escrituras, que iluminan el misterio de Cristo. Aparecen en el relato las tres grandes lecturas sinagogales, que serán posteriormente cristianas: Ley y Moisés (el *seder*), Profetas (la *haftara*) y Salmos (el *mizmor*).

– En la tercera escena, el caminante se revela como Jesús. De nuevo se repite la presencia de un personaje divino que, sin ser reconocido al comienzo (un caminante, un hortelano), desaparece en cuanto se manifiesta su identidad. Los discípulos son creyentes que deben vivir las exigencias de la fe. Han compartido el pan; deberán ser testigos y misioneros. La escena del pan está en relación con el reparto del pan, no con la celebración de la cena del Señor. El pan es el signo de una entrega, de Cristo y de sus discípulos, que se hará sacramento en la eucaristía. Los catecúmenos abren los ojos, creen y están de acuerdo. Son discípulos.

[31] X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús...*, op. cit., 228.

6

El catecumenado antiguo

1. Visión global del catecumenado antiguo

a) Razón de ser del catecumenado antiguo

A partir de la efusión del Espíritu en Pentecostés, los apóstoles y discípulos invitaron a judíos y gentiles a convertirse a la fe cristiana y a bautizarse en nombre de Jesucristo (Hch 2, 38). Ya desde el comienzo, la Iglesia se esforzó en preparar a los candidatos al bautismo. Durante los primeros siglos del cristianismo, el catecumenado fue una institución pastoral organizada por la Iglesia para acoger en la comunidad cristiana a personas adultas convertidas e instruirlas en grupo durante un cierto tiempo, hasta su ingreso como fieles por medio del bautismo y de la eucaristía. Se desarrolló sobre todo en tierras paganas, dada la necesidad de que los candidatos al bautismo descubriesen el monoteísmo cristiano, el sentido de las Escrituras y el comportamiento moral evangélico [1].

El catecumenado adoptó formas diversas en las distintas iglesias particulares, aunque siempre tuvo elementos comunes. Evolucionó sensiblemente durante los cuatro primeros siglos del cristianismo, de tal modo que el catecumenado anterior a la paz de Constantino fue diferente del posterior, reducido a finales del s. V a la cuaresma [2]. Puede advertirse, sin embargo, que el catecumenado antiguo estaba constituido en todas las iglesias por cuatro etapas: 1) la *misionera*, o etapa de evangelización, destinada a suscitar la fe y la conversión entre paganos mediante la predicación del evangelio, que culminaba con la entrada en el *catecumenado* por medio de un examen sobre los motivos y disposiciones del candidato; 2) la etapa *catecumenal*, de tres o más años de duración, como período de formación y de prueba, que culminaba con un nuevo examen sobre el comportamiento del catecúmeno durante la instrucción; 3) la etapa *cuaresmal*, de unas pocas

[1] Para una visión rápida del catecumenado antiguo, cf. M. Dujarier, *L'évolution de la pastorale catéchuménale aux six premiers siècles de l'Eglise*: LMD 71 (1962) 46-61; A. Turk, *Aux origines du catéchuménat*: «Revue Scientifique de Philosophie et Théologie» 48 (1964) 20-31; G. Groppo, *Catecumenado antiguo*, en J. Gevaert (ed.), *Diccionario de Catequética*, CCS, Madrid 1987, 146-149.

[2] Cf. excelentes síntesis históricas del catecumenado en R. Cabié, *La iniciación cristiana*, en A. G. Martimort, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Herder, Barcelona 1987, 3.ª ed., 572-661; M. Dujarier, *Breve historia del catecumenado*, Desclée, Bilbao 1986 (original de 1980), que recoge otro estudio anterior de A. Laurentin y M. Dujarier, *Catéchuménat. Données de l'histoire et perspectives nouvelles*, Centurion, París 1969; Th. Maertens, *Histoire et pastorale du rituel du catéchuménat et du baptême*, Saint-André, Brujas 1962.

semanas de duración, como preparación intensiva al bautismo y eucaristía de la noche pascual, que culminaba con la celebración sacramental, y 4) la etapa *del tiempo pascual*, en la que se desarrollaba la catequesis mistagógica. Las exigencias de admisión para cada etapa eran estrictas.

Los historiadores modernos del catecumenado sitúan su época más floreciente en los tres primeros siglos. Nace en el s. II, se desarrolla en el s. III y primera mitad del s. IV, se transforma en la segunda mitad del s. IV, mantiene una cierta vitalidad en el s. V y entra en decadencia, hasta desaparecer, en los s. VI y VII. «La historia del catecumenado –afirma M. Dujarier– se ha desarrollado en tres etapas. En el s. III, las exigencias de una Iglesia misionera mantenían en serio la preparación bautismal: examen de entrada, largo período de formación y nuevo examen antes de la admisión al bautismo. Durante los s. IV y V cambian las circunstancias por la conversión de los emperadores; se constituye la cristiandad. Se desarrolla el período cuaresmal en detrimento del catecumenado propiamente dicho. Finalmente, el s. VI sólo conservará ritos más o menos condensados, y el bautismo de infantes sustituirá al catecumenado» [3]. El cambio se operó a comienzos del s. IV. «El verdadero catecumenado es el de la Iglesia misionera del s. III, en la que la iniciación sacramental exige todavía una seria formación previa y en la que el acceso a la catequesis oficial no se concede sino a creyentes» [4].

El catecumenado antiguo está formado por dos constitutivos básicos: la *catequesis* o conjunto estructurado de enseñanzas, y la *liturgia* o proceso ascendente de celebraciones que culminan en el bautismo y la eucaristía, todo al servicio de una identificación cristiana del candidato. La mayor parte de los candidatos al bautismo, participantes del catecumenado antiguo, eran analfabetos. Pero también se daban catecúmenos instruidos, a los que debía presentarse el mensaje cristiano en relación a las tradiciones culturales filosóficas griegas. Aunque el pueblo, en su inmensa mayoría, no sabía leer y escribir, los retóricos griegos y romanos ejercían una gran influencia cultural sobre las masas.

b) *Testigos principales del catecumenado antiguo*

El texto cristiano más antiguo fuera de la Biblia es la *Didajé* o «enseñanza de los doce apóstoles», aproximadamente del año 110. Es una instrucción moral basada en la doctrina de los «dos caminos» (vida y muerte, luz y sombra, justicia e injusticia), dirigida a los candidatos al bautismo . Por este texto sabemos que a finales del s. I había ya una preparación al bautismo, aunque todavía no se usaba el termino «catecumenado» [5].

Más tarde, hacia el año 150, alude *Justino* (+ 165) en su *Apología I* a la iniciación bautismal, escrito que refleja el proceso de conversión a la fe de ese tiempo. Justino fue filósofo pagano convertido en Efeso. Abrió una escuela cristiana en Roma, lo que le costó la vida bajo Antonino Pío. Su texto indica que a finales del s. I había un tiempo de preparación al bautismo [6]. Con todo, no estaba constituido todavía en ese momento el catecumenado organizado.

Para estudiar el catecumenado antiguo es necesario tener en cuenta cuatro tipos de testimonios o de fuentes [7]:

- *Escritos canónico-litúrgicos*

Entre los escritos canónico-litúrgicos sobresale la *Tradición Apostólica* de *Hipólito* (+ 253), escrita

[3] M. Dujarier, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise. Recherche historique sur l'évolution des garanties et des étapes catéchuménales avant 313*, Cerf, París 1962, 65.

[4] Ibid., 381.

[5] Cf. el texto en castellano de la *Didajé*, en D. Ruiz, *Padres Apostólicos*, Ed. Católica, Madrid 1950, 29-98 y en *Padres Apostólicos. Selección de textos de espiritualidad*, ed. de L. Glimka, Lumen, Buenos Aires 1983; cf. W. Rordorf, *Le baptême selon la Didachè*, en *Les Mélanges liturgiques offerts au R. P. B. Botte*, Lovaina 1972, 499-510.

[6] Cf. San Justino, *Apología I*, 61-67, en D. Ruiz, *Padres apologistas griegos*, Ed. Católica, Madrid 1954, 182-260.

[7] R. Cabié, *La iniciación cristiana*, op. cit., 578-581. Ahí puede encontrarse la bibliografía de las ediciones críticas en idioma original. Daré a lo largo de este trabajo referencias de las traducciones al castellano, cuando existan.

en Roma hacia el año 215 o 225. Constituye la fuente más antigua y completa del primer catecumenado romano. Por esta razón influyó en los documentos catecumenales posteriores. Según Stenzel, transmite la práctica cristiana desde el año 170. Hipólito fue jefe de una comunidad disidente, que al final muere en el mismo martirio del papa Ponciano, con quien se reconcilia [8].

Para conocer el origen del catecumenado en España son importantes las actas del *Concilio de Granada* (Elvira o Iliberri), celebrado entre el 306 y el 314 [9]. En dicho concilio se legisló sobre el bautismo a causa del movimiento de conversiones que hubo en ese tiempo en España. Otro tanto se producirá con la invasión de los visigodos arrianos y sus conversiones masivas en 589 [10].

- *Catequesis de iniciación*

En todo el proceso antiguo de iniciación hubo abundantes *catequesis*, tanto prebautismales o dirigidas a los candidatos al bautismo durante la cuaresma, como posbautismales o mistagógicas, orientadas a los neófitos después de la celebración pascual [11]. Son importantes las catequesis de los siglos IV y V, cuando se desarrolló ampliamente el tiempo cuaresmal y el pascual. Destacan en primer lugar las de *Cirilo de Jerusalén* (315-386), quien predicó y catequizó en la basílica de la Resurrección, edificada en tiempos de Constantino. Cirilo fue obispo de la comunidad de Jerusalén. Sus 24 catequesis comienzan el primer domingo de cuaresma y se desarrollan diariamente hasta el bautismo. Tiene cinco catequesis mistagógicas para explicar el bautismo, la confirmación y la eucaristía [12].

Ambrosio de Milán (339-397) fue prefecto de la ciudad y catecúmeno antes de ser elegido obispo de Milán en 373. Compuso dos tratados en torno a la iniciación cristiana y a la preparación de los catecúmenos: *De sacramentis* (serie de predicaciones) y *De misteriis* (pláticas dirigidas a los neobautizados) [13].

Uno de los cuatro grandes padres de Oriente y uno de los tres doctores ecuménicos de la Iglesia griega es *Juan Crisóstomo* (354-407), natural de Antioquía; llegó a ser obispo de Constantinopla. Sus ocho catequesis bautismales son del tipo mistagógico de Cirilo de Jerusalén y de Teodoro de Mopsuestia, con la diferencia de ser pronunciadas antes del bautismo. Las compuso en 392, al dedicarse a la preparación de catecúmenos [14]. Amigo de Juan Crisóstomo y natural también de Antioquía fue *Teodoro de Mopsuestia* (350-428), en donde fue obispo, ciudad cercana a Tarso, lugar del nacimiento de san Pablo, en la Turquía actual. Es el más famoso representante de la escuela exegética de Antioquía. Sus *Homilías catequéticas* son 16 cate-

[8] Cf. Hipólito de Roma, *La tradición apostólica*, Sígueme, Salamanca 1986; J. M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte*, Roma 1970. Es rigurosa la edición de B. Botte, *La Tradition apostolique*, Aschendorf, Münster 1963.

[9] Para más precisiones sobre este concilio, cf. M. Sotomayor y Muro, *La Iglesia en la España romana*, en R. García-Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. I, Ed. Católica, Madrid 1979, cap. III, 81-119.

[10] Cf. J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romano-visigoda*, Iglesia Nacional Española, Roma 1955, cap. 5. *La iniciación cristiana*, 257-300; T. C. Akeley, *Christian Initiation in Spain c. 300-1100*, Darton, Londres 1967; J. Krinke, *Der spanische Taufritus im frühen Mittelalter*, en *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, Münster 1954, 33-116.

[11] Cf. *L'initiation chrétienne*, textos elegidos y presentados por A. Hamman, con introducción de J. Daniélou, Grasset, París 1963; cf. una antología de textos bautismales patrísticos en *El bautismo según los Padres de la Iglesia*, Lumen, Buenos Aires 1978; R. Domínguez Balaguer, *Catequesis y liturgia en los Padres. Interpelación a la catequesis de nuestros días*, Sígueme, Salamanca 1988.

[12] Cf. San Cirilo de Jerusalén, *Catequesis*, trad. de A. Ortega, PPC, Madrid 1985; J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, vol I, Ed. Católica, Madrid 1952, 322-337; *Las verdades de fe en las ocho catequesis de San Cirilo de Jerusalén*, ed. de L. Glimka, Lumen, Buenos Aires 1987; A. Paulin, *Saint Cyrille de Jérusalem Catéchète*, Cerf, París 1959; A. Piedagnel, *Cyrille de Jérusalem: Catéchèses mystagogiques*, Cerf, París 1966.

[13] Cf. San Ambrosio de Milán, *Los sacramentos y los misterios*, trad. de B. Agüero, Plantín, Buenos Aires 1954; San Ambrosio, *La iniciación cristiana* (La explicación del símbolo, los sacramentos, los misterios), Rialp, Madrid 1977; San Ambrosio, *Obras*. ed. de A. Garrido, Ed. Católica, Madrid 1966; B. Parodi, *La catechesi di Sant'Ambrogio. Studio di pedagogia pastorale*, Génova 1957; V. Monacchino. *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV*, Milán 1973.

[14] Cf. Juan Crisóstomo, *Las catequesis bautismales*, notas de A. Ceresa-Gastaldo y trad. de A. Velasco, Ciudad Nueva, Madrid 1988.

quesis para presentar la fe de la Iglesia a los catecúmenos [15].

- *Reflexiones doctrinales*

Esparcidas por diversos tratados sobre el bautismo o la iniciación se encuentran innumerables reflexiones doctrinales patrísticas sobre el catecumenado. A comienzos del s. III son notables las aportaciones de *Tertuliano* (160-220) en la comunidad cristiana de Cartago (Africa), ciudad casi tan importante como Alejandría y Roma. Fue contemporáneo de Hipólito de Roma; de ahí las semejanzas entre la *Tradición apostólica* y los escritos de Tertuliano. Los historiadores dudan si fue presbítero o laico [16]. Otro ilustre cartaginés es *Cipriano* (200/210-258), discípulo de Tertuliano. Ordenado obispo, fue un gran pastor, quizá el mejor de su tiempo [17].

Hacia el 190 se hace cargo *Clemente* (140/150-215) de una escuela de catequesis fundada por Panteno en Alejandría (Egipto) [18]. Esta noticia procede de Eusebio de Cesarea, quien emplea ya la palabra «catecumenado». Destaca asimismo *Orígenes* (185-254), genio colosal comparable a san Agustín. Fue continuador de la escuela de Alejandría, de donde pasó más tarde a Cesarea del mar (Palestina), hacia el año 230, para seguir su enseñanza en este segundo centro catequético. Orígenes proporciona datos importantes sobre el catecumenado de la primera mitad del s. III en Egipto y Palestina. Sus homilías del año 240 acerca del bautismo se hacen eco de las enseñanzas de Tertuliano [19]. Además de la escuela de Alejandría y de Cesarea del mar, hubo otro centro catecumenal en Antioquía (Siria), con una tendencia basada en el método gramatical y lógico, opuesta al método alegórico de Alejandría. Destacaron en Antioquía Juan Crisóstomo (354-407) y Teodoro de Mopsuestia (350-428).

Desde los tiempos de Tertuliano, las iglesias de Africa tuvieron una gran vitalidad, con 500 ó 700 obispados. Cartago era la ciudad más importante y su obispado el más antiguo. Aunque *Agustín de Hipona* (354-430) nació en Tagaste, pasó en Cartago su juventud. Viajó a Roma y a Milán, donde fue profesor de retórica. En Milán se convirtió gracias a las predicaciones de Ambrosio, quien le bautizó. Agustín llegó a ser obispo de Hipona, segunda ciudad después de Cartago. Se entregó intensamente a la tarea catecumenal. Destaca su precioso tratado *De catequizandis rudibus* [20].

Un documento singular pero importante para conocer la iniciación cristiana del s. IV es el *Itinerario de Egeria* o Eteria [21], beata dama española influyente que escribió un relato de su viaje a Jerusalén en los años 415-418. Ya a partir de comienzos del s. IV se advierte una clara laxitud en la disciplina catecumenal. El concilio de Nicea del año 325 hace constar que se han bautizado «hombres que habían pasado de la vida pagana a la fe y que no habían sido instruidos sino durante muy poco tiempo». Más adelante, el mismo concilio

[15] Cf. edición de R. Tonneau y R. Devresse, *Les homilies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Ciudad del Vaticano 1949; J. M. Lera, *...Y se hizo hombre. La economía trinitaria en las catequesis de Teodoro de Mopsuestia*, Bilbao 1977; J. Vernette, *La méthode catéchétique de Théodore de Mopsueste*, Universidad Gregoriana, Roma 1954; I. Oñatibia, *El misterio del bautismo en la catequesis de Teodoro de Mopsuestia*: «Teología y catequesis» 18 (1986) 217-240.

[16] Tiene dos obras, *De baptismo* y *De oratione*, dirigidas a los catecúmenos; cf. E. E. Karlic, *El acontecimiento salvífico del bautismo según Tertuliano*, Eset, Vitoria 1967; A. Hoblaj, *Catechesi a i catecumeni negli scritti di Tertuliano*, U.P.S., Roma 1984.

[17] Cf. J. Quasten, *Patrología*, vol I, Ed. Católica, Madrid 1961, 617-657; Cipriano de Cartago, *Cartas selectas*, ed. de M. Guallar, Aspas, Madrid 1946; *Obras de San Cipriano. Tratados. Cartas*, ed. de J. Campos, Ed. Católica, Madrid 1964.

[18] Habla del catecumenado en su obra *Pedagogo*; cf. J. Quasten, *Patrología*, vol. I, Ed. Católica, Madrid 1961, 309-338.

[19] Cf. *Orígenes. Contra Celso*, edición de D. Ruiz Bueno, Ed. Católica, Madrid 1967; J. Quasten, *Patrología*, vol I, Ed. Católica, Madrid 1961, 338-397.

[20] El pensamiento de san Agustín sobre el catecumenado está disperso en sus obras, publicadas en 30 vol. de la BAC. Cf. San Agustín, *Tratado catequístico*, trad. de A. Seage, Plantín, Buenos Aires 1954; F. Van der Meer, *San Agustín, pastor de almas*, Herder, Barcelona 1965, 446-496; L. Nos Muro, *San Agustín de Hipona*, Paulinas, Madrid 1986; I. Rodríguez, *El catecumenado en la disciplina de Africa según San Agustín*, Burgos 1955, 160-174; V. Grossi, *La liturgia battesimale in S. Agostino*, Augustinianum, Roma 1970.

[21] Cf. A. Arce, *Itinerario de la virgen Egeria (381-384)*, Ed. Católica, Madrid 1980.

prescribe que «en el porvenir no se obre más así, porque el catecúmeno necesita tiempo» (c. 2).

Asia Menor fue cuna de tres grandes padres capadocios representantes de la escuela neoalejandrina. El primero es *Basilio de Cesarea* (329-379), en donde llegó a ser obispo con una actividad pastoral extraordinaria. Preparó personalmente a los catecúmenos al bautismo, predicó asiduamente a los fieles y recopiló la liturgia, denominada con razón en Oriente con su propio nombre, es decir, «liturgia de San Basilio». Amigo y condiscípulo de Basilio fue *Gregorio de Nacianzo* (330-390), asimismo obispo. El tercero es *Gregorio de Nisa* (335-395), hermano de Basilio, autor de la *Catechesis* u *Oratio catechetica magna*, resumen de la doctrina cristiana para los maestros de las instrucciones. Según J. Quasten, «a él se debe, después de Orígenes, la primera exposición orgánica y sistemática de la fe cristiana» [22].

En España cabe reseñar el *Tractatus de baptismo* de *Paciano de Barcelona* (+ c. 392), destinado a los «competentes», para exponerles la naturaleza del sacramento y prepararlos a su próximo bautismo [23], y el *De libris sanctarum Scripturarum* de *Gregorio de Elvira* o de Granada (+ 392), contemporáneo del anterior [24]. Según testimonios de los dos autores citados, los candidatos al bautismo eran, en el s. IV en España, primero «catecúmenos» y luego «competentes». Posteriormente aporta reflexiones bautismales *Martín de Braga* (510- 580) en la segunda mitad del s. VI. En el s. VII son testigos españoles destacados de la iniciación cristiana *Isidoro de Sevilla* (560-633), arzobispo de dicha ciudad, mediante su tratado *De ecclesiasticis officiis* y otros escritos [25], e *Ildefonso de Toledo* (+ 667), arzobispo de la ciudad imperial de 657 a 667, mediante su tratado *De cognitione baptismi*, en donde se describe el sentido de los ritos del catecumenado y del itinerario posbautismal. Se dirige esta obra a los adultos que se preparan al bautismo y a los catequistas que los instruyen [26].

- *Los libros litúrgicos*

Hacia los siglos IV y V nacieron las primeras codificaciones locales de los ritos antiguos, entre las que cabe destacar las realizadas en las liturgias romana, ambrosiana, gálica e hispana, con objeto de fijar por escrito oraciones y disposiciones que en un primer momento fueron espontáneas en su gestación y creatividad. Para la liturgia bautismal romana es importante el *Sacramentario gelasiano*, que cristaliza en tiempos de los papas León Magno (440-461), Gelasio (492-496) y Vigilio (537-555) [27], y el *Ordo XI*, que describe los ritos del catecumenado [28]. La liturgia bautismal africana no fue codificada a causa de la desaparición de aquella floreciente cristiandad por vicisitudes políticas. Algunos de sus restos litúrgicos sobrevivieron en Hispania y en las Galias. Son notables para la liturgia gálica de la iniciación los documentos bautismales contenidos en el *Misal de Bobbio*, *Missale gothicum* y *Missale Gallicanum vetus*. El ritual romano acabó por imponerse en Francia. El único rito que pudo desarrollarse con amplitud, aparte del romano, fue el hispano. Al llegar los árabes a España (711), la liturgia hispana estaba ya constituida, aunque en la España visigótica decayó la creatividad litúrgica. Por decisión de Gregorio VII, en carta dirigida a los reyes Alfonso de Castilla y Sancho de Aragón, el rito hispano fue abolido en

[22] J. Quasten, *Patrología*, vol. II, Ed. Católica, Madrid 1962, 297. Ver el estudio de los padres capadocios en dicha obra, 247-310.

[23] Cf. *San Paciano. Obras*, ed. de L. Rubio Fernández, Barcelona 1958.

[24] Cf. J. Collantes, *San Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiología*, Granada 1954.

[25] Cf. *Etimologías de San Isidoro de Sevilla*, 2 vol., ed. de J. Oroz y M. A. Marcos, Ed. Católica, Madrid 1981; *Santos Padres Españoles*, vol II. *San Leandro, San Isidoro y San Fructuoso*, ed. V. Blanco y J. Campos, Ed. Católica, Madrid 1971; F. J. Lozano Sebastián, *San Isidoro de Sevilla. Teología del pecado y la conversión*, Burgos 1976.

[26] Cf. J. M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda. Estudio sobre el «De cognitione baptismi» de San Ildefonso de Toledo*, Toledo 1983; *Santos Padres Españoles*, vol II. *San Ildefonso*, ed. V. Blanco y J. Campos, Ed. Católica, Madrid 1971.

[27] Cf. *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli* (Sacramentarium Gelasianum), ed. por L. C. Mohlberg, Herder, Roma 1960; A. Chavasse, *Le sacramentaire gélasien*, Desclée, Tournai 1958.

[28] Cf. M. Andrieu, *Les «Ordines Romani» du haut moyen-âge*, 5 vols., Lovaina 1931-1961.



TESTIGOS DEL CATECUMENADO ANTIGUO

	Roma	Justino (+ 165) Hipólito (+ 253)
Occidente (latín)	Cartago	Tertuliano (160-220) Cipriano (200/210-258) Agustín (354-430)
	Milán	Ambrosio (339-397)
	España	Paciano de Barcelona (+ c. 392) Gregorio de Elvira (+ c. 392) Isidoro de Sevilla (560-633) Ildefonso de Toledo (+ 667)
Oriente (griego)	Alejandría	Clemente (140/150-215) Orígenes (185-254)
	Jerusalén	Cirilo (315-386)
	Antioquía	Teodoro de Mopsuestia (350-428) Juan Crisóstomo (354-407)
	Siria	Basilio de Cesarea (329-379) Gregorio de Nacianzo (330-390) Gregorio de Nisa (335-395)

1080 y sustituido por el rito romano [29]. Es importante el *Liber ordinum* de la liturgia hispánica [30], de uso en España desde el s. V, en el que se encuentra un *ordo baptismi celebrandus quolibet tempore*, rito bautismal simple y breve, de la época en que los bautismos de adultos eran escasos, y un *ordo baptizandi* para la vigilia pascual, que se usaba en el s. VI con los catecúmenos adultos y que se empleó después con los niños.

Podemos resumir los testimonios principales de las iglesias antiguas, con sus representantes respectivos, en el cuadro adjunto.

2. Evolución del catecumenado en sus diferentes etapas

Es evidente que desde los primeros tiempos de la Iglesia hubo el propósito firme de discernir la autenticidad de los candidatos al bautismo con la ayuda de padrinos y de una catequesis adecuada. «La gran expansión del cristianismo –afirma R. Cabié– y la afluencia de candidatos impulsaban a una mayor exigencia en la formación de los que se acercaban a la fe, en una época en que las persecuciones por una parte y las sectas heterodoxas por otra habían producido ya más de un apóstata» [31]. No era bautizado quien no era creyente o quien no había cambiado de vida. Intentaremos a continuación analizar el catecumenado antiguo viendo la evolución de cada uno de sus constitutivos. De hecho, la práctica catecumenal era bastante uniforme en el s. III [32].

a) La evangelización previa

Los primeros testimonios señalan que cada cristiano evangelizaba en la fe a familiares, amigos y vecinos de una manera sencilla y espontánea.

[29] Cf. J. Pinell, *Liturgia hispánica*, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. 2, CSIC, Madrid 1972, 1303-1320; J. F. Rivera, *Los concilios de Toledo del siglo VII y la antigua liturgia hispana*, Toledo 1972; id., *Le rite baptismal dans l'ancienne liturgie hispanique*: LMD 58 (1959) 39-47; J. Pijuán, *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, Toledo 1981.

[30] Cf. la ed. de M. Férotin, *Le «Liber Ordinum» en usage dans l'Eglise wisigothique du Ve au XIe siècle*, Didot, París 1904. Es el manuscrito del año 1052.

[31] R. Cabié, *La iniciación cristiana*, op. cit., 582.

[32] Para un estudio histórico riguroso del catecumenado, cf. A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*, F. Rauch, Innsbruck 1958; G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottensdienstes in der alten Kirche*, en *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, ed. por K. F. Müller y W. Blankenburg, vol. V: *Der Taufgottesdienst*, 1-348, J. Stauda Verlag, Kassel 1970.

Algunos cristianos se dedicaron más intensamente a esta tarea a través de *escuelas* cristianas, semejantes a las filosóficas paganas, para llevar a cabo la evangelización e instrucción de convertidos. En la etapa de la evangelización, los interesados se ponían en contacto con los cristianos después de despertar su interés por Cristo y el evangelio.

Recordemos que la evangelización de España llegó a través del testimonio de colonos, soldados y mercaderes cristianos, llegados todos ellos con ocasión de la romanización. A comienzos del s. IV, según testimonia el Concilio de Granada, los cristianos eran en España minoría.

b) La admisión al catecumenado

Después de la conversión, se procedía a la entrada en el catecumenado mediante una rigurosa admisión, parecida a un control más que a un examen. Se trataba de verificar los motivos de conversión, a saber, la sinceridad de los candidatos, juntamente con los datos relativos a su estado familiar (soltero o casado), social (libre o esclavo) y laboral (oficio o trabajo). Hipólito y Tertuliano hablan ya de un rito de la admisión ante los «doctores». Con el tiempo llegó a tener este rito un cierto desarrollo, con una cara negativa (insuflación y exorcismo) y otra positiva (signación y gustación de sal). Especial relieve tuvo el signo de la cruz sobre la frente del candidato como expresión de la fe del catecúmeno en Cristo. Intervenían los «padrinos» para testimoniar la capacidad de sus ahijados en la participación futura de la catequesis. Se exigía que algunos candidatos abandonasen ciertos oficios que conducían a uno de estos tres pecados: idolatría, homicidio e impureza. Siempre hubo preocupación por examinar las intenciones de quienes deseaban ser cristianos, especialmente después de la paz de Constantino. Hubo candidatos que querían el bautismo simplemente por motivos matrimoniales, ambiciones públicas, agradar al amo, etc. También hubo catecúmenos que deseaban permanecer en ese estado toda la vida por no arribar a un compromiso serio. De hecho, las exigencias de la admisión se debilitaron a partir del s. IV. Había ya entonces más preocupación de bautizar a los tibios que de catequizar a los convertidos. La decisión final de la admisión correspondía a quien hacía la encuesta, oído el parecer de los «introductores».

Según el concilio de Granada, en España debían cambiar de profesión para ser catecúmenos una vez convertidos, sacerdotes paganos, comediantes impúdicos, aurigas de los circos y cortesanas. Mediante la imposición de manos, se ingresaba en el catecumenado.

c) El período catecumenal (preparación remota)

Los candidatos ingresados se denominaban «catecúmenos» u «oyentes». Tertuliano, en Africa del Norte, distinguía entre pagano (*ethnicus*), catecúmeno (*catechumenus*) y fiel (*fidelis*). Para Hipólito, la distinción se daba entre «catecúmenos y fieles». Algunos usaron el vocabulario militar y llamaron a los catecúmenos «reclutas» o «soldados» [33]. Después del ingreso, comenzaba un largo período de formación cristiana en el que había enseñanzas y exigencias: arrepentimiento, fe en la Iglesia y vida transformada. Se observa que desde los comienzos la formación no fue puramente intelectual. Clemente indica que el catecumenado de Alejandría en el año 200 duraba ya tres años, lo mismo que en Roma hacia el 225. Se extendió esta exigencia a todo el Oriente. Podía abreviarse con algunos catecúmenos excepcionalmente preparados, ya que lo decisivo no era el tiempo, sino la conducta. La catequesis estaba en manos de catequistas, clérigos o laicos, denominados «doctores audientium». Tenía lugar en la celebración comunitaria matutina, antes del trabajo, mediante una liturgia de la palabra, en la que se desarrollaba la catequesis correspondiente, se oraba por los catecúmenos y se les imponía las manos como gesto de exorcismo. En la asamblea dominical, los catecúmenos estaban presentes sólo en la primera parte de la misa, en cuyo final se los despedía.

[33] Cf. P. M. Gy, *Qu'est-ce qu'un catéchumène*: LMD 71 (1962) 28-31; M. Dujarier, *Sur le statut du catéchuménat dans l'Eglise*: LMD 152 (1982) 143-173.

En España se denominaban los catecúmenos «audientes», quienes recibían una instrucción elemental, al mismo tiempo que se les exigía un cambio de vida. El catecumenado duraba en los comienzos del s. IV dos años.

d) La elección e inscripción del nombre

El momento de la admisión al bautismo fue importante desde los comienzos de la iniciación. Se exigía el arrepentimiento de los pecados, la aceptación de la fe de la Iglesia y la decisión de transformar la propia vida. Era un nuevo examen sobre la conducta de los catecúmenos durante el tiempo de la instrucción, en el que intervenían de nuevo los padrinos. Los admitidos se llamaban «benditos», «elegidos», «competentes» o «iluminados».

Según el concilio de Braga de 572, en España el domingo de ramos se entregaba a los candidatos el símbolo de fe, junto a los exorcismos, triple insuflación, imposición del nombre y unción en la boca y oídos con óleo bendecido por el obispo. De hecho, el catecumenado se había reducido en España a la cuaresma.

e) El período cuaresmal (preparación próxima)

A finales del s. I, en los comienzos del catecumenado, había en Siria unos días de preparación al bautismo, durante los cuales oraban y ayunaban los bautizandos, a los que se unían muchos fieles. Este período empezaba con la inscripción solemne del nombre. Egeria lo detalla en su diario. Entre la elección y el bautismo transcurrió al principio una semana; más tarde, una cuaresma. Las catequesis cuaresmales y pascuales se centraban en el evangelio, el credo, el padrenuestro y los sacramentos. Desde principios del s. IV, la segunda etapa catecumenal coincidió con la cuaresma, recién instaurada como gran retiro bautismal; en el año 500, el catecumenado era prácticamente la cuaresma[34].

Durante esta etapa tenían lugar los «escrutinios», que según el Gelasiano eran tres, en los domingos tercero, cuarto y quinto de cuaresma. Constaban de exorcismos y de «entregas» del evangelio, símbolo y oración dominical. Según la carta del diácono Juan, el símbolo era el apostólico, mientras que el Gelasiano dice que era el nicenoconstantinopolitano. Más tardíamente hubo siete escrutinios, como aparece en el *Ordo XI*, por la relación con los siete dones del Espíritu Santo.

En España, los candidatos de este período eran denominados «competentes», a quienes se les enseñaba el símbolo de la fe veinte días antes del bautismo.

f) La celebración sacramental

En todas las iglesias se celebró preferentemente el bautismo en la vigilia pascual. Al principio tuvo lugar donde había agua, junto a un río o fuente. Los bautizandos se lavaban el jueves santo, ayunaban el viernes y velaban el sábado, en cuya noche participaban en las últimas lecturas e instrucciones de la vigilia. Al alba del domingo, con el canto del gallo, o posteriormente en la mañana del sábado, se acercaban los bautizandos a las aguas, se desvestían (con este orden: muchachos, muchachas, hombres y mujeres), se disponían a la apertura de los sentidos («effetá» significa «ábrete»), renunciaban a Satanás vueltos a occidente (mundo pagano), proclamaban el credo en dirección a oriente (en Roma), eran ungidos con el óleo de los exorcismos en el pecho y la espalda o en todo el cuerpo, y pasaban donde estaba el obispo. La desnudez fue considerada símbolo del abandono de vida pasada y de renuncia al hombre viejo; este gesto se desarrolló según las diversas sensibilidades culturales. Un diácono o una diaconisa entraban en el agua con el candidato.

[34] Cf. A. Chavasse, *Le carême romain et les scrutins prébaptismaux avant le IXe siècle* : «Recherches de Science Religieuse» 35 (1948) 325-381; id., *La structure du carême et les lectures des messes quadragésimales dans la liturgie romaine*: LMD 31 (1952) 76-119; id., *La discipline romaine des septs scrutins prébaptismaux*: «Recherches de Science Religieuse» 40 (1960) 227-240; id., *L'organisation stationnale du carême romain avant le VIIIe siècle, une organisation «pastorale»*: «Recherches de Science Religieuse» 56 (1982) 17-32.

Finalmente eran bautizados con una triple inmersión, junto a un triple interrogatorio y profesión de fe. De este modo se manifestaba el carácter revelacional del cristianismo que viene de «fuera». Primero se bautizaba a los niños y después a las mujeres y hombres, por separado, a causa del despojo de los vestidos.

Después de salir de las aguas, los bautizados eran ungidos con óleo consagrado por el obispo (el crisma actual) y se ponían de nuevo sus vestidos; fue significativa más tarde la vestidura blanca. Entraban en la iglesia donde les esperaba el obispo, quien les imponía las manos y los ungía con óleo «de acción de gracias» (tercera unción), que corresponderá más tarde a la confirmación. El obispo los signaba en la frente y les daba el beso de paz. Los neófitos podían ya intervenir en la «oratio fidelium» de la comunidad, se daban entre sí el beso de paz, presentaban sus ofrendas y gustaban de la comunión. En algunas iglesias, además del pan y del vino recibían leche y miel, signos de la tierra prometida.

En la liturgia hispana antigua entre la conversión de Recaredo (587) y la invasión árabe (711), la vigilia pascual comenzaba a la hora de nona. La nueva luz se encendía en la sacristía, con la que se prendían las velas de los bautizados y el cirio pascual. Después de la tercera lectura, se bendecía el agua, seguían los interrogatorios y profesión de fe de los bautizandos. El bautismo era por inmersión. En el altar tenía lugar la crismación, imposición de manos y bendición. Al bautismo seguía en Hispania y Milán, hasta comienzos del s. IV, el lavatorio de pies, suprimido por decisión del Concilio de Granada por la simple razón de que no se practicaba en Roma.

g) La etapa mistagógica

Durante la semana de pascua, los neófitos acudían diariamente a la iglesia para recibir las catequesis mistagógicas o sacramentales, con objeto de que los recién bautizados tomasen conciencia de los símbolos experimentados. En algunas iglesias se les instruía sobre ciertas exigencias morales. Durante esa semana iban los neófitos vestidos con el alba blanca.

3. Deducciones pastorales del catecumenado antiguo

En la actual renovación del catecumenado ha influido considerablemente la experiencia del catecumenado antiguo. Evidentemente no se trata hoy de repetirlo al pie de la letra, arqueológicamente. «Sin querer reproducir hoy lo que los cristianos primitivos hicieron entonces –afirma M. Dujarier–, tenemos que inspirarnos en su espíritu, en sus esfuerzos, e incluso en sus fracasos, para lograr hoy día una iniciación mejor a la vida cristiana» [35].

a) El catecumenado es consecuencia pastoral inmediata de una Iglesia misionera

La preocupación evangelizadora de la Iglesia de los tres primeros siglos suscitó misioneros itinerantes, aunque en realidad todos los cristianos eran agentes de conversión en su propio medio de vida. El precatecumenado se desarrolló en las casas y talleres artesanales. Todo estaba en función de la fe entendida como conversión de vida hacia Cristo y el evangelio [36].

b) El padrinazgo supone una responsabilidad misionera compartida y ejercida

El padrinazgo antiguo nació de dos exigencias: la de ser «ayudantes» de los candidatos y la de ser «garantizadores» frente a la comunidad. De hecho, los padrinos –ordinariamente laicos– fueron los mejores misioneros. Eran las mismas personas que habían despertado la fe de sus propios ahijados. Es lógico que el catecumenado naciese del padrinazgo, no al revés [37]. «El catecúmeno –afirma R. Cabié–

---

[35] M. Dujarier, *Breve historia del catecumenado*, Desclée, Bilbao 1986, 15.

[36] A. Turck, *Evangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles*, Cerf, París 1962.

[37] M. Dujarier, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise*, Cerf, París 1962.

está asistido durante toda su preparación por un fiel veterano que le hace compartir su experiencia de la vida cristiana y que se constituirá como garante de su encaminamiento ante los responsables de la Iglesia» [38].

c) *Los convertidos necesitan un proceso catecumenal para ser iniciados en la fe y en el bautismo*

La entrada en la existencia cristiana exigió en la Iglesia patrística el trazado de una acción pastoral completa y rigurosa. Solamente eran bautizados los candidatos que, después de un examen severo, ingresaban en un largo período de formación hasta ser admitidos, después de otro segundo examen, en el gran retiro previo al ingreso sacramental en la comunidad. En primer lugar, el acento se ponía en la conversión, luego en la educación de la fe, para terminar con la catequesis de los sacramentos. De este modo se procedía a modo de una gestación materna (san Agustín) [39], de la entrada en una gran basílica (Eusebio de Cesarea), del noviciado militar (Tertuliano), del crecimiento de una planta (Clemente de Alejandría), o de un itinerario por el desierto que conduce a la vida. Punto neurálgico del catecumenado antiguo fue la catequesis anterior y posterior al bautismo que, además de ser iniciación en la historia de salvación, era educación de costumbres cristianas y aprendizaje de vida comunitaria eclesial [40].

d) *En el catecumenado interviene activamente toda la comunidad*

Por ser agregación de nuevos miembros a la Iglesia, es lógico que el catecumenado fuese desde el principio quehacer comunitario. La Iglesia estaba representada por la comunidad concreta local y, dentro de la misma, intervenían el obispo como máximo responsable; los catequistas como iniciadores; los padrinos como testigos y garantizadores, y los catecúmenos en sus dos grados, como «oyentes» (o «interesados») primero y como «elegidos» (o «decididos») después. En determinados momentos, a la hora de las admisiones y en el momento final de la incorporación, estaba presente y reunida la comunidad entera como asamblea cristiana [41].

e) *El proceso catecumenal termina con el ingreso en la comunidad por medio del bautismo*

«La historia del catecumenado antiguo –afirma I. Oñatibia– nos descubre, ante todo, la imagen de una Iglesia exigente, que se resiste a dar sus sacramentos a la ligera» [42]. El catecumenado antiguo está en función, en última instancia, del bautismo. La inmersión primitiva en las aguas vivas, con la emersión correspondiente, significó el baño del nuevo nacimiento a la vida cristiana a través de la sepultura y resurrección sacramental con Cristo. De este modo se cierra un ciclo que comenzó por la conversión y que termina con el sacramento de la fe y de la conversión [43].

---

[38] R. Cabié, *La iniciación cristiana*, en A. G. Martimort, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Herder, Barcelona 1987, 3.ª ed., 584.

[39] Cf. M. Dujarier, *Le catéchuménat et la maternité de l'Eglise*: LMD 71 (1962) 78-93.

[40] Cf. J. Daniélou y R. Charlat, *La catequesis en los primeros siglos*, Studium, Madrid 1975.

[41] H. Chirat, *La asamblea cristiana en el tiempo de los apóstoles*, Studium, Madrid 1968.

[42] Cf. I. Oñatibia, *Actualidad del catecumenado antiguo*: «Phase» 64 (1971) 325-334.

[43] Cf. A. Stenzel, *Lo transitorio y lo perenne en la historia del catecumenado y del bautismo*: «Concilium» 22 (1967) 206-221.

7

Del bautismo de adultos al bautismo de niños

En la historia del cristianismo hay dos hechos decisivos, casi simultáneos, que han influido profundamente en la acción pastoral de la Iglesia: la desaparición del catecumenado de adultos y la generalización del bautismo de niños [1]. H. Urs von Balthasar piensa que el bautismo de niños es «en cierto modo la más grave de todas las decisiones de la historia de la Iglesia» [2], decisión que entra en vigor precisamente cuando desaparece el catecumenado de adultos, «de excepcional importancia» en la formación de nuevos cristianos [3]. Estos dos hechos ocurren después de la gran evangelización de los pueblos romano y bárbaro, cuando se inicia la simbiosis entre la cristiandad y el imperio o la alianza de la Iglesia y el Estado, a partir del edicto de Milán (313) que da la paz a la Iglesia y le permite salir de la clandestinidad. «La proporción de adultos y de niños que se presentan al bautismo –afirma R. Cabié– se invierte progresivamente con la cristianización de la sociedad, y se termina admitiendo sólo en la Iglesia, salvo raras excepciones, a niños pequeños» [4].

1. Ocaso del catecumenado de adultos

Los Padres de los siglos IV y V se dieron cuenta del peligro que corría el catecumenado cuando los bautismos comenzaron a multiplicarse indiscriminadamente. Querían mantener la exigencia heredada de bautizar solamente a creyentes capaces de vivir conforme a su fe. Sin embargo, a partir de la conversión del emperador Constantino, las conversiones se tornaron más interesadas o menos genuinas, al mismo tiempo que disminuyeron en la práctica las exigencias de la iniciación. Por otra parte, muchos adultos retrasaban su bautismo (les bastaba ser catecúmenos) o se adelantaba a los niños el suyo. De hecho, a partir del s. IV, a causa de los bautismos masivos, el catecumenado se vacía de

[1] En realidad debiera decirse *párvulo* o *infante*, que equivale, según el *Ordo baptismi parvulorum*, del 15 de mayo de 1969, al niño que no ha llegado al uso de razón y no puede tener ni expresar una fe personal. *Niño* es el que puede dar por sí mismo alguna respuesta en el bautismo, sin ser todavía *adulto*.

[2] Cf. H. Urs von Balthasar, *Ensayos teológicos*, vol II. *Sponsa Verbi*, Guadarrama, Madrid 1964, 25.

[3] J. Daniélou, *La catéchèse dans la tradition patristique*, en *L'initiation chrétienne*, textos seleccionados y presentados por A. Hamman, Grasset, París 1963, 8.

[4] R. Cabié, *La iniciación cristiana*, en A. G. Martimort (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Herder, Barcelona, 3.ª ed., 1987, 626.

contenido. Tiene importancia entonces la recepción del candidato para hacerlo cristiano (signación, exorcismo y gustación de la sal). Los escrutinios o «exámenes del corazón» iban acompañados de abundantes exorcismos. Se destacó la entrega y devolución del símbolo (*traditio-redditio symboli*), a la que se añadieron las del evangelio y padrenuestro. A la renuncia a Satanás se sumó la fórmula de adhesión a Cristo. Los actos de iniciación se redujeron más adelante a tres escrutinios, con la consiguiente desaparición gradual del catecumenado.

En el s. VI se había reducido la iniciación prácticamente a la cuaresma, con una disminución notable de catequesis y un aumento considerable de ritos, dada la presencia cada vez mayor de párvulos. Los escrutinios pasaron de tres a siete, entre semana, sin presencia de la asamblea cristiana, suplida por la familia. Sólo cabía una cierta instrucción con los padres de los infantes, que acudían en cuaresma a los escrutinios, ya que eran los garantes de una educación cristiana posterior de sus propios hijos, tal como lo relata Cesáreo de Arlés en la primera mitad del s. VI. Con los adultos candidatos al bautismo, cada vez más escasos, se pretendía instruirlos en un espacio breve de tiempo antes de pascua o de pentecostés, únicas fiestas primitivas bautismales. Así, Martín de Braga exigía en España tres semanas de preparación, Bonifacio en Alemania dos meses, y siete días Alcuino en tiempos de Carlomagno [5]. En resumen, a partir de los s. VI y VII, tanto el catecumenado como el bautismo de adultos, afirma D. Borobio, entraron «en un proceso de desfiguración y desaparición, al generalizarse el bautismo de niños y considerarse la sociedad como totalmente *cristianizada*, al multiplicarse las parroquias y no ser ya posible una celebración unitaria de la iniciación» [6].

2. Comienzo del bautismo de niños

El Nuevo Testamento, escrito en función de una situación misionera, no habla explícitamente del bautismo de párvulos, sino del bautismo de conversión, mediante el cual, judíos y paganos en cuanto adultos convertidos, ingresan en la comunidad cristiana. Los textos neotestamentarios no aportan ningún dato directo sobre el bautismo de niños, ya que para las primeras comunidades carecía de importancia esta cuestión. La atención pastoral estaba centrada en el binomio fe-bautismo correspondiente a los adultos. En el Nuevo Testamento no hay una norma para el bautismo de niños, aunque tampoco se desprende del mismo una prohibición [7]. El principal argumento neotestamentario a favor es el extraído de los bautismos que hizo Pablo de familias o *casas* enteras (Hch 16, 15.33; 18, 8; 1 Cor 1, 16), que incluían los niños de la comunidad doméstica, dada la solidaridad del hogar antiguo (el *oikos*). Otros argumentos esgrimidos se deducen de las bendiciones que Jesús hizo a los niños (Mc 10, 13-16 par.), del bautismo judío de los prosélitos (caso de familias enteras con sus niños pequeños), de la similitud con la circuncisión judía y de la santidad de los infantes (1 Cor 7, 14), argumentos todos ellos ambiguos e indirectos. En realidad, afirma G. Barth, «no se puede probar que en tiempo del Nuevo Testamento se bautizara a los niños y especialmente a los recién nacidos: a ellos solos o juntamente con los adultos. Ciertamente no se puede probar tampoco lo contrario, a saber, que no se bautizara también a los niños. Las fuentes no nos informan sobre ello» [8].

De un modo relativamente claro, Tertuliano es el primer testigo, hacia el año 200, que habla explícitamente del bautismo de niños en un texto que ofrece dificultades de interpretación [9]. La verdad es que Tertuliano no urgía el bautismo de niños por dos razones: la inocencia del infante («innocens

[5] M. Dujarier, *Breve historia del catecumenado*, Desclée, Bilbao 1986, 135-137.

[6] D. Borobio, *Bautismo de niños y confirmación: problemas teológico-pastorales*, Fundación Santa María, Madrid 1987.

[7] Cf. E. Schlink, *Die Lehre von der Taufe*, en *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, vol V. *Der Taufgottesdienst*, Kassel 1970, 641-808.

[8] G. Barth, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1986, 165.

[9] Tertuliano, *De baptismo*, 18, 1-6.

aetas») y la gran responsabilidad que contraían los padrinos si se bautizaban hijos de paganos. No se ha comprobado con total seguridad si hubo bautismo de niños en los dos primeros siglos, aunque la práctica de este tipo de bautismo es muy antigua [10]. El segundo texto justificativo del bautismo de niños procede de la *Tradición* de Hipólito, de los años 215 ó 225. Afirma Hipólito que a la hora del bautismo se comience por los niños y que si pueden responder por sí mismos, que respondan; de lo contrario, que lo haga alguien de su familia. Otro texto se debe a una carta de san Cipriano a Fidus hacia el año 250. Hay historiadores que, a la vista de estos textos, concluyen que el bautismo de niños es, desde la más remota antigüedad, costumbre general de la Iglesia, o como dijo Orígenes: «tradición recibida de los apóstoles» [11]. Evidentemente no fueron bautizados en la Iglesia apostólica *todos* los niños; quizá solamente los que tenían alguna enfermedad, siendo sus padres necesariamente cristianos. También puede afirmarse que no causó sorpresa el primer inicio de esta práctica en la Iglesia antigua.

3. Generalización del bautismo de niños

La práctica del bautismo de niños se generalizó en el s. V, más en Occidente que en Oriente. El Concilio de Granada en España, a comienzos del s. IV, atestigua la existencia apreciable de bautismos de niños. Con todo, muchos padres cristianos hacían retrasar el bautismo de sus hijos. De hecho hubo Padres apostólicos, hijos de padres cristianos, nacidos en la primera mitad del s. IV y educados en la fe, que, no obstante, fueron bautizados a una edad adulta, en torno a los 25 y 40 años [12]. Hubo adultos en el s. IV que, por temor a pecados futuros y miedo a la penitencia pública, retrasaron su propio bautismo y el de sus hijos. Se advierte en ese tiempo una cierta regresión.

Lo cierto es que el bautismo de niños es una praxis antigua, introducida en la Iglesia paulatinamente, sin sobresaltos ni controversias importantes hasta la Reforma. Tuvo un relieve particular en tiempos de san Agustín, especialmente con ocasión de la crisis pelagiana. Pelagianos fueron los primeros impugnadores del bautismo de párvulos, frente a los que argumentó san Agustín, reconociéndolo como un hecho universal y tradicional. El obispo de Hipona propuso las bases teológicas para justificar esta praxis, al aportar las ideas de la *fides aliena*, o fe prestada que tiene el párvulo cuando es bautizado, y la *remissio peccatorum* o perdón de los pecados, entre los cuales tiene relieve particular el «pecado original». Evidentemente, el bautismo tiene una estrecha relación con la fe. Los niños son bautizados en la fe de los padres, padrinos y comunidad cristiana, teoría elucidada por san Agustín [13], con la convicción de que el bautismo no es mero signo externo de una salvación interna y espiritual ocurrida en la fe personal, sino acción salvadora de Dios que interviene en la comunidad cristiana creyente y que exige la fe de los adultos que se bautizan o de los padres y padrinos del niño que desean bautizar.

Consecuencia de la toma de conciencia del dogma del pecado original, el bautismo de niños se adelantó hasta casi el nacimiento, aunque se respetaron al principio las fiestas de pascua y pentecostés como momentos propicios de celebración. La generalización del bautismo de niños, comenzada en el s. V, es ya un hecho a finales del s. VI. En los siguientes siglos, hasta el XI, fue decisiva la teología agustiniana para justificar el bautismo de párvulos, práctica que se consolidará sociológicamente por la unión del derecho civil con el eclesiástico, la ausencia del bautismo de adultos, las sanciones canónicas que se imponen a quienes

[10] Cf. A. Benoît, *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères*, P.U.F., París 1953; ver asimismo *Faut-il baptiser les enfants? La réponse de la tradition.* Textes présentés par J.-Ch. Didier, Cerf, París 1967.

[11] Cf. esta cita y el desarrollo de la cuestión en J.-J. von Allmen, *Pastorale du baptême*, Ed. Universitaires-Cerf, Friburgo-París 1978, 91; ver asimismo Ph. H. Menoud, *Le baptême des enfants dans l'Eglise ancienne, en Jésus-Christ et la foi. Recherches néotestamentaires*, Neuchâtel 1975, 229-231.

[12] Así, por ejemplo, Gregorio de Nacianzo a los 30, Basilio el Grande a los 27, Ambrosio entre los 34 y 41, Juan Crisóstomo entre los 28 y 38, Jerónimo entre los 16 y 26, Rufino a los 25, Paulino de Nola a los 37 y Agustín a los 33.

[13] San Agustín, *Epist.*, 98, 5: PL 33, 362. 9.

retrasan el primer sacramento, el miedo a la desgracia de que muera un párvulo sin estar bautizado y la obligatoriedad de bautizar a los niños «cuanto antes» [14]. En el s. XII, el bautismo se administra en los días inmediatamente siguientes al nacimiento del infante, no sólo por las exigencias morales de borrar lo más pronto posible el pecado original, sino por el peligro de los recién nacidos, «pues pueden morir, dice un texto anónimo del s. XII, por la más mínima cosa» [15]. Por comodidad y seguridad se extendió la costumbre de bautizar por infusión en lugar de inmersión.

A todas estas reducciones hay que añadir algunas dificultades suplementarias. No se creó un nuevo ritual para bautizar a niños, sino que se emplearon los rituales antiguos de adultos. De ahí que los escrutinios (exámenes del corazón) se convirtieran en exorcismos (expulsión de demonios), ya que con los infantes no cabía una instrucción religiosa ni una decisión personal. Hasta el s. XII se administraba en Occidente a los recién bautizados la eucaristía.

En la Edad Media ya no hay catecumenado de adultos, salvo en el texto de los rituales, con los que se celebran la iniciación y el bautismo de niños en una sola sesión. Lo que se realizaba durante dos o tres años en los primeros siglos, y más tarde, a partir del s. VI, en una cuaresma, se redujo después, a partir del s. VIII, a veinte minutos, en un idioma desconocido del pueblo, sin apenas evangelización y catequesis, mediante un proceso casi exclusivamente ritual. Esta acción litúrgica se configura en el *Rituale Romanum* de 1614, que contiene dos ritos bautismales, para adultos y para niños. Este último contiene abigarradamente los elementos del *Ordo* bautismal antiguo: a) entrada en el catecumenado mediante la pregunta por el nombre, un interrogatorio breve, el soplo, la signación, la imposición de manos y la gustación de la sal (en la puerta del templo), b) recitación del credo y padrenuestro (en el itinerario al bautisterio), c) apertura de los oídos, renuncias, óleo de catecúmenos, profesión de fe y acción sacramental (en la pila bautismal) y d) el neofitado (crisma, vestidura blanca y cirio encendido). Así han sido bautizados los niños durante el tiempo de la cristiandad, hasta las mismas puertas del Vaticano II.

4. Evolución del bautismo, confirmación y eucaristía de niños

Según la tradición pastoral antigua, continuada por las Iglesias orientales hasta hoy, los niños recién bautizados recibían la confirmación y la comunión [16]. Incluso algunos defendieron que sin crismación y primera comunión no valía del todo el bautismo, postura que a los «armenios» les valió una excomunión en 1341 por parte de Benedicto XII.

La tradición se diversifica a partir del s. IV. En las iglesias occidentales del s. V, el bautismo y la eucaristía son sacramentos propios del presbítero, mientras que la confirmación queda reservada al obispo, quien ratifica de algún modo lo que ha hecho previamente el párroco [17]. Al separarse la confirmación del bautismo, se configura poco a poco un ritual especial del segundo sacramento, que por otra parte se administra no importa a qué edad (cuando viene a la parroquia el obispo), sin preparación alguna (es un sacramento insignificante) y de un modo abigarrado y masivo (todos a la vez).

[14] La expresión «quam primum baptizentur» del antiguo CIC (c. 770), reproducida en el *Rituale Romanum* (tit. II, cap. 1, n. 39), procede del s. XIII a causa de la mortalidad infantil. Pasó pronto al derecho particular diocesano, se generalizó en los s. XIV y XV y fue canonizada por el Concilio de Florencia de 1442. Cf. P.-M. Gy, *Quam primum. Note sur le baptême des enfants*: LMD 32 (1952) 124-128. Para la legislación posterior al concilio de Trento, ver R. Etchegaray, *La législation de l'Eglise sur le baptême d'enfants de catholiques non pratiquants*: LMD 32 (1952) 90-117.

[15] Cf. cita en R. Cabié, en A. G. Martimort, *La Iglesia...*, 634.

[16] Desde el punto de vista concreto, la práctica de la comunión no es fácil. Los armenios la dan haciendo tocar en la lengua del niño bautizado una hostia consagrada, y los coptos dando a beber al niño una gota del cáliz por medio del dedo del sacerdote.

[17] Cf. L. A. van Buchen, *L'homilie pseudoeusebienne de Pentecôte. L'origine de la «confirmatio» en Gaule meridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Rietz*, GEBR, Nimega 1967.

EVOLUCION DE LA INICIACION CRISTIANA

S. I-IV	Catecumenado de adultos	Vigilia Pascual BAUTISMO-CONFIRMACION-EUCARISTIA
S. V-XII	Catequesis con los padres de los niños	BAUTISMO-COMUNION (sin esperar pascua) — CONFIRMACION (en visita obispo)
S. XIII-XVII	Educación familiar de los niños	BAUTISMO - CONFIRMACION - 1.ª COMUNION (7 años) (10-14 años)
1640-1750	Extensión del catecismo escolar	BAUTISMO-CONFIRMACION-1.ª CONFESION-1.ª COMUNION (7-10 a.) (10-12 a.) (c. 12 a.)
1750-1910	Catecismo escolar y parroquial	BAUTISMO- 1.ª CONFESION- CONFIRMACION- 1.ª COMUNION (7-8 años) (10-14 años)
1910-1970	Catequesis parroquial	BAUTISMO — 1.ª CONFESION — 1.ª COMUNION (6-7 años) — CONFIRMACION (c. 12 años)
Después del Vaticano II	Catequesis de niños y de jóvenes	BAUTISMO (dilación) — 1.ª CONFESION — 1.ª COMUNION (8-9 años) — CONFIRMACION (c. 16-18 años)

A partir de comienzos del s. XIII ya no se da la comunión a los niños recién bautizados. El Concilio de Letrán de 1215 exige la edad de la «discreción», sin que haya acuerdo si es hacia los siete o doce años. Desde entonces se obliga a los fieles a comulgar una vez al año por pascua. La confirmación se celebra cuando está presente en la parroquia el obispo, sin que se tenga en cuenta, como he dicho, la edad de los candidatos. A partir del s. XV comenzó a darse la confirmación un poco más tarde, de tal modo que el catecismo para párrocos de 1566 recomienda que se administre después «que los niños tengan uso de razón» [18].

Un cambio importante en la educación cristiana de los niños se produjo en el s. XVII, cuando se organizó la instrucción religiosa de acuerdo a las directrices del concilio de Trento. Hacia los siete años comenzaba la preparación de la confirmación y continuaba la educación religiosa hasta la primera comunión, hacia los once o doce años. Ya en el s. XVIII, la confirmación tendió a celebrarse en Francia después de la primera comunión, por razones prácticas, para asegurarse la presencia del obispo. Chocó esta tendencia con las directrices oficiales de la Iglesia. En 1910, el decreto *Quam singulari* de san Pío X adelantó la primera comunión a los siete años, edad fijada en 1917 por el *Código de Derecho Canónico*. Como consecuencia de este adelanto, se retrasó inevitablemente la confirmación. Así continuará la iniciación sacramental de los niños hasta el Vaticano II.

Después del Concilio, el bautismo de niños se inserta en el conjunto de la iniciación cristiana casi del mismo modo que antes del mismo. En primer lugar, la denominada «primera comunión» o primera eucaristía, entre los siete y nueve años, aunque ha mejorado en muchas parroquias por

[18] Cf. *Catechismus ad parochos*, II, 4, 15.

medio de una catequesis más apropiada, sigue siendo un momento culminante, no una etapa de la iniciación. La dificultad reside en la continuación de la catequesis con niños y adolescentes después de la primera comunión. Después de esta larga y problemática etapa, adviene la preparación a la confirmación, dentro de un proceso catecumenal en relación a la personalización de la fe y a la socialización comunitaria y eclesial del bautismo. Podemos ver la historia de los cambios en la iniciación en el cuadro [19] de la página anterior.

5. Controversias sobre el bautismo de niños

a) En las Iglesias protestantes

A propósito del origen, sentido teológico y significado pastoral del bautismo de niños se suscitaron en las décadas cincuenta y sesenta importantes debates [20]. Hasta los años treinta no planteó ningún problema agudo el bautismo de niños. Las primeras y más importantes discusiones se originan en Alemania durante el dominio nazi, en donde surge entre los protestantes una *Iglesia Confesante* (la denominada «Bekennende Kirche») frente a la Iglesia estatal, al plantear con seriedad el problema de la pertenencia cristiana y la justificación del bautismo de niños. En 1941, algunos párrocos defienden la prioridad del bautismo de adultos; en la discusión suscitada intervienen teólogos. Significativa es la posición que en 1942 adopta D. Bonhöffer [21], quien acepta la praxis existente como exaltación de la gracia, pero critica la generalización popular y masiva del bautismo de niños allí donde no existe una verdadera comunidad de fe, por lo cual es partidario de dar vía libre al bautismo de adultos. Afirma que por razones bíblicas no deben condenarse creyentes o párrocos que no bautizan a sus propios hijos. Lo que desfigura el bautismo de niños es su práctica como «costumbre burguesa», sin comunidad de creyentes y sin padres y padrinos, cuya fe no ha sido verificada. El bautismo de niños puede convertirse en «resto de incredulidad» [22]. En resumen, Bonhöffer acepta la antigua praxis, pero cree conveniente iniciar una nueva, la del bautismo de adultos.

Importante fue asimismo la toma de posición de K. Barth. Mientras que en sus primeros escritos, a partir de 1927, sostiene que el bautismo, y por supuesto el bautismo de niños, es signo sacramental y eficaz de la gracia, en 1939 primero (en un coloquio en Utrecht) y en 1943 después (IV Semana de las Facultades Teológicas de Suiza) ataca la legitimidad del bautismo de niños [23]. El bautismo es un suceso «cognitivo», no «causativo». De ahí que el bautismo auténtico es el de adultos, en el que puede darse conocimiento y responsabilidad. Para K. Barth, el bautismo de niños no tiene sentido [24]. Es una costumbre surgida sin fundamento bíblico, por motivos extradogmáticos, a causa de la unión de la Iglesia con la sociedad o como reminiscencia judía de la circuncisión, cuando se identifica la vía de la sangre con la de la salvación. En definitiva, el bautismo de párvulos es, para K. Barth, una «disolución ilimitada del bautismo cristiano», un

[19] Cf. O. Sarda, *La confirmation*: «Célébrer» Notes de Pastorale Liturgique 185 (1986) 12-13. Ver también D. Borobio, *Bautismo de niños y confirmación: problemas teológico-pastorales*, Fundación Santa María, Madrid 1987, 52-55.

[20] Cf. mi trabajo *Controversias sobre el bautismo de niños*: «Phase» 10 (1970) 39-70; ver asimismo W. Kasper (ed.), *Christsein ohne Entscheidung, oder soll die Kirche Kinder taufen?*, Grünewald, Maguncia 1970; W. Molinski (ed.), *Diskussion um die Taufe. Mit Arbeitshilfen für eine erneuerte Praxis der Kindertaufe*, Pfeiffer, Munich 1971; P.-A. Liégé, *Le baptême des enfants dans le débat pastoral et théologique*: LMD 107 (1971) 7-28; L. Ligier, *Débats sur le baptême des petits enfants. Motivations doctrinales et expériences actuelles*: «Gregorianum» 57 (1976) 613-657.

[21] Cf. D. Bonhöffer, *Zur Tauffrage. Ein Gutachten*, en *Gesammelte Schriften*, Munich 1960, III, 431-454.

[22] En 1965 afirmará M. Peuchmaurd que el bautismo de niños se ha convertido en «sacramento de descristianización», en su artículo *Qui faut-il baptiser?*: «Parole et Mission» 28 (1965) 112-131.

[23] Cf. el pensamiento de K. Barth y su evolución en M. Raske y P. Lengsfeld, *Die Kindertaufe in Diskussion und Praxis bei nichtkatholischen Kirchen*, en W. Kasper (ed.), *Christsein ohne Entscheidung...*, op. cit., 26-29.

[24] Cf. K. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Zollikon, Zurich 1943 (en francés: *La doctrine ecclésiastique du baptême*: «Foi et Vie» 47 [1949] 1-50); id., *Die Taufe als Begründung des christlichen Leben*, en *Kirchliche Dogmatik*, IV/4, EVZ, Zurich 1967 (en francés: *Le baptême, fondement de la vie chrétienne*, en *Dogmatique*, 26, Labor et Fides, Ginebra 1969).

«acto de poder», una «vieja equivocación eclesial» o una «lacra purulenta en el flanco de la Iglesia». En sus últimos escritos de 1967 se radicaliza todavía más: distingue entre un bautismo de Espíritu, expresión de la gracia, y un bautismo de agua, acción puramente humana, en el que el hombre responde y reconoce la acción de Dios [25]. K. Barth termina diciendo que «sin las filigranas y sofismas exegéticos y oportunistas, es difícil salvar el bautismo de niños en conexión con la doctrina del bautismo» [26].

Las discusiones se centraron entonces sobre las bases bíblicas justificativas del bautismo de niños. Los principales actores de la controversia fueron J. Jeremias y K. Aland [27]. J. Jeremias sostuvo que la Iglesia practicó el bautismo de niños desde sus mismos comienzos; de la misma opinión fue O. Cullmann [28]. Por el contrario, K. Aland defendió que no hubo bautismo de niños en el tiempo del Nuevo Testamento ni en los dos primeros siglos, manifestando al mismo tiempo una posición crítica frente a la práctica eclesial de bautizar a infantes, semejante a la de K. Barth [29].

[25] Cf. *Zur Frage nach der Taufe. Ungedruckte Ergänzung zu K. Barth, «Die kirchl. Lehre von der Taufe»*: «Evangelische Theologie» 9 (1949/1950) 187-189. Ver también los trabajos de su hijo Markus Barth, especialmente *Die Taufe, ein Sakrament?*, Zollikon, Zurich 1951.

[26] Cf. *Die kirchliche Lehre...*, 36.

[27] Cf. J. Jeremias, *Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?*, Göttingen 1938, publicado nuevamente con este título: *Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt?*, Göttingen 1949; más tarde aparece, del mismo autor, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Vandenhoeck, Göttingen 1958 (en francés: *Le baptême des enfants pendant les quatre premiers siècles*, Mappus, Le Puy-Lyon 1967). Contesta a este trabajo K. Aland, *Die Säulingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine Antwort an Joachim Jeremias*, Munich 1961, al que responde J. Jeremias, *Die Anfänge der Kindertaufe. Eine Replik auf Kurt Alands Schrift: «Die Säulingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche»*, Kaiser, Munich 1962. Finalmente publica K. Aland, *Die Stellung der Kinder in den frühen christlichen Gemeinden und ihre Taufe*, Kaiser, Munich 1967 y *Taufe und Kindertaufe*, G. Mohr, Gütersloh 1971.

[28] Cf. O. Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testament. Erwachsenen- und Kirdertaufe*, Zurich 1948, trad. *El bautismo de niños y la doctrina bíblica del bautismo*, en *Del evangelio a la formación de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 1972.

[29] Cf. P. A. Gramaglia, *Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli*, Brescia 1973.

Al examinar J. Moltmann en 1975 la función del bautismo en la Iglesia, reconoce que «el bautismo de niños es el pilar fundamental del *corpus christianum*, de la *societas christiana* y de una sociedad cristiana que reconozca al cristianismo» [30]. De ahí que no sea posible cambiar la praxis bautismal sin transformar la función de la Iglesia en la sociedad. J. Moltmann se inclina por el bautismo de adultos. Otro tanto piensa el monje americano A. Kavanagh, al afirmar que el bautismo de adultos es la norma y el modelo del bautismo de niños [31].

b) En la Iglesia católica

Las controversias surgidas en la Iglesia católica sobre el bautismo de niños no proceden tanto de la teología como de la acción pastoral [32]. No olvidemos que, en el ámbito litúrgico, la práctica precede de modo ordinario a la teología [33]. De una forma ostensible, ningún teólogo católico niega la justificación doctrinal del bautismo de niños. Histórica y teológicamente, el bautismo de niños es válido. Las discusiones han sido y son propiamente pastorales [34]. Comenzaron en Francia antes del Concilio, al acabar la segunda guerra mundial. En 1946 se manifestaron dos tendencias: los partidarios del «laxismo» y los defensores del «rigorismo» [35]. En 1951 publicó el episcopado francés un *Directorio para la pastoral de sacramentos*, en donde

[30] J. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu. Hacia una eclesiología mesiánica*, Sígueme, Salamanca 1978, 275.

[31] Cf. A. Kavanagh, *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation*, Pueblo Publishing Company, Nueva York 1978.

[32] Cf. M. Hurley, *¿Qué pueden aprender los católicos de la controversia sobre el bautismo de niños?*: «Concilium» 24 (1967) 19-27; P. F. X. Covino, *Le débat post-conciliaire sur le baptême des enfants dans l'Eglise catholique aux Etats-Unis*: LMD 152 (1982) 111-141.

[33] Cf. P. Schoonenberg, *Theologische Frage zur Kindertaufe*, en W. Kasper (ed.), *Christsein ohne Entscheidung...*, op. cit., 108-128.

[34] Cf. D. Borobio, *Proyecto de iniciación cristiana. Cómo se hace un cristiano. Cómo se renueva una comunidad*, Desclée, Bilbao 1980.

[35] Cf. la discusión en mi trabajo *Controversias sobre el bautismo de niños*, op. cit., 64-70.

se constata la tensión existente entonces entre «los defensores de la severidad y los de la indulgencia», entre «los partidarios de los derechos del individuo y los de los derechos de la comunidad», o entre «los apóstoles de la evangelización y los defensores de la práctica sacramental» [36]. Se señala en este directorio que el bautismo de párvulos sólo puede ser celebrado si se da un *compromiso* de enviar al niño, en su momento oportuno, a la catequesis. La tensión se produjo entre una pastoral de cristiandad y una pastoral misionera. Se manifestó de un modo vivo hacia 1964 [37]. En 1965 publicó el episcopado francés una nota titulada *La pastoral del bautismo de niños*, en la que se centra la responsabilidad en los padres del infante. Se propone una pastoral de la «dilación» entre el nacimiento del niño y el bautismo propiamente dicho [38].

A partir de las discusiones sobre el bautismo de niños, puede hacerse un balance de argumentos a favor y en contra [39]. Se ha hecho eco de las controversias el documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe de 1980, titulado *Instrucción sobre el bautismo de niños* [40].

6. Argumentos sobre el bautismo de niños

a) Argumentos a favor

– El primer argumento procede de la teología agustiniana desarrollada en las controversias con los pelagianos. Sencillamente, el bautismo borra el pecado original del niño que trae consigo al nacer. La entrada en la Iglesia, realizada por el bautismo, es «remisión de pecados» y recepción de Espíritu. Este argumento lo expone con toda claridad la *Instrucción* de 1980, en donde se citan testimonios favorables de los concilios de Cartago, Viena, Florencia y Trento (n. 6-8).

– El segundo argumento proviene de la misma concepción del bautismo como obra de Dios que invita al hombre a su alianza, le regala la fe y le hace miembro de su pueblo. Dicho de otra manera, el bautismo de niños es un signo de la gracia preveniente de Dios; así se manifiesta claramente su iniciativa gratuita y salvadora. «Lo constitutivo del bautismo es su promesa de salvación, y no la confesión de fe del bautizando», afirma G. Barth [41]. La citada *Instrucción* aplica al bautismo de niños lo que es propio del bautismo de adultos: «manifestación del amor gratuito de Dios, participación en el misterio pascual del Hijo, comunicación de una nueva vida en el Espíritu» y agregación «al cuerpo de Cristo, que es la Iglesia» (n. 10). Como fundamento bíblico se cita a Jn 3, 5 (diálogo de Jesús con Nicodemo).

– Aunque le falte la respuesta inmediata, el bautismo de niños es válido, ya que el infante es bautizado con fe «vicaria». «Aunque no puedan aún profesar personalmente su fe» –afirma la *Instrucción*– la Iglesia bautiza a los niños «en su propia fe» (n. 14). Evidentemente, para esto se necesita «el consentimiento de los padres y la garantía seria de que el niño bautizado recibirá la educación católica» (n. 15). Aquí está el problema, en la garantía de una educación cristiana posterior, con objeto de que el bautizado «se confirme» más adelante en la fe.

b) Argumentos en contra

– No se sigue en dicha práctica el orden tradicional pastoral, a saber, proclamación del evangelio, aceptación del mismo por medio de la fe,

[36] Cf. *Directoire pour la pastorale des Sacrements à l'usage du clergé adopté par l'assemblée plénière de l'épiscopat pour les diocèses de France*, París 1951.

[37] Cf. *Les sacrements livrés à l'incroyance*: «Parole et Mission» 25 (1964).

[38] Cf. el texto en «La Documentation Catholique» 48 (1966) 457-465.

[39] Cf. J.-J. von Allmen, *Pastorale du baptême*, Ed. Universitaires-Cerf, Friburgo-París 1978, 71-125; R.-M. Roberge, *Un tournant dans la pastorale du baptême*: «Laval Théologique et Philosophique» 31 (1975) 227-238 y 33 (1977) 3-22, trad. y condensado en *Un giro en la pastoral del bautismo*: «Selecciones de Teología» 69 (1979) 15-32.

[40] Cf. el texto latino en «Osservatore Romano» del 22 de noviembre de 1980 y en AAS 77 (1980) 1137-1156; la trad. al castellano en «Phase» 122 (1980) 145-161.

[41] Cf. G. Barth, *El bautismo en el tiempo...*, 166.

y bautismo. Según el Nuevo Testamento, es necesario creer para ser bautizado. En el caso de los niños que se bautizan, se advierte que en ellos no se da conversión, fe personal, confesión de fe y deseo de bautizarse. Ahí radica el principal argumento de los bautistas [42].

– El segundo argumento procede del cambio cultural producido en la sociedad occidental con el advenimiento del mundo moderno. En la cristiandad había un clima cristiano dentro de la familia, profesión, escuela y cultura. Han cambiado profundamente las circunstancias pastorales. Es cierto que los padres quieren lo mejor para sus hijos sin necesidad de preguntarles, y que los más conscientes desean seriamente unos descendientes cristianos. Pero al mismo tiempo se observa que hoy no se hereda como ayer el estilo familiar, la profesión, la decisión matrimonial, la opción política, las pautas de comportamiento y los usos y costumbres religiosas. No es fácil garantizar para los hijos la posterior aceptación personal de la fe, ni aun en el caso de familias rigurosamente cristianas.

– El tercer argumento se deriva de la alteración del mismo sacramento. Sencillamente, el bautismo se devalúa en el caso de los infantes al generalizar lo excepcional y disminuir su significación de compromiso en la fe, identificando fe o religión con nacimiento, y engendrando muchos más hijos bautizados que la paternidad responsable de la Iglesia puede admitir para su posterior y adecuada educación [43].

– Un cuarto argumento se relaciona con la libertad de elección. Piensan algunos pastores que el bautismo de niños debe ser planteado en términos de libertad más que en perspectivas de tradición. De hecho, algunos jóvenes reprochan a sus padres la decisión que un día tomaron de bautizarlos. La afirmación de que el bautismo de niños atenta contra la libertad es juzgada por la *Instrucción* de 1980 como «absolutamente ilusoria», ya que «no existe la pura libertad humana que esté exenta de todo condicionamiento» (n. 21).

7. Pastoral del bautismo de niños

a) Los problemas planteados

En la generalización del bautismo de niños han influido diversas razones sociológicas (coherencia de la unidad familiar), sanitarias (frecuencia de mortalidad infantil), teológicas (necesidad de perdón radical) y pastorales (la implantación de la cristiandad). De hecho, el actual bautismo generalizado de niños no equivale siempre al sacramento de la fe, sino que en ocasiones es un rito sacramental más o menos religioso o sagrado. Pastoralmente se plantean dos cuestiones: si las familias que bautizan hoy a sus hijos son suficientemente cristianas como lo exige la fe de la Iglesia, y si los recién bautizados serán mañana previsiblemente creyentes, dada la secularización no sólo de la sociedad, sino de muchísimos bautizados. De hecho no se toma en serio el criterio tradicional de bautizar solamente a niños que sean hijos de padres cristianos, siempre que se dé una «seguridad moral» de su iniciación cristiana futura. En muchos bautismos actuales no se cumplen estos requisitos.

Hoy se admite que la alternativa no es bautismo de niños o bautismo de adultos, como tampoco es válida la contraposición entre bautismo de niños y educación indiferente. El criterio reside en asegurar una adecuada iniciación cristiana después del bautismo, al menos para una mayoría de los niños. Pero dada la situación de nuestra sociedad y las posibilidades pastorales de la educación cristiana, cabe preguntarse: ¿es posible asegurar hoy la iniciación cristiana a la mayoría de los niños después de su bautismo? ¿Hay responsabilidad de fe en los padres que desean bautizar a sus hijos y mediaciones de educación cristiana en nuestras parroquias? ¿Se dan auténticas condiciones pastorales para que se verifique lo que la teología afirma (muchas veces en abstracto) sobre el bautismo de niños? Recordemos que la teología del bautismo procede del bautismo de adultos, mientras que los criterios de acción

[42] Cf. J. McClendon, *¿Por qué los bautistas no bautizan a los infantes?*: «Concilium» 24 (1967) 9-18; G. Beasley-Murray, *Baptism today and tomorrow*, Macmillan, Londres 1966 (en alemán: *Die christliche Taufe*, Kassel 1968); R. E. O. White, *The biblical Doctrine of Initiation*, Londres 1960.

[43] Cf. J.-J. von Allmen, *Réflexion d'un protestant sur le pédobaptisme généralisé*: LMD 89 (1967) 66-86.

pastoral bautismal se extraen del bautismo de niños [44].

b) *Orientaciones generales del «Ritual del bautismo de niños»*

La Sagrada Congregación para el Culto Divino promulgó el 15 de mayo de 1969 un nuevo *Ordo baptismi parvulorum*, cuya versión oficial al castellano apareció el 24 de junio de 1970 con el título de *Ritual del bautismo de niños*. Este nuevo ritual, consecuencia de las decisiones del Vaticano II (SC 67), sustituye al que se contiene en el Ritual Romano, promulgado por Paulo V en 1614, que, en realidad, era sustancialmente igual al ritual del bautismo de adultos de dicho Ritual Romano, aunque más breve.

Los comentaristas del nuevo ritual, sin controversias destacadas, están de acuerdo en señalar estas apreciaciones: 1) No es una abreviación del antiguo ritual, sino un rito nuevo para párvulos, tal como lo expresó el Concilio. 2) Su estructura es lógica y sencilla: acogida, servicio de la palabra, celebración bautismal y rito de despedida. 3) Se adapta a la situación real del párvulo. 4) Tiene en cuenta la participación y responsabilidad de los asistentes: padres, padrinos y asamblea. 5) No desciende a mínimos detalles; de ahí la posibilidad de diversas adaptaciones. 6) Se basa en la doctrina bíblica del bautismo como sacramento de la fe, incorporación a la Iglesia, nacimiento a la vida de Dios y participación en el misterio pascual [45].

En las *orientaciones doctrinales y pastorales* de este ritual se aduce el texto de Jn 3, 5 para justificar el bautismo de adultos y de párvulos. Se afirma asimismo que la Iglesia, «ya desde los primeros siglos», bautizó a niños «en la fe de la misma Iglesia, proclamada por los padres, padrinos y demás presentes», que representan a la Iglesia local y universal, según la doctrina de san Agustín [46].

c) *Orientaciones pastorales concretas*

- *Pastoral de la «dilación»* (Catecumenado de padres)

El episcopado francés publicó en 1965, al acabar el Vaticano II y después de promulgada la constitución sobre la liturgia, un documento titulado *La pastoral del bautismo de niños*, en donde se propone un intervalo de tiempo, sin precisar su duración, entre la inscripción y la celebración, para llevar a cabo una catequesis adecuada con los padres [47]. La experiencia demostraba que esta catequesis era imposible después del bautizo del niño o antes de su nacimiento. De ahí nació la pastoral de la *dilación* del bautismo de párvulos, con objeto de llegar a una verificación más cuidadosa y a una exigencia mayor de disposiciones.

La pastoral del bautismo de párvulos fue estudiada en España en las jornadas nacionales de responsables diocesanos de liturgia de 1968 [48]. En las orientaciones finales, fruto de estas jornadas, se constata que «el tema del bautismo de los párvulos interesa como problema vivo en nuestros días en amplios sectores de nuestra geografía». Se afirma «que la actitud verdadera no es la de bautizar a cualquier precio a los hijos de padres, incluso descristianizados, valorando rápida y quizás injustamente su petición». Finalmente se admite, aunque con ciertas reservas, «dilatar el tiempo de preparación al bautismo».

En el Ritual del bautismo de niños se recomien-

[44] Cf. Fr. Reckinger, *Baptiser des enfants à quelles conditions. Réflexions théologiques et pastorales*, Nauwelaerts, Bruselas 1987.

[45] Cf. P. Talec, *Le nouveau rituel du baptême des enfants. Essai d'appréciation pastorale:* «Paroisse et Liturgie» 51 (1969) 339-353; L. Ligier, *Le nouveau rituel du baptême des enfants:* LMD 98 (1969) 7-31; P. Tihon, *Le nouveau rituel du baptême des enfants*: «Nouvelle Revue Théologique» 91 (1969) 643-655; P. Martínez, *Rasgos teológicos del nuevo Ritual para el bautismo de niños*: «Phase» 55 (1970) 7-37; *Il nuovo rito del battesimo*: «Rivista di Pastorale Liturgica» 38 (1070/8); C. Braga, *In Ordinem Baptismi parvulorum Commentarius:* «Ephemerides Liturgicae» 84 (1970) 43-55; A. Iniesta, *El bautismo. Introducción pastoral. Comentario al nuevo ritual español*, PPC, Madrid 1970.

[46] Se cita el texto de san Agustín, *Epist.*, 98, 5: PL 33, 362.

[47] Cf. *La pastorale du baptême des petits enfants. Document épiscopal*: LMD 88 (1966) 43-56.

[48] Cf. las actas en *Bautizar en la fe de la Iglesia*, Marova, Madrid 1968.

da que se tenga en cuenta «el tiempo suficiente para preparar a los padres» (n. 44), para lo cual «es necesario que a la preparación del bautismo preceda el diálogo con un sacerdote o con otras personas responsabilizadas en la pastoral bautismal» (n. 57). En otra parte se habla de «cursillos o conferencias» (n. 58). La *Instrucción* de 1980 llama a la dilación «demora pedagógica» (n. 31). De momento, esta pastoral produce buenos resultados, pero no soluciona los problemas de la iniciación cristiana ni la formación de la comunidad. Es necesaria una catequesis de inspiración catecumenal con los padres más estricta, más prolongada y con mayores exigencias [49].

- *Pastoral del bautismo por «etapas»* (Catecumenado de niños)

Hacia 1948 se propuso en la Iglesia anglicana bautizar solamente a los niños de familias rigurosamente cristianas; a los otros infantes se les admitiría con un rito de admisión, de acción de gracias o de bendición, con objeto de hacerlos catecúmenos. En la Iglesia católica, dentro de la pastoral de la dilación favorecida por el ritual del bautismo de niños, surgió en países misioneros [50] y europeos [51] la necesidad de un «rito de inscripción» [52]. En la diócesis de Arras se hicieron las primeras experiencias, continuadas en otras dieciséis diócesis. En realidad, más importante que la inscripción del niño es la acogida de los padres. Un infante no puede ser catecúmeno; sólo puede serlo el adulto o el niño llegado al uso de razón. Lo que se pretende con esta pastoral es inscribir al niño y acoger a los padres en un primer momento, después del nacimiento. Luego educar posteriormente al niño con una catequesis semejante a la que hoy se hace para la primera comunión, y finalmente hacerle participar en los tres sacramentos de la iniciación hacia los doce años, con la intervención del obispo en la noche pascual [53]. Las «celebraciones de acogida» pretendían salir al paso del todo o nada, es decir, bautismo o no bautismo. Se trata en esta pastoral de pasar del catecumenado de padres al de niños y adolescentes. En la acogida se le hace al niño la señal de la cruz y se le da el nombre. La segunda etapa correspondería a la liturgia de la palabra dominical. Se terminaría todo el proceso con el bautismo, la confirmación y la eucaristía en la vigilia pascual.

La asamblea episcopal francesa de 1971 no alentó este camino, sino que afirmó la pastoral tradicional del bautismo de niños [54], como lo habían indicado los obispos alemanes un año antes [55] y lo haría en 1980 la *Instrucción* de la Congregación para la doctrina de la Fe. Esta *Instrucción*, en general restrictiva, desestima la «inscripción» del niño, así como un rito apropiado a ese momento como entrada en el catecumenado, independiente del rito bautismal.

- *Pastoral del bautismo «aplazado»* (Catecumenado de jóvenes)

Según esta pastoral, defendida por D. Boureau [56], el bautismo sigue a un proceso de evangelización y catecumenado con adolescentes y jóvenes. Se comienza por un rito de acción de gracias que celebra el nacimiento del niño a la vida o la apertura del hombre al misterio de la creación. Es un rito que no tiene nada de sacramental; es un simple gesto de acogida «doméstico y privado» que concierne a la familia. Se trata de lograr, por medio

[49] H. Denis, Ch. Paliard y P.-G. Trebossen, *Le baptême des petits enfants. Histoire, doctrine, pastorale*, Centurion, París 1980.

[50] Cf. P. Reinhard, *Note sur la nécessité pastorale d'un rite d'accueil des enfants au Nord-Togo*: LMD 98 (1969) 59-62.

[51] Cf. LMD 104 (1970), art. de P.-M. Gy y B. Rey.

[52] Cf. Comisión de pastoral sacramental del Centro-Este de Francia, *Célébration de l'accueil par l'Eglise en vue du baptême*: «Communautés et Liturgie» 62 (1980/2) 155-164; A. Albarrán, *Celebración cristiana de la vida: un rito de acogida*: «Pastoral Misionera» 6 (1976) 7-10.

[53] Cf. J.-Ph. Bonnard, *Le temps du baptême. Vers un catéchuménat des enfants*: «Etudes» 333 (1970) 431-442.

[54] Cf. *Déclaration des évêques de France sur le baptême des petits enfants* (20.11.1971): «La Documentation Catholique» 53 (1971) 1063s.

[55] Cf. *Pastoralanweisung der Deutschen Bischofskonferenz über die Einführung eines Tagesprächs mit den Eltern vor der Spendung der Taufe* (24.9.1970): «Kirchlicher Anzeiger Köln» 110 (1979) 323-325.

[56] Cf. D. Boureau, *El futuro del bautismo*, Herder, Barcelona 1973.

de una adecuada evangelización, que el niño sea catecúmeno cuando llegue al uso de razón. La entrada en el catecumenado se hará cuando el niño o el adolescente hayan aceptado el mensaje cristiano. Por último, el convertido y catequizado es bautizado, confirmado y eucaristizado. En realidad se sigue el esquema del catecumenado de adultos y se preconiza el bautismo de jóvenes, aunque dentro de un pluralismo pastoral para el bautismo. En dos trabajos importantes, J. Moingt [57] propone una «estrategia misionera» y un nuevo itinerario sacramental. Después de una petición adecuada, el niño sería bautizado entre los 6 y 12 años, cuando ya puede apropiarse el lenguaje de la fe. La penitencia sería en el tiempo de la crisis de la adolescencia, y la eucaristía entre los 10 y los 14 años, cuando comienza su socialización. El proceso sería coronado con la confirmación en la edad adulta, cuando se pueden expresar los compromisos definitivos. El pastoralista alemán N. Greinacher se mostró de acuerdo con las tesis de J.-Ph Bonnard y J. Moingt [58].

Aunque se manifiesta actualmente una cierta calma en torno al bautismo de niños, los problemas pastorales de fondo siguen patentes. No sólo resulta difícil la transmisión familiar de la fe, sino que cada vez se dan más casos de bautismos de niños, hijos de padres apenas creyentes y lejanamente practicantes o simplemente indiferentes e incluso increyentes. No faltan las peticiones bautismales de padres casados civilmente o libremente unidos en matrimonio que quieren bautizar a sus hijos. Por otra parte, crecerá previsiblemente el número de niños cuyo bautismo se aplaza para otro momento que nunca llega [59]. Dentro de pocos años comenzará entre nosotros el bautismo de niños en edad escolar y de adultos convertidos, siempre que se proceda con una pastoral rigurosamente evangelizadora. Entre tanto preocupa gravemente el bautismo generalizado de niños sin que le preceda o le siga en muchos casos una acción pastoral adecuada [60]. Se impone la necesidad de una catequesis de adultos de inspiración catecumenal.

[57] Cf. J. Moingt, *Le devenir chrétien. Initiation chrétienne des jeunes*, DDB, París 1973; id., *La transmission de la foi*, París 1976.

[58] Cf. N. Greinacher, *Zur Eingliederung des jungen Menschen in der Kirche*: «Theologische Quartalschrift» 154 (1974) 48-67.

[59] Cf. la encuesta de la diócesis de Bilbao hecha en 1982, *El sacramento del bautismo*; X. Basurko, *Hacia una pastoral del bautismo*: «Teología y catequesis» 18 (1986) 249-260.

[60] Para conocer las directrices pastorales del bautismo de niños en algunas diócesis españolas, cf. la revista «Actualidad Catequética» en sus números 106 (1982), 110 (1982), 111 (1983) y 114 (1984). Ver asimismo A. Rada y J. Riquelme, *Pastorales bautismales existentes*: «Medellín» 15 (1974) 93-114; D. Grasso, *¿Hay que seguir bautizando a los niños? Teología y pastoral*, Sígueme, Salamanca 1973.

8

Renovación del catecumenado en países de misión

1. Intentos de renovación catecumenal de la Iglesia colonial española en los siglos XVI y XVII

a) Los comienzos

Las expansiones coloniales de españoles y portugueses en los s. XV, XVI y XVII dieron origen a la evangelización del Nuevo Mundo y a la restauración del bautismo de adultos [1]. Al comienzo, los bautismos fueron por coacción y en masa, pero poco a poco se impuso una pastoral catecumenal, es decir, un proceso más o menos largo de conversión hasta llegar a la fe y, sobre todo, a la eucaristía [2]. De ordinario precedía un período de instrucción cristiana a la celebración bautismal, aun en el caso, muy frecuente al principio, de sacramentalizar masivamente. Se guardó una cierta preparación mínima, tanto en México entre 1524 y 1536 por los primeros misioneros franciscanos, según refiere fray Toribio de Motolinía (1490-1569), como en Filipinas por los agustinos que allí arribaron con la expedición de Legazpi en 1564, al no encontrar ninguna huella cristiana en el archipiélago filipino de los bautismos conferidos con ocasión de la expedición de Magallanes (1520-1521). Entre 1524 y 1536, los franciscanos bautizaron, según Motolinía, a más de cuatro millones de indígenas. Los prime-

[1] Cf. AA.VV., *Para una historia de la evangelización en América Latina: Symposio CEHILA*, Barcelona 1977; G. Guarda, *Los laicos en la cristianización de América. Siglos XV-XVI*, Santiago de Chile 1973; P. Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid 1960.

[2] Cf. R. Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523 a 1572*, México 1947; J. Beckmann, *Taufvorbereitung und Taufliturgie in den Missionen von 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*: «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft» 15 (1959) 14-31, o en lengua francesa *L'initiation et la célébration baptismale dans les missions du 16e siècle à nos jours*: LMD 58 (1959) 48-70; L. Kilger, *Entwicklung der Katechumenatspraxis vom 5.-18 Jahrhundert*: «Zeitschrift für Missionswissenschaft» 15 (1925) 166-182; G. Mensaert, *La préparation des adultes au Baptême en terre païenne*: «Revue d'Histoire des Missions» 16 (1939) 233-255; 402-419; 498-526.

ros bautismos en masa fueron examinados en España desde un punto de vista teológico y moral. Al llegar a México fray Bernardino de Sahagún en 1529 observó manifestaciones de idolatría en los neófitos.

b) Las exigencias

En realidad hubo en los comienzos de la evangelización americana dos prácticas bautismales diferentes, la «sacramentalista» de los primeros franciscanos (anuncio sucinto, bautismo masivo, conversión y catequesis posterior) y la «catecumenal» de los dominicos, agustinos y jesuitas (catecumenado y conversión, bautismo, catequesis permanente) llevada a cabo a partir de 1526, después de su llegada. Los teólogos salmantinos , además de J. de Acosta y J. de Focher, defendieron esta segunda pastoral [3]. Los agustinos exigieron a partir de 1534 que sólo hubiera bautismos cuatro veces al año (Pascua, Pentecostés, San Agustín y Epifanía), después de un período previo de instrucción cristiana, en el que además de la catequesis se celebraban los exorcismos y escrutinios. En 1541, los teólogos de Salamanca, en un memorial dirigido al Consejo de Indias, se pronunciaron a favor de una preparación prebautismal [4].

Los primeros concilios de México (1555) y Lima (1552) prescribieron con claridad y firmeza la catequesis bautismal obligatoria [5]. Se señaló un tiempo mínimo de 30 días para la instrucción prebautismal o catecumenal. El Sínodo de Quito (1570) exigió un «tiempo conveniente». Con todo, los importantes concilios de Lima (1584) y México (1585), que tanta influencia ejercieron hasta el siglo XIX, nada prescribieron sobre el catecumenado, quizá porque el Concilio de Trento (1545-1563) no estipuló nada sobre esta cuestión, al estar los obispos europeos más preocupados por los problemas teológicos planteados por la Reforma que por las urgencias misioneras descubiertas en el Nuevo Mundo. Recordemos que a Trento no fue ningún obispo de América. Tuvo intenciones de acudir fray Juan de Zumárraga, precisamente para dar a conocer los problemas de las nuevas cristiandades y recabar ayuda del papa y del futuro concilio, pero murió sin lograrlo.

En la pastoral catecumenal de la evangelización americana fue importante la denominada *doctrina cristiana*, que se impartía a los indios tres veces por semana en torno a los contenidos fundamentales de la fe (Dios creador, Trinidad, Cristo salvador, Iglesia, Sacramentos), oración cristiana (Padrenuestro, Avemaría, Credo) y normas de conducta (mandamientos, pecados y virtudes) [6]. Para enseñar el cristianismo se utilizaron con profusión diversidad de catecismos o de *doctrinas cristianas breves*, como la que usaron por primera vez en México los famosos «doce frailes de San Francisco» a partir de 1524, a la que debemos añadir los catecismos de Juan de Ribas (México 1537), Fray Juan de Zumárraga (México 1539), Pedro de Córdoba (México 1544), Pedro de Gante (México 1544) y J. de Acosta, mandado redactar por santo Toribio de Mogrovejo, con ocasión del III Concilio provincial de Lima, y que fue el primer libro impreso en América. Hubo un total de un centenar de textos catequéticos importantes [7]. Recordemos que los famosos catecismos de G. Astete (¿Salamanca 1576?, Burgos 1593) y J. de Ripalda (Burgos 1591) son posteriores a las «doctrinas cristianas» hispanoamericanas, a diferencia del controvertido catecismo de J. de Valdés, previo a todos ellos (Alcalá 1529). También son posteriores los catecismos de Pedro Canisio (1555-

[3] Cf. D. Borobio, *Los laicos y la evangelización*, Desclée, Bilbao 1987, 38; ver especialmente la primera parte de esta obra: *Los laicos en la evangelización de América durante el siglo XVI*.

[4] Cf. D. Borobio, *Los teólogos salmantinos ante el problema bautismal en la evangelización de América (s. XVI)*: «Salmanticensis» 33 (1986) 179-206.

[5] Cf. R. Vargas Ugarte, *Concilios Limenses (1551-1772)*, vol. I, Lima 1951.

[6] Cf. J. G. Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (s. XVI-XVIII)*, vol. I, Siglo XXI, Buenos Aires 1984, 368-375, cita en D. Borobio, *Los laicos...*, op. cit., 40.

[7] Cf. J. R. Guerrero, *Catecismos españoles del siglo XVI. La obra catequética del Dr. Constantino Ponce de la Fuente*, ISP, Madrid 1979; id., *Catecismos de autores españoles de la primera mitad del siglo XVI (1500-1559)*, en *Repertorio de las ciencias Eclesiásticas en España*, II, Salamanca 1971, 225-260; L. Resines, *Catecismos de Astete y Ripálda*. Edición crítica, Ed. Católica, Madrid 1987.

1559), del Concilio de Trento (1566) y de Roberto Belarmino (1597-1598).

2. Experiencias catecumenales de las Iglesias coloniales asiáticas

a) Los comienzos

La preocupación de bautizar cuanto antes, sin preparación previa, se dio en las primeras misiones cristianas de Asia, cuyo centro de irradiación fue Goa, obispado desde 1533 y sede primacial de una gran provincia eclesiástica que se extendía desde Africa Oriental a Japón. En 1542 llegó a Goa san Francisco Javier (1506-1552) y en diciembre de 1543 bautizó en las costas de la Pesquería, al sureste de la India, 10.000 mukuvares, con cinco días escasos de preparación [8]. Evidentemente, la preparación bautismal era muy somera. Al comprobar que muchos neófitos volvían al paganismo, se comenzó a promover una seria iniciación cristiana, para lo cual se crearon en la India, a mitad del s. XVI, por sugerencia de san Ignacio, *casas de catecumenado*, en donde los convertidos recibían una instrucción de tres meses antes de ser bautizados. La primera data de 1552, erigida en Goa. Fue de gran ayuda la obra del santo navarro *Instructio pro Catechistis*, escrita en 1545, en donde se emplea por primera vez el término «catechisti» derivado de «catecismo», palabra usada ya en España en el *Catechismo pro judaeorum conversione* del cardenal Pedro González de Mendoza en 1478.

En 1549 llegó san Francisco Javier a Japón con algunos compañeros y pronto se dio cuenta de que para misionar se necesitaba promocionar catequistas laicos y conocer la lengua del pueblo, la filosofía de la gente culta y las costumbres del país. El santo navarro propició una nueva evangelización. Decidió irse a China, fuente de la sabiduría japonesa, pero murió el 3 de diciembre de 1552 en una isla frente a Cantón.

b) Las exigencias

El primer concilio de Goa decretó en 1567 que a nadie se le bautizase en contra de su voluntad. Y en el tercer concilio de 1585 se exigió un período de preparación previo al bautismo, al menos de veinte días. Para facilitar la instrucción, se utilizaron catecismos apropiados, como los de A. Valignano (Lisboa 1586) y D. de Nieva y J. de San Pedro Mártir (Filipinas 1593). A. Valignano fue el primer organizador de la Iglesia en Japón como visitador de 1579 a 1606. Fue partidario de la adaptación misionera. Otro tanto puede decirse del nuevo estilo misionero de Mateo Ricci (1552-1610), que vivió en Pekín los últimos años de su vida como un bonzo budista. Al principio, Ricci y sus compañeros procedían en China con cierto rigor en la preparación del bautismo [9].

El jesuita italiano Roberto de Nobili (1577-1656) llegó a la India en 1605, donde permaneció medio siglo. Aprendió varios idiomas indígenas, populares y cultos, y pretendió encarnarse como un penitente hindú, al modo de un brahmán. Celebraba los bautismos de adultos acomodados a la cultura indígena.

En Japón, país con sólida cultura propia, se estableció el catecumenado desde el s. XVI con más dificultades que en India o China [10]. Según J. López Gay, el catecumenado en Japón tenía varios estadios: uno preliminar, para suscitar el problema religioso con la ayuda de los catecismos; otro posterior, de instrucción propiamente dicha hasta que el infiel, ya creyente, era bautizado; finalmente, el tercer estadio posbautisnmal perseguía una formación más completa [11].

[8] Carta desde Cochin, del 15 de enero de 1544, en *Monumenta Xavierana*, I, 279-283 y en San Francisco Javier, *Cartas y escritos*, Edice, Madrid 1953, 172-173; cf. J. Wicki, *Die ältere katholische Mission in der Begegnung mit Indien*: «Saeculum» 6 (1955) 345-367; G. Schurhammer y J. Wicki, *Epistulae S. Francisci Xavieri, aliaque eius scripta* (Monumenta Historica S. I., 67-68), 2 vol., Roma 1944-1945, especialmente I, 93-105; II, 581-599; J. Hofinger, *Saint François-Xavier Catéchète*: «Lumen Vitae» 8 (1953) 555-562.

[9] Cf. J. Bettray, *Die Akkommodations-methode des P. Mattes Ricci S. J. in China*, Roma 1955.

[10] Cf. J. López Gay, *El catecumenado en la misión del Japón del s. XVI*, Universidad Gregoriana, Roma 1966.

[11] Ibid., 2-5.

Desgraciadamente, en India y China se dividieron los pareceres de los misioneros a propósito del lenguaje teológico, la adaptación de la liturgia y la aceptación de algunas costumbres. En general, los jesuitas eran partidarios de la adaptación, mientras que la rechazaban dominicos y franciscanos. La discusión comenzó hacia la mitad del s. XVII y se agudizó en 1693. Finalmente fue prohibida la adaptación por Clemente XI en 1704. En 1742 y 1744 se condenaron definitivamente los ritos chinos y malabares. La situación prosiguió sin cambios hasta la segunda guerra mundial.

3. Las directrices catecumenales de Roma en los siglos XVI y XVII

Un gran promotor romano de la renovación del ritual de sacramentos fue el cardenal G. A. Santori, Sanctorius o Santorio (1532-1602), quien, basado en las fuentes antiguas de la liturgia romana y en las exigencias misioneras del Nuevo Mundo descubierto, escribió a finales del s. XVI, a petición de Gregorio XIII, un ritual del catecumenado, en el que se propuso restaurar las etapas de la iniciación cristiana y su liturgia. Fue impreso en 1584 en Roma, pero no divulgado; fue rechazado y destruido, pero se salvaron de la quema algunos ejemplares. Las ideas litúrgicas y pastorales del cardenal Santori fueron divulgadas por el carmelita español Tomás de Jesús (1564-1627), promotor de la reforma teresiana y alentador de vocaciones misioneras. En 1613 publicó Tomás de Jesús en Anvers un voluminoso trabajo de orientación misionera [12], en donde proponía la organización estable de un catecumenado [13]. De hecho, el ritual de Santori influyó en las misiones del s. XVII, especialmente en China.

San Pío V nombró una comisión de cuatro cardenales, entre ellos Roberto Belarmino, para redactar un ritual. Se promulgó el *Ritual Romano* en 1614, en el que se suprimieron las etapas catecumenales. Ha durado tres siglos y medio, hasta 1969, que fue sustituido por el ritual del Vaticano II.

Parece hoy evidente que la obra de Tomás de Jesús influyó en los misioneros del s. XVII, ya que la recién fundada *Congregación para la propagación de la fe* (1622) divulgó este trabajo entre los misioneros que partían hacia Asia. A la vista de las experiencias de los primeros vicarios apostólicos de Asia, se redactaron en 1665 en París unas *Instructiones ad munera apostolica rite obeunda*, inspiradas en el *De procuranda salute* y editadas en Praga (1669) y Roma (1744) [14]. Las nuevas Iglesias asiáticas crearon un catecumenado por etapas, aunque el ritual oficial no las incluía. Las *Instructiones* fueron la base de los *Monita ad Missionarios* de la Congregación para la propagación de la fe desde 1840. Una tercera parte de los *Monita* tratan del catecumenado. Desgraciadamente, esta práctica pastoral basada en la tradición primitiva se extinguió al no ser alentada por los dicasterios romanos. Pero, la Congregación para la propagación de la fe determinó, a comienzos del s. XIX, que la duración y la forma del catecumenado fuese decidida por los obispos misioneros. Nos encontramos, sin embargo, a comienzos del siglo pasado, con una crisis misional excepcional, a causa de la cual disminuyó notablemente el quehacer apostólico y la preocupación catecumenal. En 1866, el Santo Oficio y la Congregación para la propagación de la fe exigieron la supresión de los ritos catecumenales por considerarlos un abuso. Se desconocían entonces en Roma los esfuerzos renovadores del cardenal Santori.

4. La renovación catecumenal en Africa

a) Implantación del catecumenado primitivo

El primer impulsor moderno de la misión en Africa fue Fr. Libermann, quien en 1848, con misioneros de su misma congregación, los «espiri-

[12] Cf. Tomás de Jesús, *De procuranda salute omnium gentium... et pro conversis catechismus*, Anvers 1613.

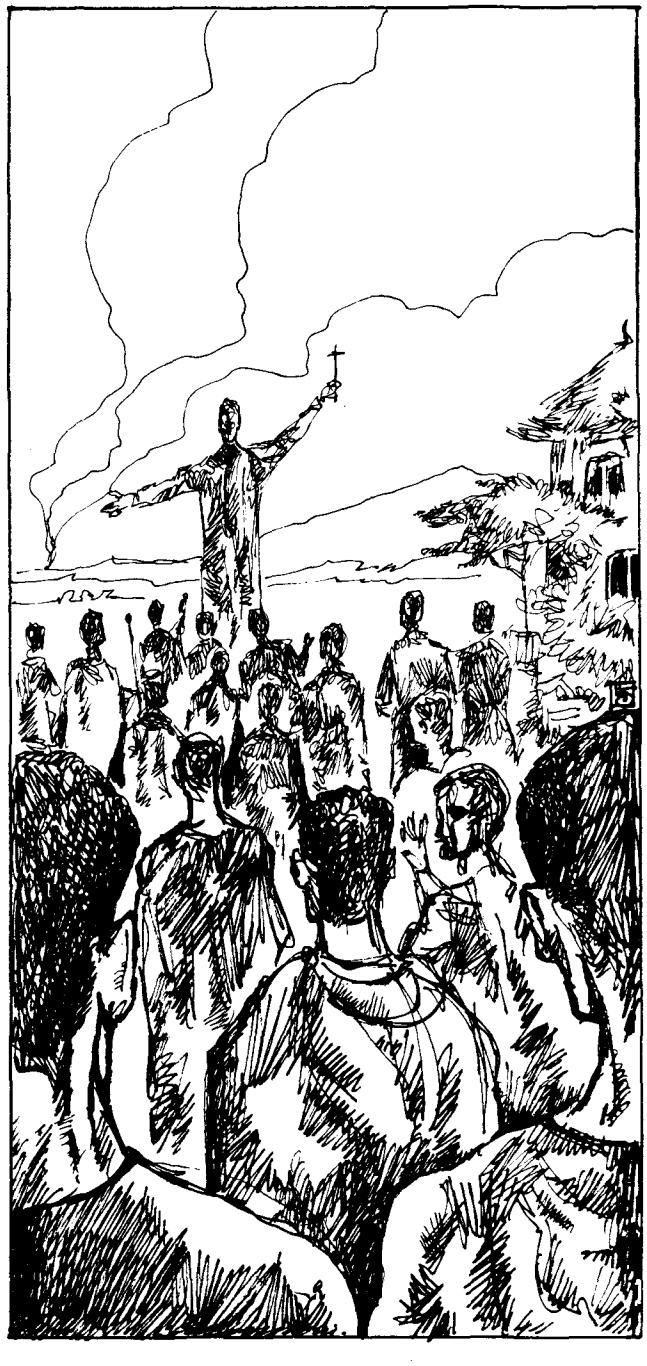
[13] Cf. J. Christiaens, *L'organisation d'un catéchuménat au 16e siècle*: LMD 58 (1959) 71-82.

[14] Cf. M. Dujarier, *Breve historia del catecumenado*, Desclée, Bilbao 1986, 140.

tanos», intentaron promocionar catequistas laicos, a los que pretendieron conferir las «órdenes menores», sin conseguirlo por prohibición de Roma. Recordemos que bajo el pontificado de Gregorio XVI (1831-1846) se desarrollaron ampliamente las misiones en Africa, coincidiendo la llegada de diversas congregaciones (lazaristas, espiritanos, jesuitas y oblatos) con la colonización del continente negro, repartido posteriormente entre diversas potencias europeas en la conferencia de Berlín en 1885.

En realidad, el creador del catecumenado en Africa fue el cardenal Lavigerie, profesor de historia eclesiástica en la Sorbona y posteriormente arzobispo de Alger y fundador de los Padres Blancos [15]. Lavigerie dirigió en 1878 al cardenal Franchi, prefecto de *Propaganda Fide*, una exposición de su visión misionera y catecumenal, que fue aprobada. En la ciudad africana de Cartago reapareció entonces el catecumenado. Lavigerie redactó ese mismo año sus primeras *Instrucciones* a los diez primeros misioneros de Tanzania, en el reino de Buganda. Desde 1879, el catecumenado recién implantado durará cuatro años, con tres grados o etapas. La primera etapa se dirige a los *postulantes*, que reciben una instrucción elemental o evangelización durante dos años. La segunda tiene en cuenta a los *catecúmenos*, que son instruidos en la totalidad del mensaje cristiano durante otros dos años y pueden participar ya en la liturgia de la palabra. Finalmente transcurre el gran retiro final, después de una admisión rigurosa, como preparación próxima de los candidatos al bautismo o *elegidos*.

La gran preocupación de Lavigerie fue restablecer en Africa Ecuatorial el catecumenado de la Iglesia primitiva. No olvidemos que como historiador conocía bien la tradición de la Iglesia patrística [16]. Lo que no conoció Lavigerie fue la importancia que para los africanos tenían sus propios



[15] Cf. J. Perraudin, *Le Catéchuménat d'après le Cardinal Lavigerie*: «Parole et Mission» 4 (1961) 386-395; W. Ulms, *Die Katechumenatspraxis der Weissen Väter*: «Missionswissenschaft und Religionswissenschaft» 4 (1941) 120-124; 217-225.

[16] Cf. su tesis doctoral *Essai historique sur l'école chrétienne d'Edesse*, París-Lyon 1850.

ritos de iniciación. Después de enseñar a los candidatos a leer y escribir, se les impartía una enseñanza religiosa de tipo escolar, según el estilo del catecismo occidental. Las traducciones a las lenguas indígenas obligaron a una primera adaptación africana del mensaje cristiano, ciertamente somera.

b) *Evangelización de las iniciaciones africanas*

Los Padres Blancos han mantenido en Africa hasta el Vaticano II la tradición catecumenal restaurada por su fundador. Estos nuevos catecumenados han influido notablemente en muchas misiones africanas. De hecho, el catecumenado se ha implantado progresivamente en Africa, en donde la renovación catequética y litúrgica, después del Vaticano II, ha sido manifiesta.

Las dificultades de los catecumenados africanos han sido y son apreciables [17]. A pesar de los esfuerzos catequéticos, subyace en muchos catecúmenos y cristianos africanos un paganismo ancestral que en algunos momentos salta a la superficie, no siempre apreciado desde su mística religiosa. De ahí la necesidad de «indigenizar» o inculturar la fe. También aparece un sincretismo religioso o mero compromiso entre el cristianismo y el paganismo, puesto que muchos africanos quieren ser «iniciados» al modo africano y «creyentes» en el evangelio. Por esta razón, muchos ritos paganos se refugian en la vida familiar o individual. Asimismo resulta difícil para los africanos la duración del proceso y sus exigencias, así como reunir a muchos candidatos dispersos en los poblados. Por el contrario, facilita la tarea catecumenal el sentido comunitario del pueblo africano, su sensibilidad simbólica o ritual y la misma existencia de ritos iniciáticos [18]. Según J. López Gay, todos los misioneros reconocen que el africano es «un ser *cultual* con necesidad de *expresar* en y con la *comunidad* sus experiencias religiosas; la liturgia es consiguientemente más importante en la Iglesia de Africa que en los países de tradición cristiana» [19]. Para A. F. Santos Neves, director del Centro Catequético de Angola, «el cristianismo africano o será un cristianismo exhaustivamente litúrgico o nunca llegará a ser un verdadero cristianismo» [20].

El franciscano Pl. Tempels propuso en 1948, en medio bantú, inculturar el cristianismo al modo africano en lugar de modelar a los africanos al estilo occidental. Los misioneros más sensibles intentaron africanizar de algún modo el cristianismo. En 1952 se hizo un primer estudio de la validez de los catecismos empleados en Africa para mejorar la enseñanza religiosa. Se continuó esa línea en 1955 con una semana internacional de catequesis africana. Fue definitivo el impulso dado por el Vaticano II en la dirección de tener en cuenta los «semina Verbi» o la «preparación evangélica» (AG 3, 11, 15, 22; LG 16 y 17), las tradiciones y costumbres africanas y la situación sociopolítica. Empezó a preocupar seriamente la promoción del clero africano y el libre desarrollo de las nuevas Iglesias. Todo esto ha repercutido favorablemente en la reorganización a fondo del catecumenado africano.

Las experiencias catecumenales africanas manifiestan que la iniciación cristiana es la misión básica de toda la pastoral, no sólo por la importancia que el catecumenado tiene en relación a la evangelización, sino por el rol decisivo que juega en Africa la iniciación religiosa y cultural ancestral [21]. Ya el Concilio, en la constitución de liturgia, afirmó que «en las misiones, además de los elementos de iniciación contenidos en la tradición cristiana, pueden admitirse también aquellos que se encuen-

[17] Cf. X. Seumois, *La structure de la liturgie baptismale romaine et les problèmes du catéchuménat missionnaire*: LMD 58 (1959) 83-110.

[18] Cf. Ph. Béguerie, *Devenir chrétien en Afrique*: LMD 133 (1978) 130-146; B. Luykx, *Renovación litúrgica en Africa*: «Concilium» 12 (1966) 290-297.

[19] J. López Gay, *Liturgia y misión*: «Ephemerides Liturgicae» 88 (1974) 223.

[20] A. F. Santos Neves, *No principio, os «Coloquios de Pastoral»*: «Ora et Labora» 14 (1967) 10, citado en el artículo precedente de J. López Gay, 223.

[21] Cf. A. Titianma Sanon y R. Luneau, *Enraciner l'évangile. Initiations africaines et pédagogie de la foi*, Cerf, París 1982.

tran en uso en cada pueblo en cuanto puedan acomodarse al rito cristiano» (SC 65). Más tarde, en octubre de 1967, el mensaje de Pablo VI a Africa reconoció la importancia de las iniciaciones africanas.

La iniciación africana señala el tránsito de la infancia a la edad adulta y la entrada solemne en la comunidad. Comienza por una *separación*, vivida simbólicamente como una *muerte* o ruptura con el universo familiar. Le sucede un tiempo de *reclusión*, con objeto de que se produzca la *gestación* del ser nuevo que nace, tiempo en el que se dan las pruebas y enseñanzas. Finalmente se produce la *agregación* mediante el camino de *vuelta*, a saber, los *neonacidos* son acogidos por la *comunidad* en estado de fiesta [22]. Evidentemente hay grandes parecidos con la iniciación cristiana primitiva [23]. Ya señaló M. Eliade que «existe entre las distintas categorías de iniciación una especie de afinidad cultural que hace que se asemejen todas» [24]. Esto exige una fecundación mutua entre cristianismo y cultura africana, sin rupturas ni eliminaciones, puesto que la fe tiene siempre una dimensión cultural [25].

[22] Ibid., 46-47.

[23] Cf. V. Mulago, *Simbolismo religioso africano*, Edica, Madrid 1979; C. Mubengayi, *Initiation africaine et initiation chrétienne*, Kinshasa 1966.

[24] M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid 1975, 19.

[25] Cf. M. Dujarier, *Experiencias de iniciación cristiana en Africa Occidental*: «Concilium» 142 (1979) 233-239; F. González, *La dimensión misionera de la catequesis en las jóvenes Iglesias de Africa*, en *Dimensión misionera de nuestra catequesis* (29.ª Semana Española de Misionología), Burgos 1977, 199-249; A. Shorter, *Los catequistas en Africa: nuevas perspectivas*: «Misiones Extranjeras» 13 (1973) 55-64.

9

Renovación del catecumenado en Francia

1. Los comienzos (1945-1953)

En 1906 afirmó Dom Cabrol que, «a consecuencia de la apostasía, tan frecuente en los cristianos de nuestros días, en ciertos países, y sobre todo en Francia, podría reservarse el bautismo sólo a los niños cuya familia, auténticamente cristiana, presentase garantías serias de una educación religiosa, mientras que para los otros podría darse el bautismo de adultos, quienes lo recibirían en pleno uso de razón, con lo que se conseguiría devolver al sacramento toda su significación» [1]. Lo cierto es que antes de 1950 eran escasos y aislados los bautismos de adultos. De ordinario, la petición sacramental se expresaba con ocasión del matrimonio o por alguna motivación secundaria.

A consecuencia de las conmociones causadas por la segunda guerra mundial y como resultado del testimonio y compromiso de cristianos en la convivencia de las trincheras, campos de concentración y luchas de la *resistencia*, hubo en Francia un notable incremento de peticiones al bautismo por parte de adultos. La cristalización de las nuevas demandas se debieron, sobre todo, al trabajo apostólico de laicos ejemplares pertenecientes a movimientos apostólicos, sacerdotes obreros y religiosas insertas en barriadas populares de suburbios marginados. La mayor parte de los nuevos convertidos no estaban bautizados, ya que, en determinadas zonas industriales o urbanas francesas, un tercio de los niños no habían accedido a los sacramentos. Por otra parte, a causa de la emigración, se trasladaron a las regiones más industriales trabajadores no cristianos.

El movimiento misionero francés, en el que confluyeron las renovaciones bíblica, litúrgica, social y laical, correspondiente a la década beligerante de los cuarenta, manifestó también sus preocupaciones catecumenales en dos importantes trabajos que hicieron época: *France, pays de mission?* de H. Godin (París 1943) y *Paroisse, communauté missionnaire* de G. Michonneau (París 1945) [2]. Recordemos

[1] F. Cabrol, *Les origines liturgiques*, París 1906, 168.

[2] Fue traducido al castellano el libro de G. Michonneau, *Parroquia, comunidad misionera*, Desclée, Buenos Aires 1951. Se añaden a los dos trabajos citados el de F. Boulard, *Problèmes*

que en 1943 se crearon el *Centro de pastoral litúrgica* francés, la *Misión de Francia* y la *Misión de París*, y en 1951 el *Centro pastoral de misiones interiores*. En 1945, con ocasión de la sesión de Vannes del Centro de Pastoral Litúrgica, pidió P. Gouzi la creación del catecumenado colectivo [3]. De una parte, se advirtió que en la preparación de los adultos al bautismo no bastaba una somera instrucción de tipo escolar, y, de otra, las instituciones pastorales tradicionales no eran ni misioneras, ni comunitarias, ni aptas para el catecumenado.

En el congreso nacional francés de 1947 sobre la evangelización, celebrado en Burdeos, propuso L. Rétif cuatro importantes conclusiones, al tratar el tema sobre catecumenado y parroquia : 1) nuestras parroquias agonizan por falta de catecúmenos; 2) las parroquias no se abren a los catecúmenos, aunque éstos están abiertos a la parroquia; 3) las parroquias misioneras responden mejor al catecumenado, y 4) hace falta un equipo de sacerdotes y militantes laicos que apoyen el catecumenado [4]. Nueve años más tarde, con ocasión del encuentro de Bagneux de 1956, reconoce L. Rétif que estas conclusiones seguían siendo válidas, y refiriéndose a la situación pastoral francesa de ese año, añade: «Actualmente nos encontramos bajo el signo de la confusión. Celebramos una liturgia con gentes que han sido catequizadas, pero no evangelizadas. Damos los sacramentos sin iniciación previa y sin cohesión. Introducimos en la Iglesia a niños sometidos inmediatamente a la influencia de un medio pagano o descristianizado. Introducimos con frecuencia bautizados adultos sin que sean adoptados por una comunidad. Olvidamos que la conversión no sólo precede, sino que acompaña a la vida sacramental. Finalmente, nuestra predicación se dirige a catecúmenos, pero hablamos con instrucciones para convertidos» [5]. La asamblea plenaria del episcopado francés publicó el 3 de abril de 1951 un *Directorio para la pastoral de sacramentos*, en el que se prescribe que «sólo se concederá el bautismo después de una instrucción previa de tres meses al menos...(completada) por una cierta participación en la vida parroquial, sobre todo a través de la asistencia a los oficios» (n. 27) [6]. Con todo, se trataba todavía de una preparación individual más que de un catecumenado. Según B. Guillard, «el nacimiento de la institución del catecumenado se debió a la convergencia de varios factores: los estudios históricos sobre el catecumenado, el redescubrimiento de la conversión en los adultos, la voluntad de diálogo con los no cristianos, la preocupación misionera de encontrar a los hombres en su propia vida y, por último, el deseo de ligar el bautismo personal con la promoción colectiva. Los historiadores y los teólogos se encontraron de esta forma con los pastores en el terreno de la práctica pastoral» [7].

Las causas inmediatas que produjeron la renovación catecumenal en Francia podemos reducirlas a éstas: aumento de conversiones en no bautizados y en bautizados alejados totalmente de la Iglesia, y necesidad de superar el bautismo generalizado de los infantes, junto al acento misionero dado a la pastoral, al descubrimiento del catecumenado antiguo (el de la Iglesia primitiva) y moderno (el de Africa) y a la necesidad de recalcar la dimensión social de la fe, la función insustituible del evangelio y el puesto central de Jesús de Nazaret en la vida cristiana.

De ordinario fueron hermanas religiosas las primeras encargadas de impartir a los adultos candidatos al bautismo la formación cristiana. Muchos sacerdotes no se encontraban preparados para realizar esta tarea, no tenían tiempo o no la

missionnaires de la France rurale (1946) y las tres cartas pastorales del cardenal Suhard de los años 1947 (*Essor ou déclin de l'Eglise*), 1948 (*Le sens de Dieu*) y 1949 (*Le Prêtre dans la cité*), publicadas en castellano con el título *Dios. Iglesia. Sacerdocio*, Rialp, Madrid 1953.

[3] Cf. P. Gouzi, *Le catéchuménat d'adultes en milieu déchristianisé*: LMD 2 (1945) 445-465.

[4] L. Rétif, *De la catéchèse au catéchuménat*, en *Evangélisation*, Fleurus, París 1947, 148-149.

[5] L. Rétif, *Expérience paroissiale*, en *Vers un catéchuménat d'adultes*: «Documentation Catéchistique» 37 (1957) 88.

[6] Cf. A.-G. Martimort, *Catéchuménat et initiation chrétienne des adultes par étapes: jalons historiques*: «Croissance de l'Eglise» 74 (1985) 4-7.

[7] B. Guillard, *Evangelización y catecumenado en Francia*: «Concilium» 22 (1967) 327.

veían importante. Oficialmente, el primer catecumenado en tierras de cristiandad apareció en Lyon, con la creación en 1950 de un *Centro de catecumenado*, promovido por las Auxiliadoras, encargadas de instruir a los adultos que demandaban ser bautizados. Solicitaron al cardenal arzobispo Gerlier la ayuda de un sacerdote para organizar la iniciación sacramental [8]. Entre 1950 y 1953 se llevaron a cabo las primeras experiencias, para lo cual se recabó la ayuda de los profesores de la Facultad de Teología de Lyon, especialmente de algunos historiadores de la liturgia, como A. Chavasse. También se abrió en 1950 en París un *Centro de formación cristiana para adultos*, dependiente de las *Misiones diocesanas*. Pioneros de los primeros catecumenados fueron algunos sacerdotes que trabajaban en el campo misionero, especialmente en las barriadas obreras. De un modo oficial, algunas diócesis francesas promulgaron disposiciones en torno a la creación de instituciones catecumenales: Lyon en 1953 con J. Cellier como responsable; París en 1958 con F. Coudreau; Nantes en 1958 con B. Guillard, etc.

Después de una consulta del Cardenal Gerlier a la Comisión episcopal de liturgia en 1952, con resultado positivo, a próposito de la restauración del catecumenado antiguo, comenzó en 1953 el catecumenado moderno por *etapas* (entrada, tres escrutinios, llamada decisiva y bautismo), con una catequesis basada en Cristo y en el evangelio [9].

2. Las realizaciones (1953-1967)

«De 1953 a 1963 –afirman H. Vernette y H. Bourgeois–, el catecumenado se desarrolló velozmente. En unos años, la mayoría de las diócesis de Francia abrieron un *centro* o *servicio*» [10]. El desarrollo de las primeras experiencias catecumenales exigió la coordinación de las mismas en un nivel nacional. De ahí que en el seno de la *Comisión Nacional de Enseñanza Religiosa* se instituyese en 1955 una *Subcomisión de Catequesis de Adultos*, cuyo primer responsable fue F. Coudreau, director al mismo tiempo del *Instituto Superior de Catequética* de París.

Con la ayuda de J. Cellier, realizó la nueva subcomisión una encuesta nacional sobre la institución catecumenal, dirigida a los directores de enseñanza religiosa, a los movimientos de A. C., a los centros de acción social o pastoral y a los centros de catecumenado. Los resultados de esta encuesta fueron presentados y discutidos en la sesión de estudios de Bagneux de 1956 [11]. Se observó que más del 80% de los bautizados (anualmente entre cuatro y cinco mil) renunciaban pronto a la práctica religiosa, ya que no se daba en ellos una verdadera conversión. La catequesis era insuficiente, no encontraban los nuevos bautizados una comunidad cristiana apropiada, se celebraban pocas confirmaciones y casi ninguno accedía a la eucaristía. La mayor parte de los pastores de aquella época desconocían o no aplicaban los criterios del *Directorio para la pastoral de sacramentos* relativos a la iniciación sacramental de los adultos (n. 26-30), promulgado en 1951. No obstante, se advirtió también que un pequeño número de candidatos al bautismo estaba constituido por verdaderos convertidos. Se plantearon, entre otros, tres graves problemas: la importancia de la fase previa al catecumenado o *precatecumenado*; la revitalización del contenido de la *catequesis*, que todavía era apologético o racional, y la creación de *comunidades cristianas* sensibles a la pastoral catecumenal.

La citada sesión de Bagneux en 1956 sobre la *iniciación* constituyó el primer aporte teológico-pastoral francés sobre el catecumenado. Los participantes pusieron en común en esta sesión abundantes experiencias y testimonios sobre la importancia pastoral que poseían los nuevos catecumenados, así como sobre sus dificultades. Al resumir monseñor Lacointe, obispo de Bauvais, la sesión, señaló, respecto de la catequesis de adultos y del

[8] Cf. J. Cellier, *Des naissances à la croissance. Lyon: 1950-1955*: «Croissance de l'Eglise» 74 (1985) 11-13.

[9] Cf. D. Zimmermann, *Die Erneuerung des Katechumenats in Frankreich und seine Bedeutung für Deutschland*, Münster 1974.

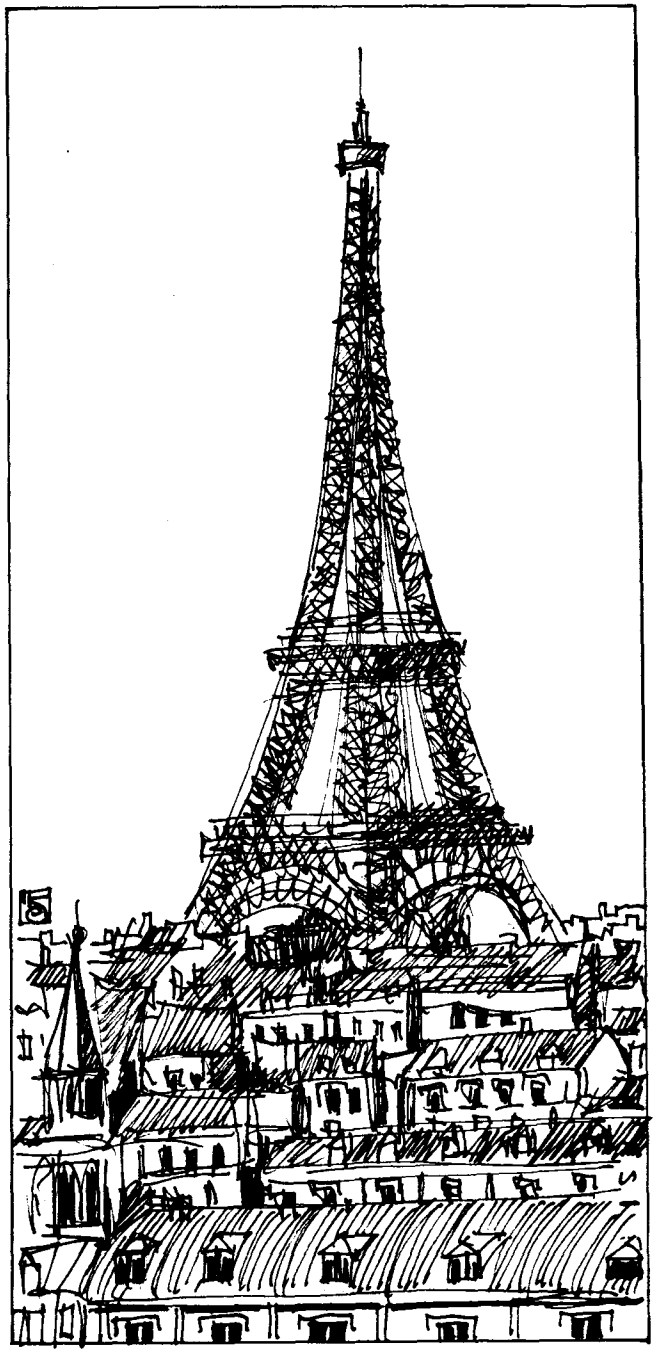
[10] H. Vernette y H. Bougeois, *Perspectivas catecumenales. Un futuro para la fe*, Marova, Madrid 1980, 52.

[11] Cf. la encuesta en *Vers un catéchuménat*: «Documentation Catéchistique» 37 (1957) 11-23.

catecumenado, la *amplitud* de este ministerio por el crecimiento incesante de los candidatos al bautismo (300 cada año en París); su *complejidad*, ya que los candidatos son de diferente edad, medio de vida, profesión y cultura; su *dificultad*, a causa de la débil perseverancia, ya que el 80% vuelve al cristianismo sociológico ambiental por falta de conversión propia y escasez de testimonio ajeno; su *novedad*, ya que hay que inventarlo todo, y su carácter *equívoco*, ya que si muchos neobautizados desean un mero cristianismo formal de tipo sociológico, por presiones familiares sobre todo, otros buscan un cristianismo evangélico. Se vio que era ineficaz la educación privada e individual de los candidatos. Por otra parte, era urgente crear comunidades cristianas vivas.

La pastoral catecumenal francesa desarrolló sus experiencias, ya coordinadas, a partir de 1957 [12]. En 1962 se celebró una primera sesión nacional en Blois sobre los *neófitos*. Se concebía el *neofitado* como el tiempo –de ordinario un año– que sigue a los sacramentos de iniciación, en el que los neobautizados experimentan la vida comunitaria y cristiana y se comprometen en la acción misionera de la Iglesia para evangelizar sus propios ambientes. Preocupó entonces la articulación del esfuerzo catecumenal con la acción de los movimientos especializados de A. C.

En el mismo año de 1962 apareció el nuevo *Ritual del bautismo de adultos*, promulgado por la Congregación de Ritos, dividido en siete etapas. En repetidas ocasiones habían solicitado este ritual diversos obispos, tanto de países misioneros como de naciones tradicionalmente cristianas. A partir de esta fecha, se multiplicaron los trabajos sobre la iniciación cristiana [13]. En 1963 editó F. Coudreau un importante trabajo sobre la diócesis de París [14],



[12] En 1961 publicó F. Coudreau un curso de iniciación catecumenal, dirigido a los catequistas de la diócesis de París, titulado *Le Catéchuménat. Orientations pédagogiques et pastorales*, Service Diocésain du Catéchuménat, París 1961.

[13] Se recopilaron los principales en *Problèmes du Catéchuménat*, número especial de «Catéchèse», CNER, París 1962.

[14] Cf. F. Coudreau, *Le Catéchuménat du Diocèse de Paris*: «Semaine Religieuse de Paris», 23 y 30 de marzo de 1963 y en «Paroisse et Liturgie» 46 (1964) 369-399.

en donde afirmaba lo siguiente: 1) El número de adultos que piden el bautismo aumenta a causa del ascenso progresivo de adultos no bautizados y del esfuerzo apostólico debido al testimonio individual, a la A. C. y a los centros misioneros. 2) Las dificultades del adulto en su proceso catecumenal son grandes, tanto psicológicas como sociológicas. 3) La perseverancia de los bautizados sigue siendo débil, sólo un 20%, ya que algunos acceden al bautismo por presiones familiares, la catequesis es a veces mera instrucción religiosa, falta el padrinazgo, es negativo el contratestimonio de los bautizados no practicantes y escasean las comunidades vivas. La práctica dominical de los bautizados tradicionales era entonces en Francia entre el 10 y el 20%. 4) La parroquia no es apta para responder a las exigencias catecumenales. Se dieron además diversas razones para explicar la incorporación difícil de los nuevos bautizados a la Iglesia real: su conversión no era madura, el lenguaje de la Iglesia les resultaba extraño, no era fácil pasar de un grupo reducido (comunidad) a la parroquia (masiva) y se quedaban excesivamente centrados en sí mismos, protegidos cálidamente sin apertura hacia la misión.

En 1964 se celebró una segunda sesión nacional (Peyruis II) sobre el *padrinazgo*. Se reflexionó sobre la responsabilidad colectiva de la comunidad cristiana, de la que el padrino es delegado. Ahí se afirmó que toda la Iglesia debe ejercer la función del padrinazgo [15]. En ese mismo año se creó en Francia el *Servicio Nacional del Catecumenado* [16]. A partir de 1966, se experimentó en Francia el nuevo ritual del bautismo de adultos propuesto por el *Consilium de Liturgia*.

La tercera sesión nacional se celebró, asimismo en Peyruis, en 1967 sobre *los criterios de entrada en el catecumenado*. Hubo representantes de Bélgica, Portugal y Suiza. Las conclusiones de esta sesión describen los problemas más importantes respecto de la entrada en el catecumenado, ya provengan del mismo catecúmeno o de la Iglesia [17].

3. La crisis (1968-1974)

El primer encuentro nacional se celebró en 1969 sobre el crecimiento de la Iglesia a partir de los catecúmenos en relación a las *comunidades nuevas*. El problema no era cómo integrar a los bautizados en la Iglesia, sino cómo hacer nacer la Iglesia en los neófitos. Aumentaron los participantes y países representados. Al final de esta sesión, se formularon unas *Orientaciones para una pastoral catecumenal*, en estrecha conexión con la pastoral de las nuevas comunidades cristianas [18]. Se volvió a repetir entonces que la parroquia no era apta para el catecumenado en la medida que no era comunidad; que algunos accedían al bautismo por presiones familiares; que era difícil unir conversión con fe; que las prácticas rituales no eran liberadoras y que faltaban espacios de acogida.

En estas jornadas de 1969 se sometieron neófitos y catequistas del catecumenado a una crítica radical. Se rechazó el catecumenado como proceso de integración a un sistema eclesiástico o a unas estructuras de Iglesia decadentes y caducas, semejantes a las de la sociedad. No olvidemos la toma de conciencia que supuso en Francia la «primavera caliente» de 1968 o el mayo de la contestación [19].

A finales de la década de los sesenta, se advierte en Francia una disminución de los bautismos de adultos, un crecimiento de la secularización y de la increencia, parejas a la sociedad de consumo, junto a la manifestación de una crisis eclesial. La sacudida de mayo de 1968 provocó «una cierta alergia a la institución» catecumenal y provocó «una reticencia de muchos neófitos respecto a los movimientos organizados» [20].

[15] Cf. el resumen de esta sesión en *Le parrainage*, segunda sesión nacional, «Catéchuménat. Documents», n. 26, Service National du Catéchuménat, París 1964.

[16] Cf. el número especial de «La Vie Spirituelle», julio de 1965, sobre *Le témoignage des convertis. L'Eglise des baptisés.*

[17] Cf. el resumen de esta sesión en B. Guillard, *La pastorale catéchuménale en France*: «Catéchèse» 8 (1968) 235-242.

[18] Cf. *Orientations pour une pastorale catéchuménale*: «Catéchuménat-Réflexion» 11 (1969) 22-23 y 12 (1969) 16-17.

[19] Cf. A. Aubry, *Celebrar el crecimiento de una Iglesia*: «Phase» 11 (1971) 361-373.

[20] J. Vernette y H. Bourgeois, *Perspectivas catecumenales. Un reto para la fe*, Marova, Madrid 1980, 61.

El segundo encuentro nacional de 1973 en Issy sobre *el crecimiento de la Iglesia* descubrió que era necesario reajustar el catecumenado a la vista del decrecimiento de sus efectivos. El catecumenado, se dijo ahí, está al servicio de la conversión a Jesucristo, para lo cual se requiere discernir la presencia de los nuevos lugares en los que sopla el Espíritu. Estos lugares no son sólo religiosos, sino también seculares, a saber, espacios nuevos de acogida y de libertad en donde se confiese y anuncie explícitamente la fe en Jesucristo. Todo esto supuso revisar el lenguaje de la Iglesia, cuidar enormemente la acogida antes de proponer cuestiones y coordinar el catecumenado con toda la pastoral de la Iglesia [21].

4. El futuro (1977-1988)

Hacia 1977, el catecumenado se había extendido a casi todas las iglesias de Europa. Tenía entonces especial vigencia y fuerza en España e Italia, bajo la concepción de iniciar en la fe a los bautizados [22]. El tercer encuentro nacional de Issy en 1977 planteó el tema: *El catecumenado, ¿un futuro para la Iglesia?* Previamente a esta sesión, se consideraba que la iniciación cristiana era una institución insignificante en relación a la masa de increyentes e indiferentes; que la nueva generación de jóvenes se desentendía de la fe; que muchos sacramentos seguían siendo equívocos en su «administración»; que el clero era un cuerpo social en baja y que debía prestarse atención al catolicismo popular. Como problemas se destacaron la degradación de la autoridad y del poder, la dificultad de tener en cuenta la sexualidad, la asunción del comportamiento social y político por parte de la Iglesia y la disminución del primer entusiasmo [23].

Se tenía la impresión de que la institución catecumenal había envejecido, estaban inadaptadas la catequesis y la liturgia, y se empleaba este ministerio en integrar nuevos cristianos en el sistema eclesiástico antiguo. Por estas razones se requería que la Iglesia estuviese atenta al catecúmeno, se dejase interpelar por él y respetase su mundo cultural propio; que los cristianos se comprometiesen en la sociedad y que se hiciese ver la novedad del evangelio. En la sesión se respondió que las experiencias de conversión, aunque modestas, son reales; que se necesita un «neo-catecumenado» (propuesto en el Sínodo recién concluido) y que deben afianzarse las nuevas experiencias de vida comunitaria. Con todo, la prioridad en el catecumenado la tienen los no bautizados y los no practicantes, sin olvidar la reiniciación a la fe de los mismos bautizados [24].

Una reciente sesión sobre *la iniciación cristiana* se ha celebrado en 1985, a los 30 años de la primera reunión de Bagneux. Evidentemente, el contexto de la sociedad ha cambiado; los acentos actuales se ponen en la conversión interior a Dios, en el aprendizaje a la vida cristiana y en la catequesis inicial. Se recalcan los componentes de la iniciación: 1) la *catequesis*, que conduce a la profesión de fe; 2) la *conversión*, ejercicio a una vida según el evangelio; 3) la *liturgia* o iniciación a la oración y a los sacramentos de la alianza, y 4) la *vida en Iglesia* o la comunión fraterna como signo cristiano.

5. El influjo de la renovación catecumenal francesa en Europa

a) Los logros del catecumenado francés

Nacido como *institución*, aunque con gran espíritu misionero para preparar el bautismo de adultos, el catecumenado francés se define posteriormente como *servicio* de Iglesia. No pretende ser organización o estructura, sino un aspecto fundamental de la misión de la Iglesia en su función de acoger la experiencia de conversión e iniciar a la fe. Pueden destacarse en el catecumenado galo cuatro

[21] Cf. *Au souffle de l'Esprit*: «Croissance de l'Eglise» 26-27 (1973).

[22] Cf. J. A. Vela, *Reiniciación cristiana*, Verbo Divino, Estella 1986, 255.

[23] Cf. *Déclin ou essor?*: «Croissance de l'Eglise» 40 (1976).

[24] Cf. *Le catéchuménat: un avenir pour l'Eglise?*: «Croissance de l'Eglise» 45 (1978).

aspectos esenciales, ya descubiertos y desarrollados hacia 1960 [25].

- *La acogida y el precatecumenado (función evangelizadora)*

Desde un primer momento se advirtió que accedían al bautismo adultos sin verdadera motivación cristiana, por presiones del «futuro cónyuge bautizado» para casarse por la Iglesia. Había que distinguir el bautismo de la conversión, el despertar la fe y la profesión de la misma, el diálogo en orden a la fe de conversión y la catequesis propiamente dicha. Pronto se vio que la perseverancia de los bautizados era débil (en 1962 un 20%, pero en 1967 un 80%). Hubo necesidad de crear dos itinerarios o etapas: el precatecumenado y el catecumenado. El precatecumenado comienza con el trabajo misionero de los padrinos y madrinas, que traducen el evangelio a la vida. Todo proceso evangelizador deberá partir de la misma vida humana, de las aspiraciones de los hombres y mujeres, no de una doctrina más o menos elaborada que dé la impresión de venir desde fuera. Se reconoció pronto que el catecumenado no es una «escuela», sino un lugar de encuentro. Frecuentemente, los evangelizadores son evangelizados. Como plataformas de evangelización se crearon «hogares de acogida», en los que cristianos convencidos aceptaban dar su testimonio de vida y su compromiso de fe. Evidentemente, el catecumenado tuvo que definirse respecto de los movimientos apostólicos.

- *La iniciación a la fe comunitaria (función catequética)*

Se vieron enseguida las limitaciones que tenía la catequesis antigua, de tipo doctrinal, preconciliar e infantil. Era necesario rehacer el contenido de la catequesis de adultos y su pedagogía de transmisión. Se necesitaban además nuevos catequistas, reeducados para el diálogo con adultos y la no directividad. Era necesario conectar el evangelio con la vida, el lenguaje religioso con el habla común, el grupo cristiano con la sociedad.

- *La comunidad catecumenal y las celebraciones (función litúrgica)*

Hubo necesidad vital de fomentar en arciprestazgos, zonas o sectores catecumenales, comunidades de acogida, de talla humana, en donde se pusiese en común la fe y se celebrase la palabra. Estas comunidades reunían catecúmenos, padrinos, hogares de acogida, religiosas y sacerdotes comprometidos con el ministerio catecumenal. Era importante la reunión mensual con una liturgia de la palabra sobre el tema de la catequesis colectiva y los diferentes ritos de las etapas.

- *El padrinazgo y la inserción eclesial (función de acompañamiento)*

La inserción de los convertidos en el catecumenado y de los neófitos en la vida concreta de la Iglesia, tanto parroquial como extraparroquial (en ciertos «movimientos»), constituyó desde los inicios un reto para todos. En realidad, una Iglesia de cristiandad difícilmente puede acoger nuevos convertidos o catecúmenos en proceso de iniciación. Los padrinos responsables eran escasos. Hubo necesidad de intensificar el rol del padrinazgo.

La pastoral catecumenal francesa descubrió los flancos débiles de la pastoral sacramental ejercida rutinariamente como pastoral de cristiandad, el abuso en la generalización del bautismo de infantes, la escasa capacidad acogedora de la parroquia y la necesidad de crear comunidades cristianas nuevas que respondan a las exigencias de los nuevos bautizados convertidos.

b) Las jornadas europeas sobre el catecumenado

La experiencia catecumenal francesa ha influido en muchas iglesias europeas. Ya en la sesión de 1967 en Peyruis hubo invitados de diversos países con algunas experiencias catecumenales incipientes. En 1968 se celebró un encuentro europeo sobre el catecumenado, al que asistieron participantes de Francia, Bélgica, Suiza, Portugal y España [26]. Cada

[25] Cf. J. Vernette y H. Bourgeois, *Perspectivas catecumenales. Un reto para la fe*, Marova, Madrid 1980, 56-57.

[26] Cf. J.-B. Dousse, *Ouverture européenne*: «Croissance de l'Eglise» 74 (1985) 23.

participante describió la situación del catecumenado en la pastoral de conjunto de su país o diócesis. Al juzgarse positiva la experiencia, nacieron las *Jornadas europeas sobre el catecumenado*. Se celebró la primera en Ginebra (1969) sobre el tema «Itinerario del catecúmeno y su experiencia de Iglesia». A partir de entonces se han tratado estas cuestiones: «Catecumenado y misión» (Bruselas 1970); «Pertenencia a una Iglesia nueva en fidelidad a una Iglesia de la tradición» (Madrid 1971); «La conversión a la fe cristiana en una Europa secularizada» (Estrasburgo 1973); «El anuncio de Jesucristo a los hombres de hoy» (Amsterdam 1975); «Signos de los tiempos y palabra de Dios» (Lyon 1977); «Comunidades catecumenales» (Anvers 1979); «Urgencia del catecumenado en un clima de secularización» (Madrid 1981); «¿Se puede avanzar en la fe sin celebrar?» (Londres 1983); «Respetar al hombre en el proceso de la fe» (Annecy-Ginebra 1985), y «El catecumenado es una gracia» (Gazzada, Italia 1987).

Como resumen de lo tratado en estos encuentros, podemos señalar estas conclusiones: 1) Hay que crear catecumenados con libertad. 2) No se trata tanto de hacer entrar a los catecúmenos en la Iglesia cuanto de que la Iglesia nazca en los catecúmenos. 3) Son necesarias y urgentes comunidades cristianas adecuadas. 4) Todos los cristianos somos catecúmenos de alguna manera toda la vida, y toda la pastoral debe ser siempre catecumenal.

Se observa en estos encuentros que los catecumenados son diferentes según la situación de la Iglesia y la pastoral en cada país. En Francia y Bélgica, el catecumenado es estricto, a saber, iniciación cristiana de adultos no bautizados, convertidos a una iglesia comunitaria. En Suiza, Alemania y Holanda, el catecumenado se plantea bajo perspectivas ecuménicas. Finalmente, en España, Italia y Portugal se trata más de catequesis de adultos o de re-iniciación con neo-convertidos.

10

Renovación del catecumenado en España

1. Toma de conciencia de la pastoral catecumenal

Por influjo del movimiento misionero francés, comenzó en España una nueva etapa en la acción pastoral hacia los años 1954-1956, decisivos en la renovación de los ámbitos bíblico, litúrgico, teológico, social y laical. En los años que siguieron a nuestra guerra civil, se llevó a cabo un esfuerzo misionero ingente, con resultados a veces espectaculares, aunque a la larga mediocres, sobre todo en la grandes ciudades. Otro tanto puede decirse de la enorme actividad desplegada por los *Cursillos de Cristiandad* y las *Ejercitaciones para un mundo mejor*. Sus contenidos teológicos, entresacados de la neoescolástica, adolecieron de poca hondura kerigmática y escasa visión catecumenal, con un método de trabajo meticulosamente estudiado y aplicado que produjo efectos deslumbrantes, pero escasamente duraderos. En estos movimientos apostólicos faltó un replanteamiento de lo que es la evangelización con su continuidad en un adecuado catecumenado, en el que se inscribieran los bautizados tibios que se convertían en el plazo de tres o cuatro días a un *mundo mejor* o a una *nueva cristiandad* [1].

Algunos movimientos especializados de A. C. ejercieron una cierta pastoral catecumenal entre los años 1956 y 1966, como se advierte en las campañas de A. C., antes de la crisis que sufrieron hacia 1966 y que les impidió un desarrollo misionero y catequético de acuerdo al espíritu del Vaticano II. La experiencia catecumenal francesa comenzó a ser conocida y a extenderse entre nosotros como evangelización de bautizados o reiniciación de practicantes al acabar el Concilio [2]. El catecumena-

[1] En «Incunable», mayo de 1961, publiqué un artículo breve titulado *Los cursillos de cristiandad y el catecumenado*, influido por las clases de liturgia que recibí de J. A. Jungmann en Innsbruck (1954-1956) y por mis contactos con parroquias misioneras francesas a partir de 1956, fecha de mi ordenación. Defendí entonces que a la conversión «sacramental» debe seguirle una catequesis de adultos en régimen catecumenal.

[2] En el otoño de 1964, después de la experiencia que supuso para mí ir por primera vez a Latinoamérica, tuve la oportunidad de dar en Roma –como perito de la Conferencia Episcopal en el Vaticano II– una charla a los obispos españoles, reunidos

do apareció entre nosotros al mismo tiempo que el fenómeno de las comunidades de base.

2. Inicios del catecumenado de adultos

El catecumenado ha sido en España desde sus inicios, y prácticamente lo es hoy, catequesis de adultos [3]. De una parte, son escasos los adultos actuales que no han sido bautizados de infantes o que en su debido momento no han hecho la primera comunión. De otra, los escasos bautismos de adultos que se celebran en España apenas entran en un régimen de pastoral catecumenal. En 1967 había en Madrid y Barcelona varios centenares de adultos candidatos al bautismo cada año, siendo su mayoría extranjeros [4]. La preparación de los candidatos era entonces, y en gran parte lo sigue siendo, individual y privada, sin catequesis adecuada, en función de un inmediato matrimonio y sin relación a una comunidad cristiana de talla humana [5].

Entre nosotros surge el catecumenado en ámbitos universitarios, barriadas populares y núcleos rurales al final de la década de los sesenta, dentro de una cierta diversidad de catequesis de adultos, bajo la influencia de los métodos de formación activa propios de los movimientos apostólicos, del análisis de la situación religiosa y social correspondiente a aquellos años de «estados de excepción» y de una teología de la historia de salvación a la que se añadió mas tarde la teología de la liberación. Las liturgias asamblearias y los grupos reducidos de revisión de vida fueron en un principio bien participados por jóvenes contestatarios que buscaban salida a una situación dictatorial en lo político, anacrónica en lo cultural y preconciliar en lo religioso. Al mismo tiempo comenzaban a crecer los catecumenados de tipo espiritualista basados casi únicamente en la Biblia, la liturgia y la oración.

El catecumenado de adultos para bautizados surgió por primera vez en Moratalaz (Madrid) en el curso 1965-66, llevado a cabo conjuntamente por cinco párrocos [6]. La experiencia más conocida fue la de M. Gamo en la parroquia de Nuestra Señora de Moratalaz, con un marcado acento político de compromiso liberador [7]. Desgraciadamente, la experiencia se extinguió pronto. Hacia 1967 inició Kiko Argüello, con otros seglares convertidos de los cursillos de cristiandad, la primera comunidad de lo que posteriormente sería el «camino neocatecumenal», que analizaré más adelante. Con la ayuda del entonces diácono P. Capdevila, comencé yo mismo un catecumenado para universitarios en enero de 1968, que desembocó en la comunidad de la Resurrección a partir de la pascua de ese año [8].

3. Modelos de comunidades y catecumenados en España

La aparición de catecumenados va pareja con la creación de comunidades cristianas, dentro o fuera del ámbito parroquial. De ahí que el fenómeno catecumenal deba ser analizado junto al de la comunidad. Digamos de entrada que el fenómeno comunitario no es uniforme ni unitario. De hecho, desde su nacimiento, se dan diversos modelos eclesiales, ya que sus rasgos y objetivos son

---

en la tercera sesión del Concilio. Les hablé de lo que me parecía pastoralmente más relevante en aquel momento conciliar y de más futuro: el catecumenado, la comunidad de base y el diaconado. Confieso que para muchos obispos eran estos tres temas entonces inimaginables por innecesarios.

[3] Cf. A. Bravo, *De la catequesis de adultos al catecumenado de adultos*: «Actualidad catequética» 81-82 (1977) 43-60.

[4] Cf. I. Oñatibia, *Evangelización y catecumenado en España*: «Concilium» 22 (1967) 336-342.

[5] En 1962 pude llevar a cabo en Salamanca un catecumenado de varios meses de duración, con ayuda del Instituto de Misioneras Seculares, para preparar al bautismo, en la pascua de ese año, a una madre de familia de Puerto Rico y a sus dos hijos adolescentes. Utilicé el recién promulgado ritual de 1962. La experiencia fue satisfactoria.

[6] Cf. J. López, *El problema de la reiniciación en España*, en *Iniciación al catecumenado de adultos*, Edice, Madrid 1979, documento 1, incluido asimismo en *España, país de misión*, PPC, Madrid 1979.

[7] Cf. M. Gamo y A. Cañadas, *Catecumenado, pastoral de adultos*: «Pastoral Misionera» 3 (1967) 28-34.

[8] Fruto de mi enseñanza en el Instituto Superior de Pastoral, del conocimiento que tuve del catecumenado francés y de la incipiente experiencia catecumenal posbautismal, fue mi libro *El catecumenado*, PPC, Madrid 1972.

distintos [9]. Hay coincidencias básicas, pero los modos de realización e incluso de concepción son diferentes. «La variedad de estas comunidades –afirma J. J. Tamayo– estriba sobre todo en su proyecto eclesial y en su forma de entender y vivir la relación con la sociedad» [10].

Una primera distinción entre dos grandes estilos de comunidades, procede del modo de entender la misma expresión *comunidad de base* (cristianas o eclesiales son o intentan serlo todas), al unir dos términos de compleja y profunda significación. «Cuando se insiste más en la noción de *comunidad* –afirma E. Dussel–, es porque necesariamente se pone un enfoque más *ad intra* eclesial», y «cuando se insiste, en cambio, en la noción de *base*, es porque se tiende a dar más importancia a la función *ad extra* de la Iglesia» [11]. Esta diferencia de acentos ha sido puesta de relieve por G. Paiement cuando distingue las comunidades *cálidas*, en las que prevalecen las «comunicaciones interpersonales» (fraternidad, llevarse bien, ayuda mutua, apoyo ocasional), de las *críticas* (otros las llaman *proféticas*), en las que se advierte un cierto tipo de compromiso temporal o político (preocupación por las estructuras, acciones en los ambientes sociales, teología popular, comunión crítica con la Iglesia institucional). Características de las cálidas es su sensibilidad por la *transcendencia*; rasgo peculiar de las críticas es el acento en el *compromiso* liberador [12].

Parecida distinción señala A. Acerbi en las comunidades europeas y norteamericanas, al distinguir dentro de las mismas dos tendencias: el *anti-institucionalismo*, es decir, la contestación a la vez evangélica y política del funcionamiento de la Iglesia y de la sociedad; y el *comunitarismo*, caracterizado por el énfasis de la expresión religiosa libre y personal, independiente de la reglamentación oficial y del compromiso político militante, junto al acento en las relaciones interpersonales y las actividades intraeclesiales [13]. R. J. Kleiner distingue tres tipos de comunidades cristianas: las *comunidades de fe*, centradas en el kerigma bíblico; las *eucarístico-sociales*, con equilibrio entre la liturgia y el compromiso, y las *socio-políticas*, que acentúan la diaconía cristiana o la crítica, desde perspectivas socialistas, respecto a la ideología religiosa y la sociedad capitalista [14].

En España se distinguen, asimismo, diversos modelos de comunidades. Un documento de la Comisión Episcopal de Pastoral española reconoce que en el mundo de las comunidades «se dan entre ellas evidentes diversidades, aunque pueden distinguirse algunas como *grandes familias* que agrupan a las nacidas a impulsos de una misma intuición pastoral» [15]. Recordemos que la exhortación de Pablo VI *Evangelii nuntiandi* de 1975 alude a diversos modelos, con desestima de las que «se reúnen con un espíritu de crítica amarga hacia la Iglesia que estigmatizan como *institucional*», adoptan una «actitud de censura y de rechazo hacia las

[9] He tenido en cuenta cuatro estudios de comunidades todavía inéditos. Dos son memorias de licenciatura: E. de la Hera, *Las comunidades cristianas de Madrid. Estudio sobre 20 comunidades*, Instituto Superior de Pastoral, Madrid 1975; P. Jurío, *Comunidades cristianas de Pamplona*, Instituto Superior de Ciencias Religiosas y Catequéticas, Madrid 1978. Los otros dos son tesis doctorales: J. Caldentey, *Estudio sobre comunidades cristianas de base en Barcelona y su significado para una renovación de la Iglesia*, Facultad de Teología Católica, Münster 1975; L. E. Cardona, *Las comunidades eclesiales de base en la Viceprovincia Franciscana de San Pablo Apóstol en Colombia*, Sección de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid 1988. Ver además otros trabajos complementarios: J. Equiza, *La Iglesia en Navarra*: «Pastoral Misionera» 12 (1976/5) 467-499 (descripción de diversos tipos de comunidades); A. R. Guimaraens, *As comunidades ecclesiais de base no Brasil*, Vozes, Petropolis 1877.

[10] J. J. Tamayo, *Comunidades de base*, en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 142.

[11] E. Dussel, *La «base» en la teología de la liberación*: «Concilium» 104 (1975) 80.

[12] G. Paiement, *Comunicación y conflictos en la comunidad de base*: «Concilium» 104 (1975) 122-131; id., *Groupes libres et foi chrétienne. La signification actuelle de certains modèles de communauté chrétienne*, Desclée-Bellarmin, París-Montreal 1972.

[13] A. Acerbi, *L'ecclésiologie à la base des institutions ecclésiales posconciliaires*, en G. Alberigo (ed.), *Les Eglises après Vatican II. Dynamisme et prospective*. Colloque International de Bologne 1908, París 1981, 253.

[14] J. Kleiner, *Basisgemeinden in der Kirche. Was sie arbeiten - wie sie wirken*, Styria, Graz 1976, 190-191.

[15] Comisión Episcopal de Pastoral, *Servicio pastoral a las pequeñas comunidades cristianas*, Edice, Madrid 1982, 6.

manifestaciones de la Iglesia», son «hostiles hacia la jerarquía» y «se separan de la Iglesia» (n. 58).

Las experiencias de catecumenados posbautismales en España difieren como los tipos de comunidades, según sean su concepción teológica, modelo de Iglesia, toma de conciencia política, relaciones con la jerarquía y comprensión de lo que es un grupo social. Aquí me detengo en los tipos de comunidades más representativas vigentes en España: populares, diocesanas, neocatecumenales y carismáticas [16]. Estos cuatro colectivos se consideran organizados en un nivel estatal con expansiones o conexiones con colectivos parecidos o iguales en otros países [17].

4. El modelo popular

a) Tipo de comunidad

- *Origen y evolución*

El adjetivo *popular* proviene del campo cultural y político, en contraposición a *burgués*. De este modo se calificaba a los movimientos ciudadanos que se originaron en las barriadas de las grandes ciudades, sobre todo en el último decenio franquista: asociaciones de vecinos, amas de casa y otros colectivos. En los umbrales de la democracia, el adjetivo popular fue utilizado por partidos políticos conservadores, como es el caso de «Alianza Popular» o ahora de «Partido Popular».

En el origen de las comunidades cristianas populares [18] se indican como factores desencadenantes la presencia de curas obreros en el mundo del trabajo laboral, la encarnación de religiosas y ex-religiosas en barriadas, la aparición organizada del movimiento obrero, la situación de marginación de algunos sectores de población, la militancia de algunos cristianos en partidos de izquierda, la represión policíaca y las contradicciones de la Iglesia oficial durante la dictadura, con todo su lento proceso de distanciamiento [19]. Los primeros núcleos de talante popular aparecen entre 1965 y 1968 en parroquias de barriada donde la práctica religiosa era escasa. No podemos olvidar el inmenso trabajo que realizaron hasta esos años los movimientos apostólicos. En 1968 se organiza en Madrid la Federación de Asambleas Cristianas (FAC), que promovió entre el 68 y el 70 varias reuniones «asamblearias». En 1969 se celebra en Valencia clandestinamente la I Asamblea de Comunidades Cristianas, y en Bilbao se dedica a este tema la V Semana de Teología de la Universidad de Deusto. La *Comissió de Serveis de les Comunitats de Base* aparece en Barcelona en 1970. En el 71 se lleva a cabo la Asamblea-Conjunta, cuya preparación despertó poco interés en los cristianos de talante popular, pero sí su celebración, ponencias y conclusiones. Hay decaimiento entre 1971 y 1973 por la situación política del «estado de excepción» casi continua, el abandono de curas y militantes en la lucha intraeclesial y los recelos que suscitan estos grupos a la jerarquía.

En 1973 se organiza en España el movimiento *Cristianos por el socialismo*, surgido en el Chile de Allende el año anterior [20]. Se tuvo ese año el encuentro «de Avila» (en realidad fue en Cataluña) con unos 200 participantes, muchos de los cuales militaban en parroquias populares. También en el 73 se gesta la denominada *Iglesia popular*, plasmada doctrinalmente en el documento «Bases comu-

[16] Según una encuesta hecha en la diócesis de Madrid en 1980, de los 3.775 catequistas que respondieron a la cuestión de su pertenencia a algún tipo de comunidad, el 89 % respondieron afirmativamente, de los cuales sólo el 17 % se situaba con total pertenencia comunitaria. La distribución de este grupo era la siguiente: el 9 % de comunidades neocatecumenales, el 7 % de comunidades populares y el 1 % de la renovación carismática. Se supone que el resto, hasta el 87 %, se vinculaba a otros grupos o comunidades más o menos consistentes.

[17] Cf. C. Floristán, *Modelos de comunidades cristianas*: «Sal Terrae» 67 (1979) 61-72 y 145-154; Secretariado Diocesano de Catequesis de Madrid, *Comunidades plurales en la Iglesia*, Paulinas, Madrid 1981; *Nous Moviments*: «Quaderns de Pastoral» 109 (1988).

[18] Cf. J. J. Tamayo, *Comunidades cristianas populares*, Sígueme, Salamanca 1981.

[19] Cf. J. Domínguez, *Organizaciones obreras cristianas en la oposición al franquismo (1939-1975)*, Mensajero, Bilbao 1985.

[20] Cf. A. Fierro y R. Mate, *Cristianos por el socialismo*, Verbo Divino, Estella 1975; P. Richard, *Cristianos por el socialismo*, Sígueme, Salamanca 1976.

nes» de 1974. El otoño de 1973 fue «caliente»; es la época de los encierros cristianos: Nunciatura y Seminario de Madrid. Es además el momento del Proceso 1.001 a Comisiones Obreras.

Con ocasión del año de la reconciliación anunciado por Pablo VI, se denominan estos grupos «comunidades de la reconciliación». Hay una relación estrecha con los sectores populares y una participación en las «mesas democráticas». Tiempos de derechos humanos y amnistía, cárcel de Zamora para curas, homilías multadas, clausura precipitada de la Asamblea de Vallecas, etc. Después, en un nuevo intento de síntesis, se llamaron *Comunidades cristianas populares*. La sospecha de que servían de correa de transmisión de algunos partidos políticos de izquierda suscitó en su interior agudas tensiones.

A partir de 1975 se coordina este movimiento a todos los niveles. Se celebran tres primeros encuentros nacionales, todos en Madrid: marzo de 1976 (el I), noviembre de 1976 (el II) y mayo de 1978 (el III); después han tenido lugar los de Valladolid en 1979 (el IV y V), Alicante en 1982 (el VI), Barcelona en 1984 (el VII), Zaragoza en 1986 (el VIII) y Valencia en 1988 (el IX). Entre 1976 y 1988 se han celebrado en Andalucía cinco semanas de teología y liberación. Después del cambio democrático, se conexionan diversos movimientos comunitarios existentes ya en todo el estado español. Se comienza a editar el boletín «Comunidades Cristianas Populares», que desaparece unos años más tarde, con un nuevo momento de decaimiento popular comunitario. En 1984 se suscita una renovación con la convocatoria del colectivo *Iglesia de base de Madrid*, que celebra una primera asamblea constituyente en 1986, cuyos resultados se plasman en un documento que describe los rasgos característicos y la forma de organización de este colectivo, constituido por unos 50 movimientos y comunidades. Los congresos de teología, promovidos por la Asociación de Teólogos «Juan XXIII», en colaboración con comunidades y grupos de base, a partir de 1981 (el octavo ha sido celebrado en 1988), han servido de gran ayuda al pensamiento y acción pastoral de la Iglesia de base [21].

[21] Han sido publicados los siete primeros por la revista «Misión Abierta» en el último número de cada año, entre 1981 y 1987. El noveno lo ha editado «Evangelio y Liberación».

- *Rasgos*

Están contenidos fundamentalmente en las «nuevas bases» redactadas en 1980 [22]. Su rasgo principal es el de autodenominarse *Iglesia en la base* o «del pueblo y para el pueblo». Se centra en la eclesiología de la comunión, de la fraternidad, del pueblo de Dios, con un fuerte acento desde la cristología del Jesús histórico y de su causa del reino de Dios. En estas comunidades, el sacerdote es un «laico ordenado», los responsables se eligen democráticamente según sus carismas, se respira un ambiente evangélico y secular, hay recelo a lo institucional jerárquico, predomina lo espontáneo y experimental, se acepta la opción por los pobres como opción de fe, se celebra la liturgia con gran simplicidad y se pretende orientar la misión de la Iglesia en la esfera de los servicios a la sociedad, a través, sobre todo, del compromiso político y social.

Este modelo pastoral comunitario opta por el pueblo, la defensa del pobre y marginado, la lectura del evangelio en las exigencias de la justicia, la teología de la liberación, el catecumenado forjador de conciencias creyentes críticas y la celebración como asamblea cristiana popular. El acento está puesto más en la «base» que en la «comunidad», en el pueblo entendido como «clase social» que como nación. Se trata, por supuesto, de crear una comunidad, pero no en la línea de un grupo de amistad, sino en el sentido de un grupo de acción, tarea o compromiso. No se pretende crear un grupo porque la comunidad es algo excelente (que lo es), sino porque la situación injusta debe ser transformada para que la sociedad se asemeje al reino de Dios. Se piensa que la comunidad se justifica por la misión, no por el estar juntos afectivamente. Dicho de otro modo: la comunidad no es aproximación de amigos, sino grupo de hermanos que se hacen prójimos del desvalido.

Estas comunidades no desean ser Iglesia paralela, sino Iglesia local «en comunión crítico-dialéctica con la *Iglesia oficial*». Al entender que hacen

[22] Cf. este documento en la revista «Comunidades Cristianas Populares» 26-27 (1980) 7-11.



Iglesia de otro modo, viven una «solidaridad conflictiva» con la jerarquía o, mejor dicho, «con ciertos sectores de la clase dominante».

La liturgia de estas comunidades es de tipo «asambleario»; usan con libertad el ritual; hay diálogo, información y tomas de decisión. Se utilizan a veces nuevos símbolos o se usan los antiguos cargados de nueva significación. Va ganando el sentido de la fiesta o se añade al del compromiso. Sigue siendo su celebración liturgia politizada. Escasea la oración personal.

b) Tipo de catecumenado

En las comunidades de base populares no existe un plan uniforme de catecumenado ni un proyecto único de iniciación. Importa, por supuesto, la creación y maduración de la comunidad en cuanto tal, pero no se siguen etapas establecidas de antemano. Los candidatos a estas comunidades, por regla general, no forman un grupo especial, sino que su re-iniciación comienza y se desarrolla con su ingreso en la comunidad. Dicho con otras palabras, la comunidad no tiene *un* catecumenado, sino que en su interior hay una *matriz* catecumenal. Según se expresan en sus propios documentos, intentan «llevar a cabo una profundización en la fe, reformulándola críticamente, valorando la fe y la religiosidad del pueblo». El proceso catecumenal es entendido como elaboración de una teología popular a partir de la experiencia y de la Biblia leída de un modo comunitario y militante. La pedagogía catecumenal es pedagogía de la liberación integral, a saber, grupal, inductiva y deductiva, no directiva y procesual.

Lo que preocupan son los objetivos de toda iniciación cristiana: maduración personal y social de la fe, revisión de las pautas de comportamiento, descubrimiento de la simbólica sacramental y popular, fomento de la comunicación social de los bienes, simbiosis unitaria del doble compromiso (el religioso y el social) y revisión crítica del catolicismo heredado. La educación de la fe en estas comunidades no se reduce a un mero desbloqueo ideológico, sino que intenta ser una re-iniciación a una fe personal con dimensiones sociales, a partir de una lectura del evangelio desde los pobres, teniendo en cuenta los problemas fronterizos del cristianismo con la sociedad. Los temas más tratados giran en torno a estos ejes: fe y política, moral humana y cristiana, lectura actualizada del evangelio, concreción de compromisos, revisión de lo sacramental, nuevo rostro de la Iglesia, la figura central de Jesús, etc.

c) Riesgos

El principal riesgo es el de la reducción política del reino; el evangelio se convierte sólo en fuerza de liberación humana, a través de una lectura simplificada «materialista». Así se puede llegar a una nueva ideologización de la fe. También cabe la tentación del olvido del don gratuito de la fe y de la oración. Puede caerse asimismo en un cierto sectarismo a causa de la radicalización política o de una visión cerrada y estrecha de la tradición. Al acentuar sobremanera el «hoy», no se tiene en cuenta a veces la totalidad de la historia. Puede llegarse a no admitir otras mediaciones que las políticas. Hay que afirmar, con toda justicia, que el cambio político ocurrido en España ha equilibrado la conciencia cristiana de estas comunidades en lo social y lo político.

Al no poseer un plan concreto catecumenal, se cae fácilmente en la dispersión de los temas. Se tiene la impresión de que se improvisa demasiado o de que se dan vueltas interminables a unas mismas cuestiones. La Biblia es a veces leída parcial y selectivamente, con atenciones excesivas al éxodo, profetismo, bienaventuranzas y proceso de Jesús. Otro tanto ocurre con la preparación, ejecución y revisión de ciertas acciones o documentos públicos. Recientemente se advierten deseos de globalizar mejor lo cristiano, recuperar sin crispaciones el difícil diálogo eclesial, aceptar con realismo y sensatez el compromiso político sin transplantar la radicalidad evangélica a la acción política y rescatar espacios adecuados de oración.

5. El modelo neocatecumenal

a) Tipo de comunidad

- *Origen y evolución*

La primera comunidad del «camino neocatecumenal» surgió por primera vez en la parroquia de los Sagrados Corazones del barrio madrileño de Argüelles hacia 1966 o 1967. Sus miembros procedían de cursillos de cristiandad y de movimientos matrimoniales de la clase media. Kiko Argüello, fundador de este movimiento, había vivido antes en Palomeras Altas (suburbio de Vallecas, Madrid), sin lograr hacer ahí comunidad; consiguió algunas captaciones. Pronto se le sumó en el trabajo Carmen Hernández.

Las comunidades neocatecumenales [23] comenzaron a propagarse en las diócesis españolas, después en Roma y posteriormente en otros países. Según datos de 1976, había en España 450 comunidades (de 30/40 personas cada una) en 200 parroquias y 20 diócesis; en todo el mundo eran entonces 2.000 comunidades en 800 parroquias y 42 países. Se calcula que en 1988 hay en los cinco continentes unas cinco o seis mil comunidades difundidas en 80 países, entre unas 2.500 parroquias. Tuvieron una audiencia con Pablo VI el 8 de mayo de 1974. Presentaron al papa un informe sobre estas comunidades en mayo de 1984. K. Argüello fue miembro del Sínodo de Laicos de 1987. Juan Pablo II ha aludido en algunas ocasiones a las comunidades neocatecumenales [24].

- *Rasgos*

Las comunidades neocatecumenales se sitúan entre los «movimientos neoconservadores» que se manifestaron con especial fuerza en el Sínodo de Laicos de 1987. Coincide el «camino neocatecumenal» con los colectivos comunitarios que enfatizan la comunicación interpersonal cálida y festiva, como reacción a las asambleas masivas, impersonales y aburridas. Acentúan la fraternidad, la ayuda mutua, la conversión personal. La comunidad es básicamente un ámbito para orar y expresar la fe, alimentada por la escucha de la palabra y el testimonio personal.

Su eclesiología se basa en la fuerza del Espíritu. Poseen una mística propia, contagiosa, entusiástica, que proviene de la palabra de Dios aceptada como don gratuito, salvador y alegre. Despliegan su tarea fundamental en forma de celebración a través de reuniones adecuadas y en grupos de reflexión bíblica. Lo que importa es la educación de la fe a partir de una mística o espiritualidad, sin demasiadas preocupaciones dogmáticas o morales. De ordinario están visiblemente alejadas del «compromiso político». No les preocupa el cambio de estructuras; todo reside en la transformación personal. Viven una Iglesia «hacia dentro». En realidad, el compromiso social lo toma cada miembro según las exigencias de su conversión.

La intención expresa de estas comunidades es «vivir la Iglesia» a partir de una predicación pascual eminentemente kerigmática (o bíblica), basada en la resurrección de Jesús. El anuncio del

[23] Cf. K. Argüello, *El neocatecumenado. Una experiencia actual de evangelización y catequesis para esta generación. Síntesis de sus líneas de fondo*, Roma 1976 (pro manuscripto); id., *Le comunità neocatecumenali*: «Rivista di Vita Spirituale» 29 (1975) 191-200; id., *Il neocatecumenato. Una esperienza di evangelizazione in atto. Sintesi delle sue linee di fondo*: «Rivista di Vita Spirituale» 31 (1977) 84-101; id., *Convivencias de los párrocos de las comunidades neocatecumenales con vistas al Sínodo sobre «Catequesis en nuestro tiempo»*, Roma, 10-13 enero 1977 (pro manuscripto); R. Blázquez, *Las comunidades neocatecumenales. Discernimiento teológico*, Desclée, Bilbao 1988; L. della Torre, *Il neocatecumenato*: «Communio» 32 (1977) 58-88; C. Elorriaga, *El camino neocatecumenal dentro de la iniciación cristiana de adultos*: «Comunidades» 14 (1986) 199-208; L. Engels, *Der Neokatechumenat*: «Liturgisches Jahrbuch» 29 (1979/3) 180-185; J. Higueras, *Comunidades neocatecumenales en la parroquia de S. Pedro el Real («La Paloma») de Madrid*, en *Evangelización y hombre de hoy. Congreso*, Madrid 1986, 325-330; J. Martrat, *Les comunitats neocatecumenals*: «Quaderns de Pastoral» 109 (1988) 21-29; E. Rucandio, *Una comunidad cristiana en la parroquia de Cristo Rey, de Argüelles, de Madrid*, en *El sacramento del Espíritu. La confirmación en la Iglesia de hoy*, PPC, Madrid 1976, 361-366; G. Zevini, *Experiencias de iniciación cristiana de adultos en las comunidades neocatecumenales*: «Concilium» 142 (1979) 240-248.

[24] Cf. *El neocatecumenado en los discursos de Pablo VI y Juan Pablo II*, Centro Neocatecumenal, Madrid 1986.

mensaje lo realizan los «apóstoles itinerantes» (de ordinario, un presbítero y dos laicos) en los ambientes parroquiales, para poner en marcha comunidades de unas cuarenta personas, mediante un «camino posbautismal de conversión».

b) Tipo de catecumenado

Como su mismo nombre expresa, el énfasis de las comunidades neocatecumenales está puesto en el *neocatecumenado*, entendido como «una pastoral de evangelización y una catequesis permanente de adultos, formando pequeñas comunidades en el interior de la actual estructura parroquial y en comunión con el obispo». Estas comunidades surgen mediante una catequesis de adultos o catecumenado bíblico y litúrgico, alejado de lo social. En realidad, el catecumenado es entendido como «amplio proceso» más que como catequesis de adultos. Se basa en el reconocimiento y vivencia de la fe, recibida por el hombre pecador gratuitamente, a la que responde con la oración. De ahí que la escucha de la palabra sea el acto básico en orden a la conversión. Entienden estas comunidades que la palabra de Dios debe ser conocida «según el espíritu, con sabiduría profunda más que con la lógica de la razón». La palabra ha de resonar; hay que darle espacio y tiempo para que germine en el creyente y lo transforme. De ahí las seis fases o etapas del camino neocatecumenal:

– El *anuncio o fase kerigmática*, ya que la fe nace de la predicación. Después que un párroco acepta iniciar en su feudo el neocatecumenado, varios catequistas (un presbítero y algunos laicos) predican en las misas dominicales de la parroquia, y a los feligreses interesados se les invita a participar en unas diez o doce catequesis, dos veces por semana. Incluye este proceso una celebración de la penitencia y otra de la palabra sobre la Biblia. Termina con una convivencia de tres días y una eucaristía, en la que se constituye la comunidad, para iniciar el precatecumenado seis meses después.

– El *precatecumenado*, con dos años de duración y dos celebraciones por semana, a saber, una liturgia de la palabra a partir de temas bíblicos [25] y otra eucarística, ordinariamente dominical. Una vez al mes se tiene convivencia de un día entero. Termina esta fase con el «primer escrutinio», en el que el obispo mantiene con los neocatecúmenos un diálogo bautismal.

– El *paso al catecumenado*, de otros dos años de duración, en los que se profundiza en la triple realidad de la palabra, la liturgia y la comunidad a través de nuevas catequesis sobre la historia de salvación, la confesión de la fe y el evangelio de las riquezas para revisar tres ídolos: el trabajo, los afectos y el dinero. Termina esta fase con un «segundo escrutinio», en presencia del obispo, para manifestar las renuncias, vender los bienes y adherirse a Cristo. La colecta del dinero obtenido se da a los pobres.

– El *catecumenado*, que dura tres años y se emplea en experimentar la acción liberadora de Cristo. Continúan las catequesis con contenidos casi exclusivamente bíblicos. Al final del primer año se entrega el Salterio, en el segundo el Símbolo y en el tercero el Padre Nuestro. Estas tres entregas expresan respectivamente la vida de *oración* (rezo diario de laudes y vísperas), la *evangelización* (se visitan familias de la parroquia) y la *iniciación de los niños* a la fe.

– La *elección*, que se lleva a cabo en el marco de una celebración litúrgica, en la que se inscriben los nombres de los catecúmenos en el «Libro de la Vida» (cf. Mc 10, 20). Dura esta etapa otros dos años. Se destina a vivir una espiritualidad de acción de gracias.

– La *renovación de las promesas del bautismo* por todos aquellos verdaderamente convertidos en fieles que siguen la «espiritualidad de camino».

c) Riesgos

Junto a logros, sin duda evidentes, como es el énfasis en la Biblia y liturgia, responsabilidad

[25] Se usa el *Vocabulario de Teología Bíblica* de X. Léon-Dufour, Herder, Barcelona 1965, con ediciones abundantes posteriores.

laical, conversión personal y generosidad de cada uno sin moralismos estrechos, adolecen estas comunidades de cierto repliegue eclesial sobre sí mismas, de escasas perspectivas sociales y políticas, de depender rígidamente de un modelo que se repite en todas partes invariablemente, y de centrar casi exclusivamente el campo de su evangelización en el recinto parroquial. Su catecumenado es a todas luces excesivamente largo (nunca duró menos de cuatro años), con tendencias arqueológicas (imitación del catecumenado de Hipólito; la cena pascual con cordero, etc.). Al enfatizar tanto el don de la fe y la actitud de la escucha, el creyente y convertido puede acentuar la pasividad con todas las secuelas del subjetivismo e intimismo. La palabra de Dios es absolutizada al modo barthiano. Además, Dios habla casi sólo por la Biblia, no por los signos de los tiempos ni por los acontecimientos, que apenas tienen relieve.

Se vislumbra en estas comunidades un cierto antirracionalismo religioso a causa del dualismo razón-sentimiento. Parece como si la reflexión fuese un ídolo. En la comunidad no hay discusión ni crítica de ningún tipo, ya sea de dentro o de fuera. Sólo el eco de la palabra. Al faltar el sentido crítico, se cae en el conformismo estructural.

6. El modelo carismático

a) Tipo de comunidad

- *Origen y evolución*

Otro movimiento comunitario de cuño estrictamente «espiritual» es el correspondiente a la *renovación carismática* o renovación en el Espíritu [26]. Surge hacia 1966 en la universidad norteamericana de Duquesne (Pittsburgh, Michigan), dirigida por los Padres del Espíritu Santo. La actividad carismática se extiende a la universidad de Notre Dame (South Bend, Indiana), en la que se celebra del 8 al 9 de abril la primera asamblea carismática católica. Se habló entonces de un «movimiento pentecostal» dentro de la Iglesia Católica, por comparación al movimiento pentecostal que se daba entre los protestantes desde comienzos de este siglo y que se había renovado en la década de los años cincuenta y sesenta mediante el llamado «neo-pentecostalismo» [27]. En 1970 había en USA unos 10.000 pentecostales católicos. Tuvieron un congreso internacional en Grottaferrata, cerca de Roma. Desde entonces, el cardenal Suenens apoyó el movimiento [28]. En ese año, la Conferencia Episcopal Norteamericana recomendó a sus sacerdotes participación activa. En Pentecostés de 1975, en otro congreso internacional, Pablo VI hizo una especie de reconocimiento oficial. Juan Pablo II hizo otro tanto el 15 de mayo de 1987, al reconocer ante unos mil delegados de la renovación católica mundial «el vigor y la fecundidad» de este movimiento. Se calculan en unos cincuenta millones los miembros de la renovación carismática en el mundo.

Los primeros carismáticos en España aparecen en 1973 (Madrid, Barcelona y Tolosa). Posteriormente se extienden a Bilbao (1974), Granada (1975) y Sevilla (1976). Hoy están extendidos prácticamente en todas las diócesis de nuestro país. La primera asamblea nacional española se celebró en Madrid los días 2 y 3 de julio de 1977, con 1.600 participantes, que representaban a unos 70 grupos de toda España. Han celebrado posteriormente diversas asambleas.

---

[26] Cf. P. Fernández, *La renovación carismática. Documentación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1978, con abundante bibliografía; R. Laurentin, *Pentecostalismo católico. Riesgos y futuro*, PPC, Madrid 1976; A. Uribe, *El actual pentecostés del Espíritu Santo*, Paulinas, Bogotá 1976; *El movimiento carismático*, Verbo Divino, Estella 1977 (traducción del n. 125 de «Lumière et Vie»); W. J. Hollenweger, *El pentecostalismo: historia y doctrina*, Aurora, Buenos Aires 1976; E. D. O'Connor, *La renovación carismática en la Iglesia Católica*, Lasser Press Mexicana, México 1973; K.-D. Ranaghan, *Pentecostales católicos*, Logos International, Plainfield, Nueva Jersey 1971; W. Smet, *Yo hago un mundo nuevo*, Ed. Roma, Barcelona 1975.

[27] El pentecostalismo clásico, nacido entre los metodistas en Topeka (Kansas), tuvo desde sus comienzos dos rasgos propios: el rechazo institucional y la interpretación conservadora de la Biblia o «fundamentalismo».

[28] Cf. L. J. Suenens, *¿Un nuevo Pentecostés?*, Desclée, Bilbao 1975.

- *Rasgos*

Más que un movimiento organizado, el pentecostalismo católico es una renovación de la vida bautismal a partir de una «inspiración» y una «experiencia». No protestan –dicen– ni están en contra de nada, sino que se hallan a favor de la vida en el Espíritu. Norma y fundamento de estas comunidades o asambleas de oración es la experiencia del Espíritu que se realiza con el bautismo de dicho don, con el que se reciben tres carismas o frutos: el don de lenguas, el de profecía y el de curación. Los carismáticos consideran al «bautismo con Espíritu» o a la «efusión del Espíritu» la unión con Cristo, experimentada como don, con frutos duraderos en forma de carisma. Se acentúa la intervención amorosa de Dios mediante su gracia, saboreada en el gozo del Espíritu y hecha presente en la transformación del hombre.

Aunque este movimiento no provoca directamente una huida o una ruptura con el mundo, tampoco se adapta a la realidad social, ya que su expresión y testimonio tienen poco que ver con los signos de los tiempos. Les preocupa la experiencia de la fe de un modo vivencial, testimonial y directo, sin apenas mediaciones y raciocinios. Las comunidades carismáticas son , en realidad, asambleas de oración contagiosa y espontánea, rítmica y sencilla.

La facilidad con la que se forman los grupos carismáticos y el influjo que poseen los líderes sobre la asamblea dificultan la caracterización de un cierto tipo de admisión o inserción. De hecho se ingresa en la renovación con facilidad, dada la solidaridad espiritual y el compañerismo personal que hay entre los «hermanos».

b) Tipo de catecumenado

Algunos carismáticos creen ver en la misma renovación una especie de catecumenado permanente. Hay elementos que ayudan al ingreso en el grupo de oración: la búsqueda religiosa, a la que se responde con facilidad; los cantos, cálidos y rítmicos; las lecturas bíblicas, explicadas con sencillez; la participación, mediante cauces espontáneos, etc. Hoy tienden algunos carismáticos a distinguir entre *precatecumenado* (el grupo de oración semanal abierto a todos), el *catecumenado* (siete semanas de iniciación a la vida del Espíritu) y el *poscatecumenado* (la fraternidad lograda y el espíritu comunitario). El plan de siete semanas se entiende como cursillo a la vida de oración, con enseñanzas, oraciones y comunicaciones de experiencias. Sirve como preparación al bautismo en el Espíritu. Los siete temas son: la relación personal con Dios, Jesús Señor y Salvador, la vida nueva del Espíritu, el don de Dios, el bautismo en el Espíritu, el compromiso cristiano y la vida según el evangelio.

c) Riesgos

Se ha hecho notar que en muchos casos la conversión a la renovación carismática significa la pérdida de inserción en movimientos sociales de liberación. Lo que al pentecostal le importa es la persona y la experiencia carismática. Se da una huida hacia lo religioso en detrimento de la presencia activa en el mundo. Se explica esto por el juicio negativo de la realidad social que hacen muchos carismáticos: es un mundo de pecado, puesto de relieve en el alcoholismo, la prostitución, el juego prohibido, las drogas, la delincuencia, etc. Todos estos pecados son fruto de la «acción demoníaca», a la que sólo es posible enfrentarse con la «acción divina». La generosidad en la entrega de muchos pentecostales es admirable, precisamente con gentes que viven la marginación y la pobreza. Pero en última instancia lo que preocupa es el desarrollo y crecimiento del propio grupo religioso, no el cambio de la realidad social; de ahí cierta proclividad al proselitismo a base de mensaje, testimonio y uso de dones milagrosos.

7. El modelo diocesano

a) Tipo de comunidad

- *Origen y evolución*

Corresponde a comunidades promovidas por los secretarianos diocesanos de catequesis en parroquias renovadas comunitariamente. Cabe situar aquí, bajo la denominación diocesana, diversos

colectivos surgidos fundamentalmente en el ámbito parroquial, de acuerdo a directrices emanadas por los secretariados diocesanos de catequesis o en amplia coincidencia con dichos criterios. El calificativo de «diocesano», a falta de otro nombre más exacto, quiere expresar una línea de trabajo en estrecha relación con la Iglesia local diocesana, criterio que no destaca, como rasgo principal, en los tres anteriores colectivos reseñados [29].

Así, por iniciativa del movimiento por un Mundo Mejor surgen en el país vasco hacia 1969 diversos proyectos de catecumenado que cristalizarán en el movimiento «Fe y justicia», cuyo impulsor principal es F. Loidi [30], quien había trabajado tres años en el «plan de renovación conciliar»; recientemente se ha comenzado a extender por Madrid. El movimiento por un Mundo Mejor se suma nacionalmente a la pastoral de la iniciación e imparte en 1971 y 1972 cursos sobre catecumenado y comunidad cristiana en La Granja (Segovia). En 1973, la *XVIII Asamblea plenaria del Episcopado español* alienta la creación de catecumenados, y en 1974 el Secretariado nacional de catequesis dedica las terceras jornadas de estudios al tema «experiencias catecumenales en España» [31]. Posteriormente, a partir de 1976, el Departamento de Adultos del Secretariado Diocesano de Catequesis de Madrid inicia la publicación de varios trabajos en una colección titulada «Catecumenado de adultos» [32]. En 1977 se celebra el I Encuentro Catecumenal Diocesano de Madrid sobre *El catecumenado de adultos* con el propósito de intercambiar experiencias. En 1978 tiene lugar el II Encuentro para estudiar *La iniciación del catecumenado*, en 1979 se celebra III Encuentro sobre *La experiencia de fe en el catecumenado* y en 1981 el IV trata el tema *Comunidades y evangelización en Madrid* [33]. La I Asamblea Diocesana de Catequesis de la diócesis de Madrid corresponde a los trabajos sobre la comunidad cristiana y la catequesis de los años 1977-1980 [34]. A partir de 1980, el cardenal Tarancón impulsa la orientación diocesana hacia el reconocimiento de las comunidades, hecho que se plasma en las resoluciones del Consejo Presbiteral del curso 1980-81.

Cabe situar asimismo en este apartado a las comunidades ADSIS (Asociación de Dirigentes Seglares de la Juventud Salesiana), que aparecen hacia 1969, nacidas en torno a centros juveniles y colegios salesianos [35]. En 1969 se hace la transición de la asociación de grupos juveniles a un movimiento de comunidades cristianas. En 1973, ADSIS redacta un ideario, con la preocupación de evangelizar a través de una «convocatoria», para que el joven descubra y profundice el sentido de la vida, y una «iniciación cristiana», en la que se eduque la fe de los jóvenes a través de la palabra, la celebración y el compromiso. Su proyecto catecumenal tiene tres etapas: descubrimiento, asimilación y opción.

También pertenece a este grupo el colectivo *Ayala* (Parroquia del Cristo de la Salud de la calle Ayala de Madrid), que se origina en 1973 en conexión con las Comunidades Neocatecumenales, de las que dos años más tarde toman una cierta distancia. Se aproximan a las directrices emanadas del departamento de adultos del Secretariado diocesano de catequesis de Madrid, cuya responsabilidad ha recaído precisamente en Jesús López, fundador de *Ayala*, durante algún tiempo [36].

---

[29] Cf. Secretariado Diocesano de Catequesis de Madrid, *Comunidades plurales en la Iglesia*, Paulinas, Madrid 1981, 91-155.

[30] Es el autor de *Cuadernos Fe y Justicia*, Ega, Bilbao 1987, colección hasta hoy de 12 folletos. El pensamiento comunitario se encuentra en el n. 10. *Construir la comunidad*. Anteriormente publicó, con M. Longa, *Catequesis para la comunidad cristiana. Adultos*, 2 vol., Desclée, Bilbao 1972-1975.

[31] Cf. *El catecumenado*: «Actualidad Catequética» 74-75 (1977) 155-206.

[32] Han sido publicados cuatro en Ediciones Paulinas: 1. *De la cristiandad a la comunidad*, Madrid 1976; 2. *Etapas de un caminar*, Madrid 1977; 3. *Manual para el catequista de adultos*, Madrid 1983; 4. *Comunidades plurales en la Iglesia*, Madrid 1981.

[33] Cf. Secretariado Diocesano de Catequesis, *Comunidades y evangelización en Madrid*, PPC, Madrid 1981.

[34] Cf. I Asamblea Diocesana de Catequesis. Madrid-Alcalá, Paulinas, Madrid 1980.

[35] Cf. J. R. Urbieta, *El movimiento Adsis, comunión de comunidades*: «Misión Abierta» 70 (1977) 568-581.

[36] Cf. Secretariado Diocesano de Catequesis de Madrid, *Comunidades plurales en la Iglesia*, Paulinas, Madrid 1981, 91-112 y 113-129.

Todas estas comunidades de tipo diocesano apelan al Vaticano II, a la conversión de la parroquia en «comunidad de comunidades», al compromiso liberador, a la responsabilidad de los laicos y a un nuevo modo de vivir la eclesialidad en comunión con los obispos y en cercanía de la religiosidad popular.

- *Rasgos*

Constituyen un grupo de acción evangelizadora típicamente eclesial con un cierto grado de conciencia crítica desde lo explícito cristiano. No están totalmente de acuerdo con muchos aspectos de la institución eclesial, pero no entran en conflicto con la jerarquía. El modelo de operatividad es variable y variado. Aunque no parten del conflicto ni lo buscan, se encuentran con él, sobre todo en su interior, ya que la gama de las ideologías (religiosas y políticas más o menos inconscientes) es muy amplia. Pertenecen a las capas del centrismo, unas veces con inclinación a la derecha y otras a la izquierda. Critican el capitalismo exagerado y el dogmatismo comunista. En su composición hay capas sociales modestas sin un pronunciado politicismo.

Se basan pastoralmente en la misión de Jesús y de la Iglesia. Su teología es básicamente eclesiológica, la del Vaticano II puesta al día. Consideran fundamental el don de Jesús junto al don de la vida humana. Tienen en cuenta los acontecimientos y los signos de los tiempos. Es, pues, su teología teoría de las acciones eclesiales con una búsqueda de equilibrio entre liturgia y misión. Intentan guardar equilibrio entre las dimensiones de la fe y el compromiso de los cristianos en el mundo. Nacen en determinados ambientes sociales de la pequeña burguesía. En estas comunidades se debaten dialécticamente ciertas tensiones entre la privatización de la política y la politización de la comunidad, la espontaneidad y la directividad, la atención a la reforma eclesial y la preocupación por el cambio de estructuras sociopolíticas, la búsqueda de la fe y la maduración de la persona, el grupo «intencional» y el grupo «natural», la apertura indiscriminada y el cierre sobre sí misma, la celebración litúrgica y la reunión humana, el compromiso y la fiesta, la memoria y el futuro, la voluntad de encontrarse como cristianos y la necesidad de reunirse como amigos, el desprendimiento de ciertos bienes y la exigencia de una total puesta en común, etc. En el fondo de todas estas tensiones se debate el problema de las «suplencias» de la Iglesia.

Su objetivo prioritario es la reforma de la Iglesia en profundidad. Son sensibles a la dialéctica o tensión entre el «espíritu» (carisma o acontecimiento) e «institución» (estructura de poder). Entienden que la reforma de la Iglesia no consiste sólo en un cambio de estructuras o de sistemas eclesiásticos, sino en una renovación teológica y espiritual a fondo, a partir del evangelio y de la actualidad humana. Sin cambio «eclesiológico», no hay reforma. Piensan que los cambios fracasan porque son impuestos desde arriba, porque se hacen precipitadamente sin comprender el pueblo su sentido o porque son accesorios. También perciben la necesidad de un cambio «ministerial».

b) Tipo de catecumenado

El catecumenado seguido por estas comunidades, dentro de una gran diversidad, tiene varias etapas: 1) El *precatecumenado* o lanzamiento de la comunidad a través de una sensibilización, cambio en las actitudes de la vida y convocatoria personal. 2) La *revisión de la experiencia de fe* con objeto de ayudar al bautizado a una personalización de su ser cristiano y de su compromiso. 3) El *desmonte* de los ídolos y la falsa religiosidad, mezcla de supersticiones, ritualismos, moralismos, etc.; culmina esta fase con los «exorcismos» como superación de resistencias. 4) El *encuentro personal con Jesús de Nazaret*, luz, agua viva, camino, vida y rostro de Dios. Termina esta etapa, y la primera fase, con una celebración que da paso a una última etapa: *la incorporación a la comunidad.*

c) Riesgos

El mayor peligro de estas comunidades es el «centrismo», al intentar ser equidistantes de los otros colectivos comunitarios. Así se llega a un cierto «populismo», a valorar excesivamente los intereses de la comunidad y de la Iglesia, a

redescubrir el evangelio desde la neo-ortodoxia kerigmática, a utilizar una sociología meramente funcional sin análisis estructural y a usar un lenguaje generalizado y abstracto para evitar tensiones con la jerarquía o enfrentamientos en el seno mismo de la comunidad. Por alejarse de los conflictos, pueden refugiarse en una cierta calma y quietud. Los compromisos pueden quedar en algo meramente verbal. El hecho de ser bien vistas por los obispos, les ayuda en su extensión y crecimiento. No es fácil su coordinación, ya que las instancias federativas oficiales dentro de la Iglesia son prácticamente nulas o poco interesantes. Por otra parte, tienen recelos de las otras federaciones de comunidades. Terminan por ser «microiglesias» o «micromundos».

Podemos resumir los rasgos generales de los cuatro modelos de comunidades analizados en el siguiente cuadro sinóptico:

MODELOS DE COMUNIDADES CRISTIANAS

Indicadores	POPULARES	NEOCATECUMENALES	CARISMATICAS	DIOCESANAS
1. *Grupo social* ideología jefe	de acción pública socialista popular	de tarea reproductora grupista directivo	de base emocional mística autocrático	de trabajo reformador personalista liberal
2. *Teología* acento Iglesia	liberadora la causa de Jesús alternativa global	kerigmática la palabra de Dios modelo total propio	pneumática el Espíritu modelo parcial propio	eclesial la misión eclesial modelo oficial reformado
3. *Liturgia*	politizada	de la palabra	de oración	eucarístico-social
4. *Compromiso* acción	liberador contra-institucional	catecumenal anti-institucional	santificador institucional	evangelizador no-institucional
5. *Objetivo*	la transformación de la iglesia y de la sociedad	la conversión personal	la experiencia del espíritu	la renovación de la iglesia
6. *Riesgo*	reducción temporalista	lejanía de lo social	espiritualización	absolutizar la comunidad
7. *Hermenéutica catecumenal*	socio-política	bíblica	doxológica	antropológica y social

11

Restauración oficial del catecumenado

1. Restauración del catecumenado en vísperas del Concilio

Restaurado en Francia el catecumenado a partir de la experiencia de Lyon de 1952, y a la vista de los excelentes resultados obtenidos rápidamente en diversas regiones gracias a la implantación de la iniciación cristiana, se dirigió el arzobispo de Rouen, J. Martin, entonces presidente de la comisión episcopal francesa de pastoral y liturgia, a la *Congregación de Ritos* para solicitar autorización expresa del uso del bautismo de adultos por etapas en las diócesis galas [1].

En ese tiempo, muchos misioneros descubrieron también la pastoral litúrgica y la necesidad de la restauración catecumenal. El jesuita J. Christaens sugirió en 1956 la necesidad de restaurar el catecumenado por etapas, para lo cual propuso un esquema de aplicación práctica. Casi al mismo tiempo, en 1958, se celebró en Montserrat un encuentro internacional de pastoral litúrgica sobre *la iniciación cristiana*, en el que X. Seumois, de los Padres Blancos, presentó una importante comunicación sobre el catecumenado, sólidamente establecido en Africa por los seguidores del cardenal Lavigerie [2]. En enero de 1959, J. Blomjous, obispo de Tanganica, solicitó por primera vez a Roma la restauración del ritual del bautismo de adultos dividido en siete etapas, con tres escrutinios y entregas del Credo y Padrenuestro. Coincidieron, pues, las demandas catecumenales africanas y europeas.

Por entonces, F. Antonelli estaba al frente de la comisión de reforma litúrgica creada por Pío XII, que acababa de decretar la reforma de la semana santa. F. Antonelli era cercano a la pastoral litúrgica y aceptó la reforma del ritual del bautismo de adultos. Se comenzó el trabajo, que, una vez concluido, se presentó a Juan XXIII, recién elegido papa, para su aprobación. Con fecha del 16 de abril de 1962 se publicó el *Ritual del bautismo de adultos*

[1] A.-G. Martimort, *Catéchuménat et initiation chrétienne des adultes par étapes: jalons historiques*: «Croissance de l'Eglise» 74 (1985) 5.

[2] Cf. X. Seumois, *La structure de la liturgie baptismale romaine et les problèmes du catéchuménat missionnaire*: LMD 58 (1959) 83-110; la totalidad de este número de LMD, titulado *Du catéchuménat à la confirmation*, recoge las ponencias del congreso internacional de Montserrat.

dividido en etapas [3]. Sustituía al ritual del bautismo de adultos contenido en el *Ritual romano* decretado por Paulo V en 1614. En el ritual romano anterior de 1523, titulado *Liber sacerdotalis* y compuesto por A. Castellano, se contenían dos formularios para el bautismo de niños basados en fuentes romanas antiguas. El *Rituale romanum* de 1614 aceptó el primero de estos dos rituales como *Ordo baptismi parvulorum*, y el segundo, ligeramente modificado, como *Ordo baptismi adultorum*. Prácticamente desapareció del *Rituale romanum* el antiguo ritual del catecumenado [4].

Se distinguen en este nuevo ritual oficial siete etapas, aunque algo distintas de las propuestas por J. Blomjous. Por ejemplo, los ritos de entrada constituyen dos etapas (entrada en el catecumenado e imposición de la sal); la etapas tercera, cuarta y quinta (de los exorcismos) coinciden con los tres escrutinios; en la sexta tiene lugar la entrega del Símbolo y Padrenuestro, y la séptima es propiamente la celebración bautismal. Se admite ya una cierta adaptación y todo es posible celebrarlo en la lengua del pueblo [5]. Pero el hecho conciliar relegó a un lado la novedad, no excesivamente grande, de este nuevo ritual, ya que no había modificado los ritos. Los intereses se centraron entonces en la *Constitución sobre la sagrada liturgia*.

[3] Cf. *Ordo Baptismi adultorum in variis gradus distribuitus per quos catechumeni, progrediente instructione, usque ad Baptismum perducuntur*: AAS 54 (1962) 310-338. En 1963 se publicó la traducción francesa como suplemento al ritual bilingue, titulada *Rituel du Catéchuménat et du Baptême des Adultes*, en *Ordo Baptismi Adultorum per gradus catechumenatus dispositus ad usum dioecesium Galliae*, Mame, Turonibus 1963. Ver texto y comentario en J. Feder y F. Coudreau, *Le Baptême des adultes*, Mame, París 1964; «Documentation Catholique» n. 1380, 59 (1962) 927-930; *Catéchuménat et Liturgie*: LMD 71 (1962).

[4] Cf. A. Renoux, *L'ancien rituel romain du catéchuménat et notre Ordo du baptême des adultes*: LMD 71 (1962) 32-45.

[5] Cf. P.-M. Gy, *Le nouveau rite du baptême des adultes*: LMD 71 (1962) 15-27. En el proyecto hecho por J.-A. Jungmann y sus colaboradores había sólo tres etapas; cf. J.-A. Jungmann, *Entwurf zu einem aufgegliederten Ordo Baptismi Adultorum*: «Liturgisches Jahrbuch» 11 (1961) 25-33.

2. Las decisiones catecumenales del Vaticano II

a) Restauración del catecumenado

Los primeros textos conciliares sobre el catecumenado, presentados en la primera sesión de 1962, se encuentran en la *Constitución sobre la sagrada liturgia* (n. 64-68), promulgada el 4 de diciembre de 1963:

«Restáurese el catecumenado de adultos, dividido en distintas etapas, cuya práctica dependerá del juicio del ordinario de lugar; de esa manera, el tiempo del catecumenado, establecido para la conveniente instrucción, podrá ser santificado con los sagrados ritos que se celebrarán en tiempos sucesivos» (SC 64)

Esta decisión supone una revisión del ritual del bautismo de adultos:

«Revísense ambos ritos del bautismo de adultos, tanto el simple como el solemne, teniendo en cuenta la restauración del catecumenado, e insértese en el Misal romano la misma propia *In collatione baptismi*» (SC 66).

Otro tanto puede decirse del segundo sacramento de la iniciación cristiana, la confirmación. De ahí que el Vaticano II afirme:

«Revísese también el rito de la confirmación, para que aparezca más claramente la íntima relación de este sacramento con toda la iniciación cristiana; por tanto, conviene que la renovación de las promesas del bautismo preceda a la celebración del sacramento» (SC 71).

A su vez, la restauración catecumenal entraña una atención particular sobre la última etapa tradicional de la iniciación cristiana:

«Puesto que el tiempo cuaresmal prepara a los fieles, entregados más intensamente a oír la palabra de Dios y a la oración, para que celebren el misterio pascual, sobre todo mediante el recuerdo o la preparación al bautismo y mediante la penitencia, dése particular relieve en la liturgia y en la catequesis litúrgica al doble carácter de dicho tiempo» (SC 109).

Es lógico que la preocupación conciliar de la restauración del catecumenado se relacionase con la reforma del ritual del bautismo y de la confirmación de adultos. Hasta el 16 de abril de 1962, fecha en la que se promulga un nuevo ritual del bautismo de adultos, estaba en vigor el *Rituale romanum* de Paulo V. Así, la restauración catecumenal propuesta por el Concilio tenía un inmediato precedente en dicho ritual. Recordemos que las exigencias del movimiento misionero, así como los descubrimientos históricos logrados por el movimiento litúrgico habían urgido una reforma catecumenal.

Al terminar la tercera etapa del Vaticano II, se promulga, con fecha del 21 de noviembre de 1964, la constitución sobre la Iglesia, cuyo capítulo II, al describir la naturaleza del pueblo de Dios, termina precisamente con una importante llamada de atención al carácter misionero de la Iglesia:

«Predicando el evangelio, (la Iglesia) mueve a los oyentes a la fe y a la conversión de la fe, los dispone para el bautismo, los arranca de la servidumbre del error y los incorpora a Cristo, para que crezcan hasta la plenitud por la caridad hacia él» (LG 17).

La existencia de catecúmenos es evidente. ¿Cuál es su vinculación a la Iglesia? Así lo expresa la misma constitución:

«Los catecúmenos que, por la moción del Espíritu Santo, solicitan con voluntad expresa ser incorporados a la Iglesia, se unen a ella por este mismo deseo, y la madre Iglesia los abraza ya amorosa y solícitamente como a hijos» (LG 14, 3).

En la cuarta y última sesión del Concilio, celebrada a finales de 1965, el Vaticano II recomienda encarecidamente a los obispos una gran preocupación catecumenal:

«Esfuércense también en restablecer o mejorar la institución de los catecúmenos adultos» (CD 14, 3) [6].

A estas palabras conciliares dirigidas a los obispos, en su decreto del 28 de octubre de 1965, se pueden añadir las referidas a los sacerdotes, en esa misma fecha:

«Siendo la eucaristía fuente y culminación de toda la evangelización, sean introducidos poco a poco los catecúmenos en la participación eucarística» (PO 5, 2). Un poco más adelante se añade que los presbíteros han de sentir «una obligación especial para con los catecúmenos y neófitos, puesto que hay que formarlos gradualmente en el conocimiento y práctica de la vida cristiana» (PO 6, 4).

«El restablecimiento del catecumenado –afirma X. Seumois– no viene exigido por el atractivo exterior de una fórmula de *moda*, menos aún por una nostalgia romántica por esta antigua institución, considerada como una edad de oro en la vida de la Iglesia. Sus motivos son mucho más profundos; vienen, en realidad, exigidos por la lógica misma del pensamiento conciliar» [7]. Sencillamente, el Vaticano II es, a diferencia del Vaticano I, un concilio misionero [8]. Prácticamente desde el s. XVI, los misioneros con espíritu apostólico habían solicitado repetidas veces la restauración del catecumenado. En nuestro s. XX, se habían unido a estas voces liturgistas conocedores de la tradición primitiva y evangelizadores en los países tradicionalmente cristianos [9].

En la restauración conciliar del catecumenado hubo algunas resistencias y oposiciones. El cardenal norteamericano Spellman opinaba que el catecumenado podría entorpecer el proceso de conversiones al catolicismo. Para el obispo lituano V. Brizgys, la iniciación propuesta era una mera «formalidad»; defendía a rajatabla el bautismo de niños por el valor de la gracia, dada la «brevedad de la vida». El obispo italiano D. Nezic creía que el

[6] En la edición de la BAC, titulada *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones* (Editorial Católica, Madrid 1965, con abundantes ediciones posteriores), la palabra latina *institutio* se traduce equivocadamente por *instrucción*, cuado lo correcto es *institución*. Según el Concilio, no sólo se trata de instruir a los catecúmenos, sino de restaurar el catecumenado.

[7] X. Seumois, *El catecumenado y la iniciación cristiana*, en J. Schütte (ed.), *Las Misiones después del Concilio. Comentario del decreto conciliar sobre la actividad misionera de la Iglesia*, Guadalupe, Buenos Aires 1968, 130.

[8] Cf. J. López Gay, *Liturgia y misión*: «Ephemerides Liturgicae» 88 (1974) 211-231.

[9] El número de catecúmenos de Africa era en 1961 cercano a los tres millones. Cf. G. de Rasilly, *Catéchuménats d'Europe, catéchuménats d'Afrique*: LMD 71 (1962) 164-178.

catecumenado era incompatible con la «mentalidad» europea y que no sería aceptado por los adultos ya instruidos. Evidentemente, aunque el tema no fue discutido minuciosamente en el Concilio, se levantaron voces muy firmes a favor de la restauración del catecumenado de adultos, aunque se dio una cierta divergencia entre los que creían que era ya suficiente el ritual del bautismo de adultos recién promulgado y los que pedían una revisión a fondo de los mismos ritos catecumenales [10].

b) Naturaleza del catecumenado

Al finalizar la cuarta y última sesión del Vaticano II, se promulga, el 7 de diciembre de 1965, el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, en el que se incluyen los textos conciliares más importantes sobre el catecumenado [11]. La obra misionera de la Iglesia es analizada en el capítulo II de este decreto, al mismo tiempo que se señala el itinerario misional de la Iglesia: 1) testimonio de vida, diálogo y presencia de la caridad, es decir, evangelización y conversión (AG 13); 2) catecumenado e iniciación cristiana para la formación de la comunidad cristiana (AG 14). El catecumenado se sitúa entre la evangelización y el bautismo, tal como había sido sugerido por la constitución sobre la liturgia (SC 9). En *Ad gentes* (n. 14), el catecumenado se describe con estos rasgos:

- *Tiempo de maduración de fe*
  (Iniciación al misterio de salvación)

Supone el catecumenado una fe inicial en los candidatos. Solamente pueden ingresar «los que han recibido de Dios, por medio de la Iglesia, la fe en Cristo» (AG 14). El catecumenado «no es una mera exposición de dogmas y preceptos, sino formación y noviciado convenientemente prolongado de la vida cristiana, en que los discípulos se unen a Cristo, su Maestro» (AG 14). Es iniciación «en el misterio de salvación» o «vida de fe».

- *Período de educación en*
  la moral evangélica
  (Noviciado de vida cristiana)

Los catecúmenos se iniciarán asimismo «en el ejercicio de las costumbres evangélicas» o «en la caridad del pueblo de Dios» (AG 14).

- *Etapa de iniciación litúrgica*
  (Aprendizaje en la oración)

El Concilio prevé, en primer lugar, «ceremonias litúrgicas» en la admisión a los candidatos al catecumenado. En segundo lugar prescribe «ritos sagrados que han de celebrarse en tiempos sucesivos» o «en distintas etapas», tal como estableció la constitución sobre la liturgia (SC 64). Es, pues, el catecumenado iniciación a la «vida de la liturgia». Finalmente, los catecúmenos, en el «tiempo cuaresmal y pascual», serán preparados «para la celebración del misterio pascual, en cuyas solemnidades se regeneran para Cristo por medio del bautismo». De ahí que, «libres luego por los sacramentos de la iniciación cristiana del poder de las tinieblas, muertos, sepultados y resucitados con Cristo, reciben el Espíritu de hijos de adopción y asisten con todo el pueblo de Dios al memorial de la muerte y resurrección del Señor» (AG 14). En los ritos pueden admitirse elementos «que se encuentran en uso en cada pueblo en cuanto puedan acomodarse al rito cristiano» (SC 65).

- *Curso de iniciación comunitaria*
  (Entrada en la vida de la comunidad)

En resumen, el catecumenado es un tiempo de iniciación en la vida de la Iglesia en cuanto comunidad de fe, culto y caridad. De ahí que la «iniciación cristiana durante el catecumenado no deben procurarla solamente los catequistas sacerdotes, sino toda la comunidad de los fieles, y de un modo especial los padrinos, de suerte que sientan los catecúmenos ya desde el principio que pertenecen al pueblo de Dios» (AG 14). Precisamente los catecúmenos, desde su ingreso en el período de iniciación cristiana, «ya están vinculados a la Iglesia, ya son de la casa de Cristo y con frecuencia

[10] Cf. F. Brovelli, *Per una valutazione del dibattito e delle esperienze di iniziazione cristiana*, en *Iniziazione cristiana. Problema della Chiesa di oggi*, Bolonia 1972, 167-219; id., *L'iniziazione cristiana: fatti, problemi, prospettive*: «Rivista di Pastorale Liturgica» 75 (1976) 5-14.

[11] Cf. F. J. Urrutia, *Catechumenatus iuxta Concilium Oecumenicum Vaticanum II*: «Periodica de re morali, canonica, liturgica» 63 (1974) 121-144.

viven una vida de fe, de esperanza y de caridad». «Y como la vida de la Iglesia es apostólica, los catecúmenos han de aprender también a cooperar activamente en la evangelización y edificación de la Iglesia con el testimonio de la vida y la profesión de la fe» (AG 14).

c) Significación del catecumenado

El análisis de los textos conciliares sobre el catecumenado, dentro del contexto misionero, litúrgico, ecuménico y secular del Vaticano II, nos lleva a las siguientes conclusiones:

– El movimiento litúrgico moderno, de hondas raíces bíblicas, confluyó en el Concilio con el movimiento misionero de evangelización. Con estos criterios pastorales se advirtió en muchos fieles una deficiente iniciación cristiana, fruto de una escasa evangelización y de una precipitada sacramentalización. De una parte, se administraba, y se administra, el bautismo a hijos de padres frecuentemente no catequizados ni evangelizados. De otra, los bautizados no recibían, ni reciben, a menudo una adecuada iniciación.

– El hecho de que el Vaticano II restaure el catecumenado al mismo tiempo que revaloriza la importancia de la comunidad cristiana, indica la importancia de la iniciación en la formación de los cristianos. Las comunidades cristianas del futuro, constituidas por fieles creyentes convencidos, podrán ser sostenidas y desarrolladas a través de una adecuada iniciación. Nuestras asambleas dominicales languidecen porque no están formadas por verdaderos fieles, iniciados en un verdadero catecumenado.

– Dada la autonomía de la persona en nuestra sociedad enormemente secularizada y teniendo a la vista la escasa y difícil función educadora religiosa de la familia, cada vez es más difícil heredar espontáneamente la fe y cada vez es más necesario el acto de conversión en la vida adulta. Pero el cristiano que practica ritualmente, si no tiene convicciones profundas, arraigadas mediante la conversión y una progresiva iniciación cristiana, tiene el peligro evidente de abandonar fácilmente la práctica religiosa, y, con la práctica, la fe.

3. Intervenciones oficiales después del Vaticano II

La restauración catecumenal del Concilio fue contemplada por la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en *Medellín* (1968), a la vista de la situación religiosa particular de América Latina. «Las situaciones en las que se desenvuelve la catequesis –afirma Medellín– son muy diversas» (8, 8). Se aboga por una catequesis «eminentemente evangelizadora», que abarque la «evangelización de los bautizados» o «re-evangelización de los adultos» y que incluya «nuevas formas de un catecumenado en la catequesis de adultos» (8, 9). En definitiva, Medellín recomienda «una seria re-evangelización», que se traduce en «una re-conversión y una educación de nuestro pueblo en la fe a niveles cada vez más profundos y maduros», en «la doble dimensión personalizante y comunitaria» (6,8).

En 1971, la Congregación del Clero promulgó el *Directorio General de Pastoral Catequética* [12], en el que se afirma que «la catequesis de adultos, al ir dirigida a hombres capaces de una adhesión plenamente responsable, debe ser considerada como la forma principal de catequesis, a la que todas las demás, siempre ciertamente necesarias, de alguna manera se ordenan» (DCG 20). Ahora bien, «muchísimas veces la situación real en que se encuentra un gran número de fieles pide necesariamente una cierta forma de evangelización de los bautizados, que precede a la catequesis» (DCG 19). Entre nosotros, «más que de conservar sólo costumbres religiosas transmitidas, se trata sobre todo de fomentar una adecuada re-evangelización de los hombres, de obtener su re-conversión, de impartirles una más profunda y madura educación en la fe» (DCG 6). Por esta razón, dicho Directorio señala la importancia de la iniciación cristiana. «El catecumenado de adultos, que es a la vez catequesis, participación litúrgica y vida comunitaria, es el ejemplo típico de una institución nacida de la colaboración de varias tareas pastorales. Su finalidad es, pues, dirigir el itinerario espiritual de los

[12] Cf. la edición bilingüe editada por Edice, Madrid 1973.

hombres que se preparan para recibir el bautismo y orientar el cambio de su mentalidad y costumbres. Es escuela preparatoria de la vida cristiana, introducción a una vida religiosa, litúrgica, caritativa y apostólica del pueblo de Dios. Esta tarea incumbe a toda la comunidad cristiana, representada por los padrinos, y no solamente a los sacerdotes o catequistas» (DCG 130) [13].

El documento oficial más importante sobre el catecumenado es, evidentemente, el *Ritual de la iniciación cristiana de adultos*, promulgado el 6 de enero de 1972 [14], «fruto de una decena de años de investigaciones y de experimentaciones» [15]. No es un mero ritual del bautismo, sino de la iniciación cristiana, tal como se da a entender en los preliminares del ritual («observaciones generales» y «observaciones previas»); concibe la iniciación por etapas con objeto de progresar en la educación de la fe, y las cuatro etapas están jalonadas por tres momentos decisivos de revisión, evaluación y decisión [16]. Examinaré más adelante el significado del este ritual.

En 1975, la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI reconoce que la pastoral catecumenal es apta «para un gran número de personas que recibieron el bautismo, pero que viven al margen de toda vida cristiana» (EN 52). Por esta razón se hace «cada día más urgente la enseñanza catequética bajo la modalidad de un catecumenado para un gran número de jóvenes y adultos» (EN 44). De ahí la urgencia de una catequesis «bajo una luz distinta de la enseñanza que se recibió durante la infancia» (EN 52).

El *Mensaje del Sínodo de Obispos de 1977* sobre la catequesis afirma resueltamente que «el modelo de toda catequesis es el catecumenado bautismal, formación específica que conduce al adulto convertido a la profesión de su fe bautismal en la noche pascual», teniendo en cuenta que «cualquier palabra que llegue al hombre en su situación concreta y lo impulse a encaminarse hacia Cristo puede ser realmente una palabra catecumenal» (n. 8). De ahí que se deban «suscitar diversos métodos de iniciación cristiana para el gran número de bautizados que no han recibido ninguna educación de la fe. Se advierte con agrado que, en nuestro tiempo, este proceso de catequización debe asumir un carácter catecumenal» (n. 30).

A comienzos de 1979, la Tercera Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en *Puebla* (México), después de un balance sobre la educación de la fe posterior a Medellín, afirma que «la catequesis debe llevar a un proceso de conversión y crecimiento permanente y progresivo de la fe» (n. 998). Aboga, pues, por una catequesis «evangelizadora».

A finales de 1979, la exhortación *Catechesi tradendae* de Juan Pablo II, en la misma línea que el Directorio de 1971, afirma que la catequesis de adultos «es la forma principal de la catequesis, porque está dirigida a las personas que tienen las mayores responsabilidades y la capacidad de vivir el mensaje cristiano bajo su forma plenamente desarrollada» (n. 34). Precisa más adelante quiénes son los destinatarios de la catequesis de adultos: 1) «los nacidos y educados en regiones todavía no cristianizadas»; 2) «los que en su infancia recibieron una catequesis proporcionada a su edad, pero luego se alejaron de toda práctica religiosa»; 3) «los que se resienten de una catequesis sin duda precoz, pero mal orientada o mal asimilada», y 4) «los que nunca fueron educados en la fe y, en cuanto adultos, son verdaderos catecúmenos» (n. 44). Entre nosotros es importante la iniciación de los bautizados convertidos. De hecho, en *Catechesi tradendae* se tiene más en cuenta el catecumenado posbautismal que el prebautismal, y se habla más de catequesis de adultos que de catecumenado. Recuerda este documento que «en la Iglesia primitiva, catecumenado e iniciación a los sacramentos del bautismo y de la eucaristía, se identificaban» (n. 23).

---

[13] Para fundamentarlo, cita el Directorio estos textos del Vaticano II: AG 13-14; SC 65; CD 14.

[14] Cf. *Ordo Initiationis Christianae*, Ciudad del Vaticano, editio typica 1972.

[15] Cf. M. Dujarier, *Iniciación cristiana de adultos*, Desclée, Bilbao 1986, 15.

[16] Cf. los números especiales dedicados al ritual en LMD 110 (1972); «Rivista Liturgica» 60 (1973/4); «Rivista di Pastorale Liturgica» 10 (1973) n. 60; «Via, Verità e Vita» 22 (1973) n. 41; «Ephemerides Liturgicae» (1974/3); «Phase» 94 (1976).

El documento español de 1983, *La catequesis de la comunidad* [17], recuerda el «carácter paradigmático de la catequesis de adultos», que en España adquiere un «relieve especial, dado que la situación sociocultural de cambio en que vivimos hace más necesario que nunca el que niños y jóvenes, para poder afirmarse en su fe, puedan referirse a los adultos, a comunidades cristianas vivas que den testimonio de la misma» (n. 237). Prácticamente se aboga en defensa del catecumenado con bautizados, al proponer para la catequesis de adultos «un período intensivo –que empieza y termina– suficientemente prolongado de formación cristiana integral y fundamental» (n. 239), con objeto de responder a la necesidad de una «fundamentación básica de la fe», dirigida a adultos en una situación «cuasi-catecumenal» (n. 240).

El *Código de Derecho Canónico* de 1983 recoge en unos quince cánones el aspecto jurídico del catecumenado. En primer lugar se afirma que «adultos son todos aquellos que han pasado de la infancia y tienen uso de razón» (c. 852), cuyo bautismo –si han pasado de los catorce años– corresponde al obispo (c. 863). En segundo lugar, catecúmenos son «aquellos que, movidos por el Espíritu Santo, solicitan explícitamente ser incorporados a la Iglesia, y que por este mismo deseo, así como también por la vida de fe, esperanza y caridad que llevan, están unidos a la Iglesia, que los acoge ya como suyos» (c. 206). En tercer lugar, se explicita en el Código qué es el catecumenado y sus etapas de esta manera: «Quienes hayan manifestado su voluntad de abrazar la fe en Cristo, una vez cumplido el tiempo del precatecumenado, sean admitidos en ceremonias litúrgicas al catecumenado, e inscríbanse sus nombres en un libro destinado a este fin. Por la enseñanza y el aprendizaje de la vida cristiana, los catecúmenos han de ser convenientemente iniciados en el misterio de la salvación, e introducidos a la vida de la fe, de la liturgia y de la caridad del pueblo de Dios, y del apostolado» (c. 788). «Fórmese a los neófitos con la enseñanza conveniente para que conozcan más profundamente la verdad evangélica y las obligaciones que, por el bautismo, han asumido y deben asumir; y se les inculcará un amor sincero a Cristo y a su Iglesia» (c. 789). Para regular el catecumenado, señala el Código que corresponde a las Conferencias Episcopales la publicación de unos estatutos adecuados [18].

[17] Cf. Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, *La catequesis de la comunidad. Orientaciones pastorales para la catequesis en España, hoy*, Edice, Madrid 1983.

[18] La Conferencia Episcopal Francesa lo hizo en 1984.

III

ITINERARIO DEL CATECUMENADO

12

El Ritual de la iniciación cristiana de adultos

1. Originalidad del Ritual

a) El retorno a la experiencia catecumenal

El *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos* (RICA) fue promulgado por la *Sagrada Congregación para el Culto Divino* el 6 de enero de 1972 [1], fiesta de la Epifanía o manifestación del Señor a los gentiles. La edición castellana es del 18 de abril de 1976 [2]. Sustituye al *Ordo baptismi adultorum* del *Rituale Romanum*, aprobado por Paulo V en 1614, en el que no existían las etapas catecumenales [3]. Durante siglos, el bautismo de un adulto constituía un acto casi vergonzante y clandestino, sin dimensión eclesial, con una increíble atrofia sacramental y en una perspectiva catequética de enseñar ciertos rudimentos del dogma y de la moral. Según el ritual tridentino, el bautismo de adultos, procedente de un rito gelasiano destinado originariamente a los niños [4], se celebraba en un solo acto, sin ninguna perspectiva catecumenal [5]. La función pastoral del catecumenado, vigente en la Iglesia entre los s. II y V, comenzó a desaparecer en el s. VI, al generalizarse el bautismo de niños. Como el proceso catecumenal con infantes no tenía razón de ser, a partir del s. VIII se fundieron en una sola liturgia los ritos prebautismales y el mismo acto del bautismo. Esta evolución se acentuó a partir del s. IX, cuando se implantó la urgencia del «quam primum». En el s. XII desapareció prácticamente el catecumenado y en el s. XIV no había rastros de etapas iniciatorias en los bautismos de adultos [6]. Los escasos bautismos de adultos que se hacían hasta la restauración catecumenal moderna consistían en una simple instrucción preparatoria del rito [7].

[1] *Ordo Initiationis Christianae Adultorum*, Editio Typica, Ciudad del Vaticano 1972.

[2] Comisión Episcopal de Liturgia, *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos*, Madrid 1976.

[3] Cf. A. Nocent, *L'«Ordo Initiationis Christianae Adultorum»: lignes théologico-liturgiques du catéchuménat*: «Ephemerides Liturgicae» 88 (1974) 163-173.

[4] Cf. A. Chavasse, *Le Sacramentaire Gélasien*, Desclée et Cie, Tournai 1958, 164-166.

[5] Cf. R. Béraudy, *Le nouvel rituel du baptême des adultes*: LMD 121 (1975) 122-142.

[6] Cf. los trabajos decisivos de M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut Moyen Age*, vol. 2, Lovaina 1948, 380-413, y de A. Chavasse, *Le Carême romain et les scrutins prébaptismaux avant le IXe siècle*: «Recherches de Science Religieuse» 35 (1948) 325-381; id., *La discipline romaine des sept scrutins prébaptismaux*: «Recherches de Science Religieuse» 48 (1960) 227-240.

[7] Cf. R. Béraudy, *Recherches théologiques autour du rituel baptismal des adultes*: LMD 110 (1972) 25-50.

Teniendo en cuenta el *Ordo baptismi adultorum* de 1962 [8] y el deseo del Concilio de restaurar el catecumenado (SC 64-70), el *Consilium* para la reforma litúrgica confió el trabajo a una comisión de doce miembros [9]. Se mantuvieron contactos con experiencias catecumenales de Francia, Africa y Japón, de cara a la estructuración de la iniciación cristiana. Hubo conciencia de entrelazar los tres sacramentos de la iniciación y de conexionarlos con el misterio pascual. Se aceptaron de antemano etapas dentro de un itinerario, con participación de toda la comunidad cristiana.

En 1965 se aprobó un Ritual *ad experimentum*, que en 1966 –después de una nueva elaboración– y de la aprobación por Pablo VI, se puso en práctica en 50 diferentes centros catecumenales del mundo entero durante tres años [10]. Después de examinadas las experiencias obtenidas, se llegó a la conclusión de que el ritual debería ser iniciación a una vida cristiana más que preparación a un rito; descubrimiento de una comunidad de creyentes, en vez de entrada en una Iglesia abstracta, y catequesis progresiva de la experiencia cristiana, con perspectivas sociales, en lugar de reducirse a un adoctrinamiento moral y dogmático [11]. En la elaboración de estos dos rituales (el de 1962 y de 1972) fueron decisivos los esfuerzos catecumenales de la Iglesia francesa [12].

El nuevo *Ritual de la iniciacion cristiana de adultos* [13] no sólo fue fruto de las decisiones expresadas en la constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la liturgia, en el decreto *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia y en otros documentos conciliares [14], sino que intentó recoger dos experiencias catecumenales: una primitiva, es decir, la iniciación cristiana de la Iglesia patrística; y otra previa al Concilio, a saber, el esfuerzo catecumenal surgido, sobre todo en Francia y en algunos países misioneros, después de la segunda guerra mundial [15]. Pasaron otros dos años hasta su aprobación final, debido a la revisión de algunas comisiones de reforma litúrgica. El texto final fue aprobado el 6 de enero de 1972.

En los *Praenotanda* u *Observaciones previas* del RICA puede reconocerse el aporte catequético de las experiencias catecumenales previas al Concilio, así como en la estructura interna del mismo *Ordo* se pueden observar ciertos logros de la pastoral catecumenal correspondientes a los centros misioneros de Europa y Africa [16].

En concreto, surge el RICA, afirma J. Vernette [17], por tres necesidades:

- *Actualmente hay personas adultas que descubren la fe*

El ritual no sólo es válido para los países de misión, sino que concierne a los países de cristiandad. Paulatinamente crece el número de infantes

[8] *Ordo Baptismi Adultorum in varios gradus distribuitus, per quos catechumeni, progrediente instructione, usque ad Baptismum perducuntur*: AAS 54 (1962) 310-338. Las siete etapas de este ritual se basaban en el Ordo Romano XI.

[9] En el «coetus 22» figuraban 4 alemanes, 4 franceses, 2 belgas, 1 norteamericano y 1 español, siendo los más conocidos B. Fischer, L. Ligier, X. Seumois y J. Cellier.

[10] Cf. J.-B. Molin, *Le nouveau Rituel de l'Initiation Chrétienne des Adultes*: «Notitiae» 8 (1972) 87-95 y en «Rivista Liturgica» 60 (1973) 447-457; J. Oriol, *El nuevo rito de la iniciación cristiana de adultos*: «Phase» 12 (1972) 291-297.

[11] Cf. A. Aubry, *Le projet pastoral du Rituel de l'O.I.C.A.*: «Ephemerides Liturgicae» 88 (1974) 174-191.

[12] Cf. J. Vernette y H. Bourgeois, *Perspectivas catecumenales. Un futuro para la fe*, Marova, Madrid 1980.

[13] Ver comentarios del Ritual en *Adulti e iniziazione al battesimo*: «Via, Verità e Vita» 22 (1973) n. 42 y 44; *Catecumenato*: «Rivista di Pastorale Liturgica» 10 (1973) n. 60; *Rituale della iniziazione cristiana*: «Rivista Liturgica» 60 (1973/4); *Ordo Initiationis Christianae Adultorum*: «Ephemerides Liturgicae» 88 (1974/3); *La iniciación cristiana*: «Phase» 16 (1976) n. 94; *L'initiation chrétienne*: LMD 132 (1977); *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*: «Rivista di Pastorale Liturgica» n. 89 (1978/4); *Iniziazione cristiana*: «La Scuola Cattolica» 107 (1979/3).

[14] Cf. SC 64-70; AG 13, 14 y 16; LG 14, 15, 17 y 26; CD 14 y PO 6.

[15] Cf. C. Floristán, *El Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos*: «Phase» 16 (1976) 259-267; G. Venturi, *Probleme dell'iniziazione cristiana: nota bibliografica*: «Ephemerides Liturgicae» 88 (1974) 241-270.

[16] Cf. F. Brovelli, *Linee teologico-pastorali a proposito di iniziazione cristiana: dall'analisi dei nuovi rituali*: «La Scuola Cattolica» 107 (1979) 247-274.

[17] Cf. J. Vernette, *Advertissement*, en *L'initiation chrétienne des adultes. Rituel du baptême des adultes par étapes*, edición oficial francesa, París 1974, I, 4-5.

que no son bautizados al nacer, aumentan los bautismos de niños en edad escolar y no son escasos los mismos bautismos de adultos. De otra parte, hay bautizados que, habiendo abandonado su fe, su práctica religiosa y su vida cristiana (si es que alguna vez la tuvieron), vuelven a querer ser cristianos en el seno de una comunidad después de un proceso de conversión, que se quiere proseguir. Todo esto precisa un itinerario enmarcado por unas etapas, con catequesis y celebraciones.

- *La Iglesia se reconoce en «estado de misión»*

Dicha expresión, debida al dominico Chenu en los momentos de la posguerra mundial con motivo del descubrimiento de una Iglesia misionera en los viejos países de cristiandad, sigue siendo actual. La fe se encuentra expuesta en un mundo increyente, cargado de indiferencia religiosa. Ahí está el reto de la Iglesia y su cometido, no en cuestiones secundarias internas. El catecumenado es la estructura de la iniciación básica, la puerta de entrada en la Iglesia.

- *El catecumenado tiene una función significativa*

Situado el catecumenado entre la realidad de la increencia y el comienzo del acto personal de la fe, ahí se debaten las grandes cuestiones del cristianismo en la sociedad: ¿qué significa ser cristiano?, ¿en qué consiste la conversión a Jesucristo?, ¿qué sentido tiene el compromiso de los cristianos en la transformación de la sociedad?, ¿cómo se ahonda la fe hoy en la transición de la increencia a la comunidad cristiana?, ¿qué tipo de comunidades son hoy necesarias en la Iglesia?, ¿qué espacios de diálogo ofrece hoy la Iglesia al mundo de la increencia?, etc. La pastoral evangelizadora, catequética y sacramental debe ser hoy pastoral catecumenal. Para que este espíritu impregne a todas las tareas y dimensiones de la Iglesia hace falta un catecumenado variado y múltiple. El nuevo Ritual nos recuerda que la Iglesia no debe centrarse en sí misma, debe estar abierta al mundo de la increencia, ha de posibilitar la incorporación de nuevos miembros adultos y debe ser capaz de ayudarlos en su madurez de fe.

b) El espíritu del Ritual

- *Ofrece una visión global de la iniciación cristiana*

El Ritual «se destina a los adultos que, al oír el anuncio del misterio de Cristo, y bajo la acción del Espíritu Santo en sus corazones, consciente y libremente buscan al Dios vivo y emprenden el camino de la fe y de la conversión» (*Observaciones previas*, 1). En las *Observaciones generales* se señalan, desde el principio, las funciones teologales de los tres sacramentos de la iniciación cristiana: «la incorporación a Cristo por el bautismo», el sello de la confirmación «por el don del Espíritu» y la participación «en la asamblea eucarística». En definitiva, la iniciación es un tránsito del exilio a la adopción y de la condición humana a la nueva creación. Evidentemente, «los tres sacramentos de la iniciación cristiana se ordenan entre sí para llevar a su pleno desarrollo a los fieles» (n. 2).

La tarea del catecumenado consiste, según el Ritual, en «reavivar en los catecúmenos una fe activa» (n. 3), a través de una adecuada «preparación» o «formación cristiana» (n. 7). Con todo, el catecumenado no es una escuela en la que se aprende, sino un lugar de iniciación en el que se descubre, ya que la fe es fundamentalmente experiencia personal que se testimonia en la vida y se confiesa en comunidad. La iniciación es un proceso en el seno de una comunidad, constituido, según el Ritual, por varias etapas, en las que la catequesis, las celebraciones, las relaciones interpersonales y los compromisos ayuden al catecúmeno en su lenta y progresiva maduración de la fe y de la conversión [18].

- *Describe la iniciación como tarea dinámica y progresiva*

La iniciación es una tarea dinámica y progresiva respecto al tiempo y al proceso de maduración de la fe y de la opción cristiana. El Ritual afirma que la iniciación «se hace gradualmente» (n. 4), «se acomoda al camino espiritual de los adultos, que es

[18] Cf. M. Dujarier, *Iniciación cristiana de adultos*, DDB, Bilbao 1986.

muy variado» (n. 5) y que consta de «grados o etapas» (n. 6-7) que se deben franquear. Respecto de la duración del catecumenado, «nada se puede determinar *a priori*» (n. 20).

2. Estructura y contenido del Ritual

El Ritual habla de cuatro tiempos o etapas de la iniciación cristiana, separadas por tres ritos principales: la entrada en el catecumenado, la llamada decisiva y la celebración sacramental en la noche pascual. Podemos expresarlo en el siguiente cuadro gráfico:

ITINERARIO CATECUMENAL

ETAPAS	PRECATECUMENADO	ENTRADA, RECEPCION O ADMISION EN EL CATECUMENADO	CATECUMENADO	ELECCION, INSCRIPCION DEL NOMBRE O LLAMAMIENTO	PREPARACION CUARESMAL	CELEBRACION DE LOS SACRAMENTOS: VIGILIA PASCUAL	MISTAGOGIA
DURACION	Ilimitada		Uno o más años		Cuaresma		Tiempo pascual
CONTENIDOS	Anuncio evangélico		Catequesis íntegra y graduada		Retiro intensivo. Preparación inmediata		Catequesis sacramental y litúrgica
FINALIDAD	Despertar la fe y la conversión		Profundizar la fe		Madurar las decisiones		Integrarse en la comunidad
CELEBRACIONES	Encuentros humanos		Celebraciones de la palabra. Exorcismos menores. Bendiciones		Tres escrutinios: 3.º, 4.º y 5.º dom. de cuaresma. Entregas del Símbolo y del P. Nuestro		Eucaristías comunitarias. Aniversario del bautismo
FUNCIONES	Acogida		Iniciación		Iluminación		Contemplación
CATEGORIAS	Precatecúmenos (Simpatizantes o interesados)		Catecúmenos, oyentes (Candidatos)		Elegidos, competentes, iluminados (Decididos o aspirantes)		Neófitos (Nuevos cristianos)

a) *El precatecumenado*

Es el tiempo «de la primera evangelización» (n. 7), donde «se anuncia abiertamente y con decisión al Dios vivo y a Jesucristo» (n. 9), para que broten «la fe y la conversión inicial» o «para que madure la verdadera voluntad de seguir a Cristo y de pedir el bautismo» (n. 10) En esta etapa, «el catecúmeno se enfrenta con el problema de la conversión y quiere hacerse cristiano» (n. 6). Durante este período, los candidatos se llaman «simpatizantes» o «precatecúmenos». Es un tiempo de contactos, diálogo y primeros descubrimientos de tipo informal, en el que deben prevalecer la sinceridad y la libertad (n. 9-13). Termina este período «con el ingreso en el grado de los catecúmenos» (n. 7).

b) *El tiempo del catecumenado*

El segundo tiempo, que comienza con el citado ingreso y «acaba el día de la *elección*», es la etapa de «la catequesis integral» (n. 7), progresiva, organizada y completa, acompañada de una praxis de caridad, dentro del marco de las celebraciones de la palabra en orden a una educación penitencial y eucarística, de «exorcismos menores» para recalcar una vida de ruptura, de opción y de lucha, y de «bendiciones» con objeto de reconocer el valor de la paz y de la acción de gracias. «Es un tiempo prolongado, en que los candidatos reciben la instrucción pastoral», mediante «cuatro caminos»: «una catequesis apropiada», «la práctica en la vida cristiana», «los ritos litúrgicos oportunos» y «el testimonio de vida con la profesión de la fe» (n. 19).

Con la entrada en el catecumenado, el candidato ya es cristiano, aunque todavía sea «catecúmeno»; tiene derecho a participar en la liturgia de la palabra, en los sacramentales, en el matrimonio y en los funerales de la Iglesia [19]. El catecumenado, en su «preparación remota», «puede durar varios años» (n. 7).

[19] Cf. M. Legrain, *Les ambigüités actuelles du statut catéchumenal*: «Nouvelle Revue Théologique» 94 (1972) 1053-1064; 95 (1973) 43-59.

c) *El tiempo de purificación e iluminación*

La última preparación es una etapa «bastante más breve, que de ordinario coincide con la preparación cuaresmal» a la pascua. «Es tiempo para renovar a la comunidad de los fieles junto con los catecúmenos por la liturgia y a la catequesis litúrgica mediante el recuerdo o la preparación del bautismo, y por la penitencia» (n. 21). Su objetivo es «proporcionar una preparación espiritual más intensa» (n. 7).

Mediante el rito de la elección de los candidatos al próximo bautismo o «inscripción de los nombres», con el que comienza «el tiempo de purificación e iluminación» (n. 21), los catecúmenos se llaman «elegidos», «competentes» o «iluminados». La elección se realiza a través de la comunidad; ha de coincidir con la opción fundamental por parte del candidato. Tienen lugar en esta etapa los «escrutinios», las «entregas» del Símbolo y del Padre Nuestro, «devoluciones» y «unciones». Termina este tiempo con el bautismo, confirmación y primera eucaristía del catecúmeno en la vigilia pascual o con la penitencia y la eucaristía en un proceso de re-iniciación.

Los «escrutinios» consisten en verificaciones, evaluaciones y revisiones de la vida cristiana de los catecúmenos. Las «entregas» («traditiones») y «devoluciones» («redditiones») manifiestan que la fe se recibe como don de la Iglesia (sintetizada en el Credo) y la oración (resumida en el Padrenuestro) como plegaria básica cristiana. Las «unciones» revisten el carácter preparatorio de una consagración.

Por último, los tres sacramentos de la iniciación (bautismo, confirmación y eucaristía) o de la re-iniciación (penitencia y eucaristía) expresan la simbólica radical del cristiano en su tránsito: de las tinieblas a la luz (nueva visión), del egoísmo a la caridad (nueva praxis) y de la muerte a la vida (definitiva liberación). Hay rupturas (renuncias) y compromisos (confesiones de fe), baño (filiación) y unción (confirmación de la decisión), ayuno (solidaridad con los pobres) y comida (lucha por la justicia). Todo ello en el camino de la libertad y de la liberación.

d) La mistagogia o etapa pascual

Consiste esta etapa en experimentar, con gusto, alegría y sabiduría, el sentido de la vida de fe, la significación de los símbolos sacramentales y las relaciones adquiridas en comunidad. En esta etapa, los bautizados se llaman «neófitos». El Ritual dice que se dedique este tiempo «a gustar de los frutos del Espíritu y a estrechar más profundamente el trato y los lazos con la comunidad de los fieles» (n. 7). En resumen, es tiempo de adquirir una «nueva experiencia de los sacramentos y de la comunidad» (n. 7).

3. Los responsables de la iniciación

a) La comunidad cristiana

El catecumenado es tarea central de la comunidad. Los catecúmenos recorren su itinerario con la comunidad de bautizados, nunca solitariamente. «La preparación al bautismo y la formación cristiana es tarea que incumbe muy seriamente al pueblo de Dios» (n. 7). Por consiguiente, «toda la comunidad cristiana» o una parte de la misma debe tener «parte activa» (n. 70), y en su momento oportuno dará «su parecer acerca de la instrucción y aprovechamiento de los catecúmenos» (n. 135). «El pueblo de Dios, representado por la Iglesia local, siempre debe entender y mostrar que la iniciación de los adultos es cosa suya y asunto que atañe a todos los bautizados» (n. 41).

b) Los responsables concretos

Para asegurar la iniciación cristiana en una comunidad son necesarios ciertos *ministerios* que faciliten continuos ingresos en la comunidad y nacimientos bautismales, con objeto de que la comunidad entera se sitúe en permanente catecumenado. Entre los miembros de la comunidad hay algunos que están más estrechamente ligados a la pastoral de la iniciación y que asumen responsabilidades especiales.

- *Los padrinos*

El Ritual concede gran importancia al padrinazgo. *Los padrinos son testigos, garantizadores y ayudantes de los catecúmenos. Son quienes presentan oficialmente al candidato ante la comunidad y* dan ante ella testimonio de las disposiciones que poseen (n. 43 y 104). El padrino es elegido por el catecúmeno, pero al mismo tiempo es delegado por la comunidad local (n. 43 y 136). Su cometido principal es acompañar al candidato en todas las etapas de la iniciación, siendo testigo de la fe de la comunidad. Es iniciador y ayudante del candidato. «Su oficio sigue siendo importante, cuando el neófito, recibidos los sacramentos, ha de ser ayudado para permanecer fiel a las promesas del bautismo» (n. 43 y 235).

- *El obispo*

«Es propio del obispo, por sí, o por su delegado, organizar, orientar y fomentar la educación pastoral de los catecúmenos y admitir a los candidatos a la elección y a los sacramentos» (n. 44). Se le recomienda asimismo que «en la vigilia pascual confiera los sacramentos de la iniciación» (ibid.).

- *Los presbíteros*

Además de ayudar personalmente a los catecúmenos, a los presbíteros les corresponde coordinar el trabajo catequético, velar por la celebración de los ritos de la iniciación y, según los casos, conferir los sacramentos (n. 45-46). Al ministerio de los presbíteros hay que añadir el de los *diáconos*, a quienes se les reserva casi únicamnete la tarea de algunas celebraciones rituales.

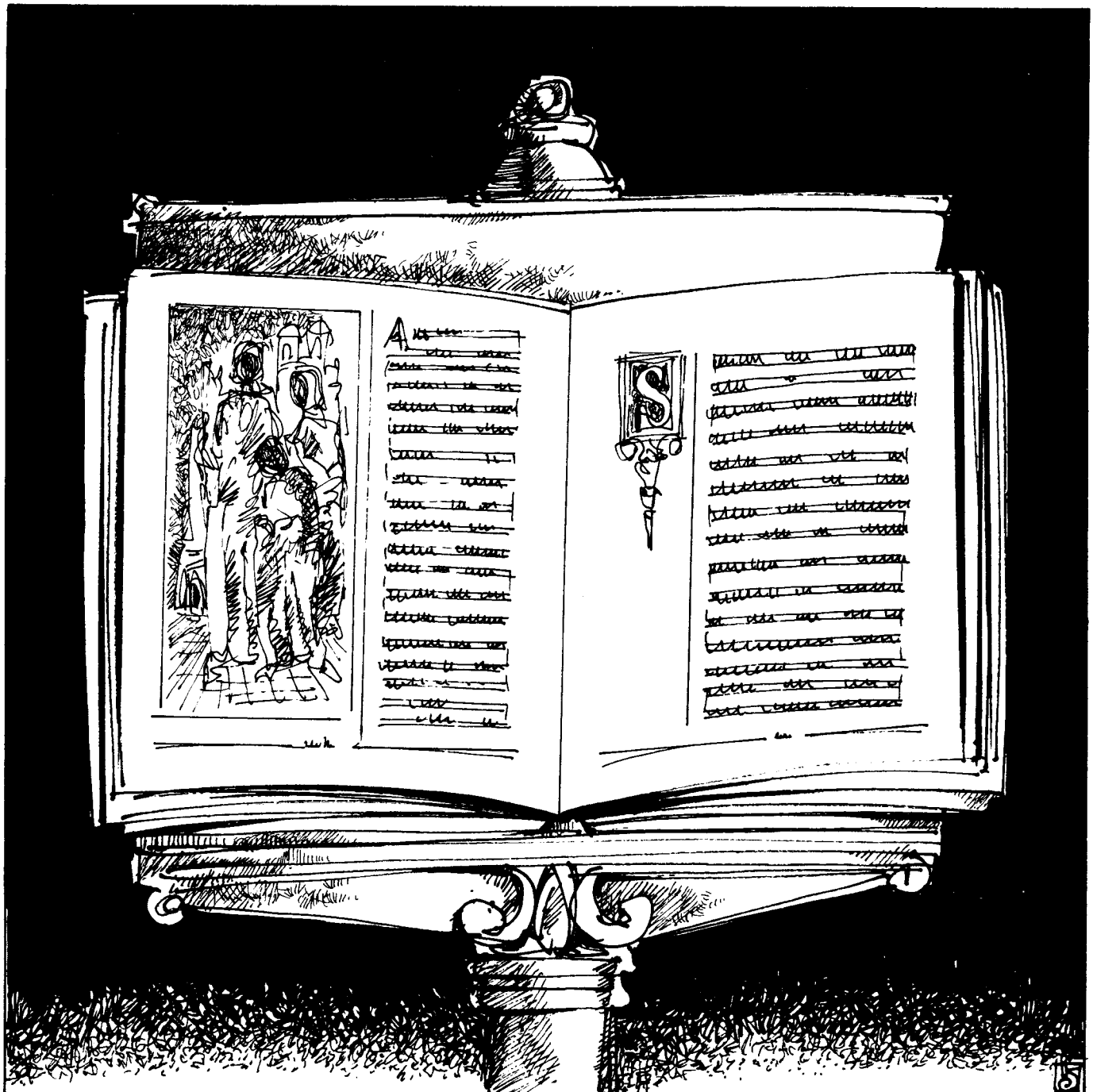
- *Los catequistas*

Su labor reside en ayudar al progreso y formación de los catecúmenos, juntamente con el crecimiento de la comunidad. Se les puede conceder la facultad de celebrar algunos ritos de la iniciación, como exorcismos menores y bendiciones.

4. Valoración del Ritual

a) Aspectos positivos

– De todos los rituales promulgados a partir de las decisiones del Vaticano II, el RICA es el que



intenta dar una orientación pastoral y una dimensión eclesial más completas [20]. Es lógico: se trata de la «iniciación cristiana» dentro de la restauración y organización del «catecumenado». No es, pues, un mero ritual de sacramentos o de ritos, sino iniciación sacramental a la vida adulta o, si se prefiere, de los adultos. La celebración de los ritos, y sobre todo de los sacramentos de la iniciación, se inserta en todo el proceso como culminación de las diversas etapas y del itinerario de la iniciación en su totalidad. Se da relieve a la palabra de Dios para evitar el ritualismo [21].

– Presenta una visión global positiva de la iniciación cristiana, concebida como «noviciado» o tiempo educativo del convertido que desea ser «fiel» en el seno de una comunidad eclesial. Esto significa que el catecumenado no es un período escolar de asimilación de ideas o doctrinas, sino itinerario hacia una recta praxis. Por supuesto, se realiza en grupo, en comunidad. Significa un tiempo de crecimiento de la Iglesia local. De ordinario, toda comunidad cristiana renovada según las exigencias del Concilio (el decreto *Ad gentes* habla de una Iglesia «joven», «nueva» y «autóctona») deberá incluir en su acción pastoral un catecumenado. Y con el catecumenado se comenzará normalmente una nueva comunidad, a través de la evangelización, la catequesis y el compromiso.

– El Ritual de la iniciación cristiana, a pesar de aparecer en su edición oficial latina (6 de enero de 1972) ocho años más tarde que la constitución *Sacrosanctum Concilium* (5 de diciembre de 1963), es deudor, como todos los rituales, de las orientaciones litúrgicas conciliares: fundamentación *literal* bíblica y patrística, simplificación de los ritos entendidos *cultualmente*, participación del pueblo dentro de una estructura *jerárquica*, dimensión eclesial y comunitaria *simplificada* y teología más o menos precisa de la *historia de salvación*.

– Se da en este Ritual una gran importancia a la *comunidad*. Ella es la que acoge, acompaña, evalúa, admite, anuncia y celebra la salvación ofrecida por Dios en Cristo a cada uno de los candidatos. También se pone de relieve su carácter ministerial, al admitir una serie de servicios de iniciación que revelan la pluralidad compartida de la responsabilidad pastoral de la iniciación.

b) Aspectos negativos

– Por su pretensión de universalidad, este Ritual apenas tiene en cuenta las diferentes culturas, situaciones sociopolíticas e itinerarios personales. Por tratarse precisamente de adultos, la iniciación cristiana debe enraizarse en la realidad concreta que vive el pueblo y la comunidad. Es cierto que el Ritual concede a las Iglesias particulares una adecuada adaptación a sus culturas, pero esto no se ha logrado, no sabemos si por falta de creatividad o por restricciones de libertad. Es evidente que en el Ritual están ausentes las ciencias humanas de la sociedad y de la psicología, de la semiótica y de la lingüística, con una consecuencia grave: no aporta ninguna línea clara de orden antropológico o etnológico. De ahí que este ritual manifieste un anacronismo evidente. Su trazado responde a una experiencia catecumenal de una Iglesia del pasado más que de una Iglesia del futuro [22].

– El nuevo Ritual abarca la «iniciación cristiana». Indudablemente, no podemos encontrar en un ritual toda la problemática actual que posee el acto pastoral de la iniciación, especialmente de cara a nuestros feligreses, que fueron en su totalidad bautizados, confirmados y eucaristizados en su infancia o niñez. Se dirá, y es cierto, que el Ritual va dirigido a convertidos que se disponen, mediante unas etapas catecumenales, a acceder a la comunidad cristiana a través de los sacramentos de la

[20] Cf. B. Fischer, *De initiatione christiana adultorum*: «Notitiae» 3 (1967) 55-70; A. Kavanagh, *Initiation of Adults. The Rites*: «Worship» 48 (1974) 318-339; id., *The Sape of Baptism. The Rite of Christian Initiation*, Nueva York 1978.

[21] Cf. B. Cardinali, *Linee catechetica-liturgiche del rito dell'iniziazione cristiana degli adulti per una valorizzazione critica della sua indole pastorale*: «Ephemerides Liturgicae» 88 (1974) 192-209; L. della Torre, *Significato teologico-pastorale dell'Ordo dell'iniziazione cristiana degli adulti*: «Rivista di Pastorale Liturgica» 60 (1973) 12-18.

[22] Cf. D. Dye, *Statut et fonctionament du «Rituel»*: LMD 125 (1976) 133-165.

iniciación. Pero estos casos son entre nosotros rarísimos. La mayor parte de los sacerdotes no han bautizado nunca a un adulto. De ahí la dificultad en utilizar este nuevo Ritual o incluso en adaptarlo a catecumenados de adolescentes o jóvenes [23]. En nuestro país, como en otras muchas partes, se necesita otro tipo de ritual de la iniciación cristiana [24].

– Recientemente, L.-M. Chauvet ha evocado la necesidad de un tercer modelo de iniciación cristiana, una vez sobrepasados el modelo primero del catecumenado antiguo y el segundo relativo a la Iglesia de cristiandad, que ha predominado en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días [25]. Es evidente que no podemos volver a la Iglesia de cristiandad, ni nos encontramos en una situación análoga culturalmente a la de los primeros siglos [26]. En estos últimos años posconciliares se advierte una nueva presencia de Iglesia en la sociedad secularizada, marcada por la increencia y la indiferencia. El bautismo de niños sigue planteando agudos problemas pastorales, la iniciación cristiana de la niñez se revela posteriormente con muchas lagunas y se produce una verdadera convulsión en los cumplimientos de las prácticas religiosas. Los jóvenes están masivamente ausentes de las iglesias. Se necesita trabajar pastoralmente para adquirir una fe más consciente, con adhesión personal libre, en el mundo de los jóvenes y adultos. Las prácticas sacramentales exigen una profunda revisión.

---

[23] Cf. *Riflessioni sul capitolo IV dell'»Ordo initiationis christianae adultorum»*: «Notitiae» 9 (1973) 274-278.

[24] Cf. L. della Torre, *Balance de las aplicaciones del «Ordo Initiationis Christianae Adultorum»*: «Concilium» 142 (1979) 225-232.

[25] Cf. *Initiation chrétienne en question*, en *Recherches pour une initiation chrétienne*, Session adolescence Ephrem, CNER, París 1983, 14.

[26] Cf. J.-P. Leclercq, *Rites et chemins pour devenir chrétien*: «Catéchèse» 110-111 (1988) 131-143.

13

La etapa del precatecumenado

1. Descripción del precatecumenado

Entre el anuncio del evangelio y el ingreso en el catecumenado se desarrolla la fase precatecumenal o pastoral de acogida de los que desean ser cristianos e ingresar en la comunidad de creyentes. Antes de ser propiamente catecúmenos, es necesario que los candidatos deseen ser creyentes en Jesús, convertirse al evangelio y formar parte de una comunidad cristiana. El precatecumenado es la etapa pastoral dirigida a los no creyentes interesados en la vida de la fe, estén bautizados o no; a los adultos que piden los sacramentos de la iniciación sin estar convertidos, y a practicantes más o menos ocasionales que viven un cristianismo convencional y buscan un cristianismo de convicciones. El *Ritual de la iniciación cristiana de adultos* afirma en las *Observaciones previas* que el precatecumenado es «el primer grado, etapa o escalón» de la iniciación cristiana, cuando el candidato «se enfrenta con el problema de la conversión y quiere hacerse cristiano, y es recibido en la Iglesia como catecúmeno» (n. 6). Dos notas caracterizan al precatecumenado: la «indagación» por parte del candidato (el Ritual propone el término «investigación») y la «evangelización» por parte de la Iglesia.

La etapa precatecumenal fue considerada esencial desde el establecimiento del moderno catecumenado, en orden a verificar los motivos de conversión. Así, en 1957 se distinguían en el catecumenado dos períodos: *evangelización* e *instrucción* [1]. En realidad, el catecumenado es para convertidos; supone una fase previa, orientada hacia los «simpatizantes». Es decir, el precatecumenado transforma al no creyente o al candidato a la iniciación cristiana (o a la reiniciación) en catecúmeno de la Iglesia.

2. Constitutivos del precatecumenado

a) La evangelización

Evidentemente, no hay catecumenado auténtico sin verdadera evangelización, en cuyo proceso se sitúa el catecumenado. De igual modo también podemos afirmar que no hay evangelización eficaz sin un catecumenado que la acompañe. Desde los comienzos modernos de la renovación catecume-

[1] Cf. Commission Nationale de l'Enseignement Religieux, *Vers un catéchuménat d'adultes*: «Documentation Catéchistique», n. 37, especial, julio de 1957, 18.

nal, se advierte la importancia de la misión o evangelización en la iniciación cristiana [2].

El tránsito de una Iglesia «con misiones» a una Iglesia «en estado de misión» se dio antes del Concilio. El Vaticano II habló de la misión de la Iglesia en dos documentos distintos: en la constitución *Gaudium et spes*, para expresar todo el servicio humanizador y liberador que posee el evangelio, y el decreto *Ad gentes*, en la línea de una tarea de conversión más personal, equivalente al acceso a la fe de los no creyentes. Por consiguiente, la acción evangelizadora de la Iglesia puede ser entendida en los textos conciliares de dos modos: como misión en el mundo, básicamente de liberación, y como misión a las personas, fundamentalmente de conversión [3]. El IV Sínodo de los Obispos pretendió relacionar estos dos servicios de la Iglesia [4]. En Puebla (1979) se acentúa la «evangelización liberadora» [5] y en el congreso español *Evangelización y hombre de hoy* (1985) se entiende la evangelización como anuncio y realización de la buena noticia de Jesucristo [6]. La asamblea de Vancouver de 1983 sugiere que no se disocie el «evangelio espiritual» (evangelización) del «evangelio material» (acción social), puesto que para Jesús ambas cosas son un solo evangelio [7].

Por especial influencia de la exhortación de Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, se habla hoy más de evangelización que de misión [8]. En realidad son términos análogos [9]. Evangelizar equivale bíblicamente a descubrir, notificar y llevar a cabo el proyecto salvador de Dios manifestado en Cristo [10]. De ahí que evangelizar sea la misión central de la Iglesia y de todos los creyentes. En resumen, podemos decir que evangelizar es testimoniar la buena noticia desde Jesús en relación a los pobres, mediante palabras y hechos, con el objetivo de fomentar la conversión y la liberación en las condiciones culturales presentes [11].

La evangelización posee varias exigencias ineludibles: la conversión al Dios del reino y al reino de Dios, la asunción de la realidad social como imperativo de transformación, la opción por los pobres y marginados, la presencia en la realidad social como levadura en la masa y la propuesta clara y firme de la fe a los que no creen. Sin embargo, no olvidemos que la misión de la Iglesia no reside sólo en procurar el mayor número de creyentes y de bautizados por medio de la evangelización y del catecumenado. También incluye la evangelización el «evangelio en el tiempo» (P. Chenu), es decir, la transformación del hombre y de la sociedad a la luz del evangelio. Además de ser congregación de fieles, la Iglesia es sacramento de salvación del mundo. Al

[2] Cf. F. Coudreau, *Catéchuménat et Mission*: «Parole et Mission» 2 (1958) 285-300; id., *Le catéchuménat dans une perspective missionnaire*: «Parole et Mission» 10 (1960) 357-382; P.-A. Liégé, *Antes del catecumenado, la misión*, en *Evangelización y catequesis*, Marova, Madrid 1968, 103-110; L. Rétif, *Le catéchuménat et les missions*, en *Vers un Catéchuménat d'adultes*: «Documentation Catéchistique», n. 37, especial, julio de 1957, 41-44; A. Laurentin y M. Dujarier, *Catéchuménat. Données de l'histoire et perspectives nouvelles*, Centurion, París 1969.

[3] Cf. J. Schütte (ed.), *Las misiones después del Concilio*, Guadalupe, Buenos Aires 1968; S. Dianich, *Iglesia en misión*, Sígueme, Salamanca 1988; P. Tihon, *Des Missions à la Mission. La problématique missionnaire depuis Vatican II*: NRT 107 (1985) 520-536 y 698-721.

[4] Cf. *L'Eglise des cinq continents. Bilans et perspectives de l'évangélisation*, París 1975; R. Laurentin, *L'Evangélisation après le quatrième synode*, París 1975.

[5] Cf. M. A. Keller, *Evangelización y liberación. El desafío de Puebla*. Biblia y Fe, Madrid 1987.

[6] Cf. *Evangelización y hombre de hoy. Congreso*, Edice, Madrid 1986.

[7] Cf. *Mission and Evangelism. An Ecumenical Affirmation*: «International Revue of Mission» 71 (1982) 427-451.

[8] Para un estudio más amplio de lo que es la evangelización, ver mis trabajos: *La evangelización, tarea del cristiano*, Cristiandad, Madrid 1978; id., *La evangelización*, en *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 339-351; id., *La evangelización*, en *Iniciación a la práctica de la teología*, V, Cristiandad, Madrid 1986, 220-245, con bibliografía.

[9] Cf. J. López-Gay, *Evolución histórica del concepto de «evangelización»*, en *Evangélisation*, ed. por M. Dhavamony, Roma 1975, 161-190; G. de Rosa, *Significato e contenuto de «evangelizzazione»*: «La Civiltà Cattolica» 3.040 (1977) 321-336.

[10] Cf. C. M. Martini, *Il vocabulario dell'annuncio*: «Documenta Missionalia» 9 (1975) 1-19; J. Mejía, *Evangelio y evangelización en la Escritura*, en *Exégesis, evangelización y pastoral*. Primer encuentro de escrituristas en América Latina, CELAM, Bogotá 1976, 13-21.

[11] Cf. J. Sobrino, *Qué es evangelizar* : «Misión Abierta» (1985/3) 33-43; id., *Evangelización e Iglesia en América Latina*: ECA 32 (1977) 723-748 y en *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1981, 267-314.

comprometerse en la liberación del mundo, la Iglesia evangeliza; y, al revés, al anunciar el evangelio, hace real la liberación.

La evangelización incumbe a todos los cristianos y a la Iglesia entera. De tal manera es la evangelización razón de ser de la Iglesia, que se constituye cuando evangeliza. Por esta razón, la acción evangelizadora procede de la comunidad de creyentes y contribuye a que se vigorice la comunión cristiana. «Es preciso, ante todo –afirma A. Iniesta–, despertar y mantener esta conciencia evangelizadora en la comunidad cristiana, a través de todos los cauces formativos, expresándola también en todos los momentos celebrativos y empeñativos» [12].

b) El testimonio

El Nuevo Testamento habla más de testimonio que de actividad misionera, sobre todo en el evangelio de san Juan. «El testimonio –afirma Cl. Geffré– consiste ante todo en el anuncio *kerigmático*, en la proclamación directa y pública del designio de Dios de salvar todo en Jesús» [13]. Según los Hechos de los Apóstoles, además de la predicación hay otra forma de evangelización, a saber, el *testimonio de vida*. La conversión es fruto, precisamente, de esas dos mediaciones, la predicación y el testimonio de vida de los cristianos (Hch 5, 12-16). En todo caso, el testimonio de vida, según el Nuevo Testamento, expresa el anuncio del evangelio y las buenas obras de los cristianos (1 Pe 2, 12) [14].

La evangelización pretende comunicar la fe a quienes no la tienen o la poseen insuficientemente, es decir, a quienes no creen o no creen plenamente. Durante varios siglos, la fe se ha transmitido básicamente a través del bautismo de niños, la educación religiosa familiar, la catequesis de primera comunión, las prácticas del catolicismo popular, la enseñanza religiosa en régimen escolar y la celebración reiterada de la penitencia y de la eucaristía, dentro de las coordenadas de una sociedad religiosa en régimen de cristiandad. Apenas intervenía la decisión personal y era raro el caso de los convertidos al evangelio. «El testimonio era entonces, en un mundo virtualmente cristiano –afirma J.-Jossua–, el incentivo para serlo efectivamente. Las relaciones con los demás, de dentro o de fuera de la cristiandad, estaban casi siempre marcadas con la señal del poder temporal, incluso de la violencia» [15].

Evidentemente, algo fallaba y falla en la transmisión de la fe de padres cristianos a hijos, de sacerdotes a fieles y de misioneros a paganos. No basta atribuir esta dificultad a la increencia, generalizada recientemente. Ni cabe el recurso de pensar que el no creer es una especie de debilidad moral. A la hora concreta de evangelizar, se advierten grandes dificultades. No es válida la antigua comunicación. Por supuesto que la presión social apenas se da hoy, después de extenderse, con todas sus consecuencias, la libertad religiosa. También ha variado la pertenencia a la Iglesia y la relación entre creyentes y no creyentes. En definitiva, la dificultad mayor reside en la misma conciencia del creyente preocupado con su misión.

Ante la dificultad práctica de anunciar el evangelio, incluso acompañado de signos, se busca otra dirección: la del testimonio [16]. La fe es del orden de lo inefable; no es fácilmente comunicable con palabras. Sabemos que las palabras no son ya inocentes; tienen un contexto cultural y social. Durante demasiado tiempo, la palabra religiosa ha

[12] A. Iniesta, *Anunciar a Jesucristo en la España de hoy*, HOAC, Madrid 1987, 90.

[13] Cl. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Cristiandad, Madrid 1984, 291.

[14] Cf. P. Jacquemont, J. P. Jossua y B. Quelquejeu, *Le temps de la patience. Etudes sur le témoignage*, Cerf, París 1972, cap. IV.

[15] J.-P. Jossua, *La condición del testigo*, Narcea, Madrid 1987, 18).

[16] Cf. M. Grossi, *Testimonio*, en L. Rossi y A. Valsecchi (eds.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Paulinas, Madrid 1974, 1074; C. Floristán, *Testimonio*, en *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 989-1000; P. Ricoeur, *L'herméneutique du témoignage*, en E. Castelli (ed.), *Le témoignage*, Aubier, Paris 1972, 35-61; J.-P. Jossua, *Approches théologiques du témoignage*: «Spiritus» 58 (1975) 45-60; Cf. Geffré, *Les conditions actuelles du témoignage chrétien*: «Le Foi et le Temps» 12 (1982) 237-260; J.-P. Jossua, *La condición del testigo*, Narcea, Madrid 1987.



ido ligada a un sistema racional perfectamente construido. Se pensaba que la enseñanza religiosa contenía la verdad última y total, toda la verdad. Esto se deducía de un pensamiento teológico occidental, de influencia griega o estoica, no bíblica, basado en un *logos* o palabra definida por la racionalidad. La palabra superaba en valor a la experiencia y la doctrina estaba por encima del acontecimiento o de la acción. Los no creyentes rechazan el mundo doctrinal de los creyentes o sus palabras y no captan fácilmente ciertos signos. Por otra parte, siguen presentes muchos contrasignos institucionales.

La *existencia personal* es un ingrediente básico en la comunicación de la fe, ya que la vida del testigo es la mejor prueba inmediata de lo que comunica. Es necesario que el testigo sea lo que dice. Ahora bien, aunque es difícil ser cristiano, no es imposible. En realidad, se es cristiano desde la *experiencia* o desde la verificación interior. Para examinar lo cristiano, no partimos de un discurso, sino de la existencia humana vivida por el creyente de un modo peculiar a la luz y exigencias del evangelio. Hay experiencia humana cuando hay relación con nosotros mismos, con los otros y con el mundo, participación real del sujeto en un suceso y toma de conciencia de un modo englobante. De ahí deducimos que la experiencia cristiana es personal, social e histórica, se relaciona con la confesión de fe y es mediación de diálogo y de anuncio [17].

c) *La acogida*

El primer ministerio que toda comunidad debe realizar de cara a un adulto que se acerca a la misma, es el de la acogida. Es un hecho manifiesto que hay hombres y mujeres en estado de búsqueda y que en momentos decisivos se dirigen a cristianos adultos y convencidos para ser orientados, ya que diversos acontecimientos, felices o desgraciados, de orden afectivo, familiar o profesional, les han planteado multitud de interrogantes.

La acogida es decisiva. A veces, del primer contacto que el eventual catecúmeno tiene con un miembro de la comunidad depende el rumbo de su vida cristiana. Con frecuencia, el sacerdote es el primer consultado. Otras veces son las religiosas, que en muchos catecumenados tienen un rol especial. Pero quienes están más próximos a la primera acogida son los laicos. Dada su inserción en el mundo y su lenguaje, más próximo al del precatecúmeno, el testimonio cristiano del laico es insustituible. La Iglesia no es cuestión de presbíteros o de religiosas, sino de todo el pueblo de Dios. Es esencial que cualquier miembro de la comunidad sepa acoger, sin necesidad de remitir al postulante a un determinado *especialista*.

Desde el punto de vista teológico, acoger es vivir el precepto evangélico del amor. Los evangelios, especialmente san Juan, muestran la actitud de acogida que tuvo Cristo con Nicodemo (un miembro judío del senado), la samaritana (una mujer del pueblo marginado) y el centurión (un funcionario real pagano). Jesús acogió a publicanos y fariseos, prostitutas y adúlteras, enfermos y marginados, niños y masas populares. La comunidad cristiana debe vivir el *misterio* de la acogida. En realidad, no es el hombre quien primero se acerca a la Iglesia o a Cristo, sino que es Dios quien se acerca al hombre.

Desde el punto de vista psicológico, el eventual catecúmeno se acerca con cierto temor y aprensión. En el caso de los adultos no bautizados puede existir incluso un cierto complejo de inferioridad, por no sentirse como todo el mundo. Normalmente, la decisión de bautizarse, de acercarse de nuevo a la Iglesia o de ingresar en el seno de una comunidad, ha sido madurada con muchos esfuerzos. En el candidato se dan reservas, especialmente frente a todo lo que aparece como organización o institución. No olvidemos el rostro real de la Iglesia, tal como aparece a muchos hombres hoy.

La acogida no se basa en un paternalismo o en un proteccionismo, ni debe ser motivo de apologética o proselitismo. «Es una actitud –afirma A. M. Nebreda– de pobreza espiritual, en la línea del Antiguo Testamento; una actitud de paciencia,

[17] Cf. J. Moroux, *L'expérience chrétienne*, París 1952; F. Urbina, *Conocer por experiencia*: «Ciudad de Dios» 165 (1953) 253-282; M. Demaison, *L'expérience de la foi, épreuve du croyant*: «Lumière et Vie» 19 (1970) 39-58.

comprensión, respeto y amor» [18]. En la acogida se trata de interesarse profundamente por el candidato, dentro de una comprensión integral y un respeto reverencial. Nadie posee la totalidad de la verdad, que de algún modo se encuentra en toda persona.

Para tener el sentido de la acogida es necesario, en primer lugar, tener sentido del misterio de Dios en Jesucristo como ser personal. En segundo lugar, es preciso tener sentido del misterio del hombre como creación a imagen y semejanza de Dios. Finalmente, se requiere, en el que acoge, conciencia de su propia miseria, que es el reverso del sentido de Dios.

La acogida exige un clima de confianza, sencilla y cordial, sin que llegue a ser en el primer encuentro demasiado familiar. La acogida ha de ser amistosa y fraternal, tanto en palabras como en gestos, teniendo en cuenta el contexto y la mentalidad del medio, urbano o rural, en donde se desarrolla. Asimismo ha de ser delicada y discreta, sobre todo al abordar el motivo de la búsqueda o de la demanda. No es fácil ni necesario describir la pedagogía de la acogida. Es cuestión de sensibilidad humana y de tacto espiritual.

El eventual catecúmeno ha de sentirse en la primera entrevista como si ya se le esperase. A toda vocación precede una llamada interior profunda que, en definitiva, procede de Dios. Asimismo, el candidato ha de sentirse desde el primer momento como de la familia, como en casa. Finalmente, hay que asegurarle que no está solo: son muchos los que se encuentran en idéntica situación.

d) La entrevista

En la acogida se desarrolla, de ordinario, un primer intercambio. La entrevista que sigue a la acogida se basa en el contexto de la vida del precatecúmeno y en la decisión de tomar contacto con una comunidad cristiana. Interesa saber quién viene y por qué viene. De ahí que el hilo conductor de la entrevista sea la experiencia vital del precatecúmeno, no el desarrollo de un contenido doctrinal. Toda persona pertenece a un grupo social humano en donde deberá vivir su cristianismo, una vez convertido y catequizado. Es, pues, necesario descubrir la acción del Espíritu que reside en lo más profundo de la persona. Quien dialoga con el catecúmeno por primera vez no debe olvidar que toda experiencia humana presupone una libertad personal más o menos condicionada, juntamente con una presencia de Dios en todo lo existente, aunque oculta.

El primer objetivo de la entrevista es conocer al posible candidato a la comunidad o al catecumenado. En realidad, en el primer intercambio, el catequista o receptor es instruido por el precatecúmeno. Esta es la primera revelación de la catequesis. Los primeros datos de este conocimiento son puramente externos: profesión, estado familiar, domicilio, etc. Especialmente importante es percibir el modo de ser del candidato, su inclinación política, apreciación de la escala de los valores y dificultades y obstáculos que ha encontrado en la vida.

Un segundo objetivo consiste en verificar el verdadero motivo del primer encuentro, para lo cual hay que conocer la situación religiosa del precatecúmeno y sus eventuales experiencias cristianas. Pueden examinarse las predisposiciones humanas en la posible aceptación de la fe, la estima de los valores morales, la apertura a las realidades del espíritu, las creencias en Dios y en Jesucristo, el sentido de la vida y de la existencia, la opinión sobre los cristianos y sobre la Iglesia, etc.

En tercer lugar, a partir de la experiencia vital del precatecúmeno, de sus aspiraciones, centro de intereses, valores que acepta, etc., se le puede ayudar, en una reflexión más profunda, a descubrir con él los problemas esenciales. Llegado el momento oportuno, se le puede dar la respuesta evangélica más conveniente, ya que cualquier experiencia humana profundizada es un posible camino de evangelización. Con mucha comprensión y lucidez se pueden presentar al candidato las líneas centrales de la vida cristiana, partiendo de la propia experiencia de quien le hace la entrevista.

Al final de la entrevista, el precatecúmeno

[18] A. M. Nebreda, *L'accueil, phase décisive*: «Perspectives de Catholicité» 22 (1963) 83-91, aquí 85.

presiente la diferencia entre lo que busca y lo que va a recibir. Quizá, a partir de ese momento, se aleje definitivamente o, por el contrario, desee continuar, aunque no esté convertido [19].

e) *La precatequesis*

Este concepto, hoy en desuso, equivalía en el movimiento de renovación catecumenal a la tarea educativa del precatecumenado previa a la catequesis. «Hoy en día –afirma E. Alberich–, en parte está ya superado el término de precatequesis, porque puede llamarse ya *catequesis*, aunque en sentido parcial, la parte de camino que prepara inmediatamente al anuncio explícito de Cristo» [20]. No obstante, creo que la tarea correspondiente a lo que se ha llamado *precatequesis* es insustituible [21].

A lo largo de la primera entrevista con el precatecúmeno han aparecido, sin duda, una gran diversidad de problemas e interrogantes, que podrán ser desarrollados en la precatequesis, etapa que precede a la catequesis propiamente dicha y que desemboca en la misma.

La finalidad de la precatequesis consiste en despertar la fe y ayudar a promover la conversión. Esta etapa comienza con una fe lejana y confusa, y termina, con el ingreso catecumenal, con una adhesión global a Cristo y a la Iglesia. Empieza con una conversión en forma de toma de conciencia interior y acaba con una aceptación plena de los valores evangélicos.

En las reuniones de tipo amistoso intervienen los precatecúmenos y algunos cristianos deseosos de ayudarles en el descubrimiento de la fe. Tan importante como el tema es el estilo y el tono de la reunión. Fundamentalmente se trata de vivir una experiencia comunitaria, en grupo, con perspectivas cristianas.

Sin duda alguna, en lo más recóndito del corazón humano hay un deseo, a veces inconsciente, de conversión cristiana, como asimismo se da un comienzo de fe que se manifiesta en el ardiente deseo de vivir en justicia y en libertad. De este modo puede llegarse a un anuncio sucinto del evangelio o del misterio de salvación en Jesucristo, teniendo en cuenta que el mensaje cristiano fundamental se percibe más mediante el testimonio que a través de la instrucción. La comunidad juega aquí un papel esencial.

La tarea de la precatequesis puede ser ejercida, según opiniones extraídas de la experiencia, por un catequista, animador de grupo o persona que sabe moderar una reunión, que pone en contacto las reuniones amistosas con la comunidad cristiana y sabe descubrir el sentido cristiano contenido en las experiencias vividas humanas. Dichos responsables ayudarán, con una pedagogía no directiva, a que participen todos los miembros, se escuchen y comprendan mutuamente, se centren en las cuestiones importantes, sean acogedores y tolerantes, haya siempre objetividad y progreso, no se llegue a la rutina, se tomen decisiones creadoras, sean respetuosos con toda persona, etc. [22]. Los participantes en la precatequesis habrán de ser siempre leales, sinceros y veraces. En la reunión se trata de poner en común experiencias y vivencias más que ideas o raciocinios. Deberá reinar un clima de sencillez, afecto y caridad, ya que de lo contrario no sería posible la comunicación. Estarán dispuestos a buscar la verdad sin miedo y sin prejuicios, para lo cual irán a lo profundo de los problemas.

Objetivo de las reuniones precatecumenales es reflexionar sobre la vida, con el fin de adquirir experiencia para llegar a plantearse la vida cristiana. Sin una existencia vivida en profundidad y autenticidad, difícilmente puede manifestarse Dios. La comunicación mutua es una revelación de tú a tú, descubriendo lo positivo de la vida para llegar,

---

[19] Cf. *Comment accueillir un éventuel catéchumène*, Service National de Catéchuménat, París s.a., 10-17.

[20] E. Alberich, *Precatequesis*, en *Diccionario de Catequética*, CCS, Madrid 1977, 670.

[21] Cf. J. Le Du, *Catéchèse, précatéchèse*: «Catéchèse» 5 (1965) 395-414; A. M. Nebreda, *Catequesis fundamental: precatequesis*, en Semana Internacional de Catequesis, *Catequesis y promoción humana*, Sígueme, Salamanca 1969, 43-70.

[22] De la inmensa bibliografía sobre dinámica de grupos, señalo únicamente este trabajo: A. Godin, *La vida de los grupos en la Iglesia*, Studium, Madrid 1973.

en esperanza, a una toma de conciencia cristiana en común, a una conversión.

El precatecumenado exige a los cristianos de la comunidad eclesial estar presentes en el mundo en estado de *evangelización*. Esto supone, como consecuencia, una actitud de testimonio y una decidida voluntad de diálogo, que ayuden a suscitar la *conversión*, en medio de un mundo en el que aparece ostensible la increencia. La conversión es la espina dorsal del catecumenado.

14

La etapa catecumenal

La etapa catecumenal empieza con la *entrada en el catecumenado* y termina con el *rito de la elección* al comienzo de la cuaresma. Es tiempo prolongado y apropiado para madurar la fe, ejercer en común la vida cristiana, participar en la liturgia y desarrollar el compromiso apostólico de los catecúmenos [1].

1. La entrada en el catecumenado

a) Significado de la entrada

El convertido entra en el catecumenado cuando es acogido por la Iglesia a través de una comunidad cristiana. La entrada en el catecumenado es el acto litúrgico por el cual quien desea ser cristiano es recibido por la Iglesia como catecúmeno, una vez cumplidos ciertos requisitos. «Los que han recibido de Dios, por medio de la Iglesia, la fe en Cristo, sean admitidos con ceremonias religiosas al catecumenado», decretó el Concilio (AG 14). Según el RICA (n. 68-87), la entrada en el catecumenado es el rito por el cual «los candidatos se presentan por primera vez y manifiestan a la Iglesia su deseo, y ésta, cumpliendo su deber apostólico, admite a los que pretenden ser sus miembros» [2].

La acogida del catecúmeno por la comunidad es necesaria para ayudar al convertido en las etapas de su itinerario cristiano. Al acoger al convertido, la comunidad se compromete a sostenerlo en su vida de fe mediante el *padrinazgo*, a iluminarlo en su itinerario espiritual con la *catequesis*, a insertarlo en el seno de una asamblea viva por medio de la *liturgia* y a impulsarle su *compromiso* en su propio ambiente. Estos servicios constituyen la base del ministerio catecumenal.

La entrada en la Iglesia se manifiesta a través de un gesto visible: una celebración que convierte a una persona, de un modo real y original, en miembro del pueblo de Dios. Un nuevo paso se dará posteriormente con la *elección*, hasta que en la vigilia pascual los sacramentos de la iniciación realicen con plenitud la entrada definitiva. La entrada es visible, ya que se ingresa en una Iglesia visible, con un rostro humano concreto, formada por personas precisas, en el seno de una comunidad cristiana. Pero aunque nos situemos en un orden de

[1] Los catecúmenos se denominaban en la antigüedad *audientes* o *genuflectentes*, reservando el nombre de *illuminandi, baptizandi, competentes* o *electi* a los catecúmenos de la segunda etapa, la cuaresmal. Cf. F. X. Funk, *Die Katechumenatsklasen des christlichen Altertums*: «Theologische Quartalschrift» 65 (1883) 41-77; id., *Die Katechumenatsklasen und Busstationen des christlichen Altertums*: «Theologische Quartalschrift» 68 (1886) 355-390; id., *Zur Frage von den Katechumenatsklasen*: «Theologische Quartalschrift» 71 (1899) 434-443; P.- Gy, *Qu'est-ce qu'un catéchumène?*: LMD 71 (1962) 28-31.

[2] *Observaciones previas*, 14.

realidades visibles, es necesario destacar siempre el misterio profundo de la conversión y del ingreso en el misterio de Cristo, que implica una participación concreta en la vida del pueblo de Dios.

Por afectar a la Iglesia entera, que es local o diocesana al mismo tiempo que universal, el catecumenado es responsabilidad del obispo, quien la ejerce de ordinario por medio de diferentes ministros cristianos. De ahí que se destaquen, desde el momento del ingreso, los dos polos principales de la Iglesia: el litúrgico y el misionero, dentro del carácter ecuménico y universal del pueblo de Dios. Los catecúmenos reciben una responsabilidad propia: no sólo acogen por el bautismo la salvación de Jesucristo, sino que al mismo tiempo continúan la vida de la Iglesia desde los imperativos seculares que aportan del mundo.

b) Criterios de entrada

La admisión al catecumenado presupone la evangelización o anuncio del Dios vivo (SC 9; AG 13). La Iglesia acoge oficialmente al convertido, ya que la entrada en el catecumenado es entrada en la comunidad cristiana. Antes, el postulante ha seguido ya una preparación previa en el precatecumenado hasta lograr, según el RICA, dos exigencias: una «vida espiritual inicial» y unos «conocimientos de la doctrina cristiana». En concreto, los candidatos han de profesar «una primera fe» y manifestar «la conversión inicial»; han de tener una cierta experiencia «de invocar a Dios y hacer oración» y han de mostrar ejercicio «en el trato» con los cristianos [3]. El segundo período catecumenal verifica la preparación del precatecumenado y la completa.

Los estudios históricos del catecumenado antiguo señalan la importancia que tenía la *entrada* en el mismo. Recordemos la rigurosa investigación de los candidatos en el momento de querer ser catecúmenos, tal como se describe en la *Tradición Apostólica* de Hipólito a comienzos del s. III. Poco a poco, las exigencias ante dicha entrada fueron debilitándose en favor, es cierto, de otro momento importante: la *inscripción* del nombre del catecúmeno en el comienzo de la cuaresma. La paulatina desaparición de la primera etapa catecumenal, estrictamente catequética, redujo el catecumenado a una cuaresma, con muchos ritos y pocas convicciones evangélicas profundas, en perjuicio del significado sacramental de la vida cristiana. En última instancia, los sacramentos han llegado a desacreditarse por el olvido peligroso de la conversión cristiana y de la catequización subsiguiente, al convertirse en ritos mágicos que dan la gracia. Así se llega a mutilar la acción de Dios y la verdadera grandeza del hombre.

Con todo, es preciso afirmar que la entrada en el catecumenado es el comienzo del acto sacramental del bautismo. Como toda celebración litúrgica, es acción de Dios y de la Iglesia. Al aceptar a un catecúmeno, la Iglesia ejerce un juicio pastoral que no se identifica con el juicio de Dios sobre la conciencia humana. No es, pues, un juicio sobre la conversión o sobre el nivel de fe, sino sobre las condiciones eclesiales que un convertido acepta para entrar en el conocimiento de Jesucristo y de la vida cristiana. De ahí que se hable de *criterios* de entrada en el catecumenado, a diferencia de los *signos* de conversión. Los elementos de este juicio pastoral son siempre contingentes. Por este motivo pueden variar de una región a otra, de un catecumenado a otro. Los criterios básicos de entrada pueden ser los siguientes:

- *Aceptación de un comienzo de pertenencia a la Iglesia*

Para entrar en el catecumenado no basta manifestar un interés vivo por el evangelio. Es necesario aceptar la búsqueda evangélica en el seno de una comunidad eclesial, lo que entraña la participación en ciertas reuniones con cristianos, sean litúrgicas o de reflexión sobre la vida y compromisos cristianos. Este primer criterio supone también que el catecúmeno acepte participar en las actividades del catecumenado según su propia situación y posibilidades.

Al compromiso que el catecúmeno adquiere en relación a la Iglesia, corresponde otro compromiso análogo de la Iglesia en relación al catecúmeno. La comunidad cristiana, signo de la Iglesia, ha de estar atenta al futuro cristiano, a todo lo que piensa, vive

[3] *Observaciones previas*, 15.

y le condiciona. De lo contrario, no habría diálogo. En concreto, la Iglesia se compromete también, por medio del padrinazgo, a que el catecúmeno sea ayudado por testigos de la fe, a que la catequesis sea transmisora del mensaje cristiano y a iniciarlo en la vida eucarística mediante celebraciones adecuadas.

El catecúmeno necesita tener el sentido de Iglesia, en la que se dispone a entrar, para que desde la primera celebración participe en la comunidad cristiana reunida para el ingreso de nuevos miembros. En especial están presentes los responsables del catecumenado, que representan a la Iglesia bajo el signo de la comunidad, a saber, los que han ayudado al candidato en su conversión, sus amigos cristianos, los catequistas y el presbítero.

- *Aceptación de Jesucristo revelado por la Iglesia*

No es fácil determinar el criterio de fe exigible a la hora de ingresar en el catecumenado. Por una parte, no puede juzgarse la fe que tiene una persona; por otra, la fe exige una cierta catequesis. Por supuesto, no se trata aquí de una fe explícita y confesada, es decir, de una adhesión personal a la palabra de Dios transmitida por la Iglesia. Se trata de una fe inicial, que no consiste en un mínimum, sino en una actitud. Desde su ingreso, el catecúmeno ha de manifestar una confianza global en Jesucristo, en quien creen los cristianos de la comunidad a la que se adhiere. Esto exige una aceptación de la palabra de Dios como buena nueva para la vida.

Por parte de la Iglesia, este segundo criterio le obliga a anunciar explícitamente a Jesucristo como único mediador entre los hombres y Dios, quien llama a todos desde sus aspiraciones más profundas, prometiendo realizarlas más allá de lo que se puede aspirar. La Iglesia debe descubrir la novedad de la palabra de Dios en la vida de los catecúmenos.

- *Aceptación de una vida en revisión*

La conversión se muestra por medio de una serie de actitudes manifestadas a través de unos signos. Al comienzo del catecumenado, el candidato ha de aceptar las interpelaciones que irá recibiendo en los sucesos de la vida. Asimismo manifestará por ciertos indicios que su vida comienza a tornarse hacia Dios: adquisición de un mayor sentido de compromiso en el trabajo; aumento de sensibilidad por la justicia, verdad y libertad en la esfera sociopolítica; desarrollo en su responsabilidad familiar; crecimiento de su generosidad en la comunicación cristiana de bienes; apertura en sus relaciones con personas de toda índole, etc.

Según este tercer criterio, la Iglesia acepta, a su vez, ser interpelada por el catecúmeno y su ambiente para responder con más fidelidad a Jesucristo. No olvidemos que toda exigencia demandada al catecúmeno es también una exigencia eclesial, válida para todos los fieles. Finalmente, la Iglesia respetará el mundo propio del catecúmeno y le ayudará a que permanezca fiel a su mismo medio y ambiente.

c) Celebración de la entrada

Es la acción litúrgica mediante la cual el candidato que, por la evangelización, se ha convertido a Cristo como Señor, expresa su fe inicial y se convierte en catecúmeno propiamente dicho. Según el RICA, «es el rito por el que se agrega entre los catecúmenos a los que desean hacerse cristianos» (n. 68). Se celebra cuando los candidatos tienen ya «la fe inicial en Cristo Salvador», un «comienzo de conversión» y «algún contacto previo» con uno u otro miembro de la comunidad. Es necesario «investigar los motivos de la conversión» (ibíd.).

La entrada en el catecumenado manifestará en su celebración la realidad a la que el catecúmeno es invitado: asamblea reunida en el nombre del Señor a la que se ingresa, palabra de Dios proclamada hoy y aquí, profesión de fe y oración como respuesta de la Iglesia al Padre de misericordias. «Es de desear –dice el RICA– que toda la comunidad cristiana, o alguna parte de ella, compuesta por los amigos y familiares, por los catequistas y sacerdotes, tengan parte activa en la ceremonia» (n. 70).

Los documentos antiguos señalan cuatro ritos en la celebración de la entrada: 1) La *signación* o señal de la cruz en la frente del candidato, para significar que el convertido pertenece a Cristo y que ya es catecúmeno o primer grado de su ser cristiano (será *fiel* con el bautismo); después se extendió la



signación a la boca y el pecho, cuya actualización es el signarse y el santiguarse. 2) La *imposición de manos*, que se vinculaba a veces a la signación; expresa protección de Dios y acogida por parte de la Iglesia. 3) El *ofrecimiento de la sal*, que equivale a hospitalidad y acogida; recordemos que la sal ayuda a despertar el apetito y a conservar los alimentos; es signo de la sabiduría celestial. 4) El *soplo*, rito más tardío a modo de exorcismo, expresa la entrada del Espíritu de Dios (es viento y aliento), junto al rechazo de todo lo diabólico.

La celebración de la entrada en el catecumenado significa y consagra la conversión inicial. Consta de las siguientes partes: 1) El *rito de entrada* o acogida a los catecúmenos. Es ceremonia de umbral, ya que se celebra fuera del templo, en el atrio o pórtico. Consta de varios elementos: diálogo con los candidatos, primera adhesión de los mismos a Cristo, eventual renuncia a los cultos paganos, signación, imposición del nombre e introducción en el templo. 2) La *liturgia de la palabra*, entrega de los evangelios y súplicas por los catecúmenos, con una oración de conclusión y una despedida final. 3) La *eucaristía* con los fieles, una vez que han salido los catecúmenos.

2. El tiempo del catecumenado

a) Significado de este período

El RICA llama al período catecumenal «instrucción pastoral», «formación de vida cristiana en su integridad», «adiestramiento debidamente prolongado» o iniciación «en los misterios de la salvación», «en la práctica de las costumbres evangélicas» y «en los sagrados ritos, celebrados sucesivamente a sus debidos tiempos» (n. 98). Es «un tiempo prolongado, en que los candidatos reciben la instrucción pastoral y se ejercitan de un modo de vida apropiado, y así se les ayuda para que lleguen a la madurez las disposiciones de ánimo manifestadas a la entrada» [4]. En resumen, es introducción «en la vida de fe, de la liturgia y de la caridad del pueblo de Dios» (RICA 98), o período de catequesis de iniciación progresiva, organizada y completa, acompañada por la praxis de caridad, en orden a una educación penitencial y eucarística, dentro de un marco de celebraciones adecuadas.

El tiempo del catecumenado y el catecumenado mismo fue comparado primitivamente por Tertuliano con la formación de un soldado, quien pasaba un tiempo como *novicio* (*tiro* en latín) antes de jurar su compromiso (*sacramentum*) y de ser marcado con un determinado tatuaje. Orígenes relaciona el proceso de iniciación con la marcha del pueblo de Dios desde Egipto (paganismo), a través del Mar Rojo (bautismo), hasta la tierra prometida (el cielo). Otros relacionaron el proceso catecumenal con la gestación de la Iglesia, esposa y madre, que da a luz nuevos hijos en la noche del bautismo.

En realidad conocemos muy poco el desarrollo de la catequesis primitiva; se ha conservado mejor la sucesión de los ritos de la iniciación. Sabemos que la catequesis catecumenal de los tres primeros siglos estaba en relación con la comunidad, mientras que la educación cristiana de los siglos IV y V transcurría mediante la cuaresma, en la que los ritos terminaron por relegar a un segundo plano a la catequesis. En el s. III se celebraban asambleas diarias con liturgia de la palabra, ya que la eucaristía era cuestión de los viernes y domingos. En estas asambleas, de una hora aproximada de duración, después de una oración de apertura se leía un pasaje largo del AT (el evangelio estaba reservado a los domingos), al que seguía una predicación hecha por el catequista; terminaba la reunión con una plegaria final y el beso de la paz.

b) Objetivos del primer período catecumenal

Durante el primer período catecumenal, dirigido a los admitidos en el catecumenado, se pretende conseguir estos objetivos:

- *Maduración de la fe por una catequesis apropiada*

Para llevar a cabo la educación de la fe, se tiene

[4] *Observaciones previas*, 19.

en cuenta el mensaje cristiano catequéticamente desarrollado y los kerigmas implícitos en la vida humana. Es conveniente partir de los hechos o acontecimientos humanos (la vida) relacionados con la palabra de Dios (revelación). Se trata de una educación de la fe, no de una instrucción doctrinal. Pero aunque la catequesis parta de la vida, ha de ser progresiva y consistente, para lo cual debe poseer una trabazón sólida que permita abarcar las cuestiones cristianas básicas contenidas en una completa y actual profesión de fe. Esto se logra cuando se llega a conocer gozosa y vivencialmente la buena noticia encerrada en el misterio y en el mensaje de Jesucristo, de tal modo que transforme la manera de ser, las costumbres y las decisiones respecto de Dios, el hombre y su forma de vivir en sociedad y los acontecimientos.

Aquí es indispensable la misión del catequista, quien dirige el diálogo apoyado en la vida y en el dato revelador. A ser posible, pertenecerá al mismo medio sociocultural que los catecúmenos, lo que no siempre es fácil, como tampoco lo es que posea una buena preparación teológica, junto a un excelente sentido pedagógico y pastoral. El sacerdote es por vocación y misión catequista, pero no es raro que carezca de dotes para educar la fe por falta de condiciones pedagógicas, por carecer de formación bíblica o por estar alejado de las condiciones culturales de la sociedad. Con todo, el sacerdote capacitado ha de formar catequistas para el catecumenado.

- *Educación del compromiso con actitudes y costumbres evangélicas*

La mentalidad cristiana, fruto de la fe, debe traducirse en unos comportamientos o conductas evangélicas: desprendimiento de sí mismo, entrega a los demás, compromiso social, etc. Exteriormente puede ser la conducta de un cristiano idéntica a la de un no creyente de *buena fe*. Se diferenciará en las motivaciones últimas, en la expresión de las creencias profundas y en la participación de ciertos gestos sacramentales que se relacionan con el sentido de la vida y la dirección de la historia. Sobre todo es necesaria la opción por la causa de Jesús, que es el reino de Dios, y en concreto la opción por los pobres en la línea de la liberación.

- *Experimentar la dimensión comunitaria de la fe*

La vida cristiana es imposible sin comunidad. De ahí la importancia de una comunidad apadrinante de los catecúmenos. El padrino es quien ayuda al catecúmeno en la educación de su vida cristiana. No olvidemos que el catecumenado introduce al convertido en la comunidad cristiana, que se fundamenta en la palabra de Dios, vive un proceso de conversión, está encarnada en la realidad del mundo, celebra la salvación de Dios, testimonia su propia fe y se reconoce como auténtica comunión.

- *Inserción en la vida litúrgica a través de celebraciones catecumenales*

Para los catecúmenos estrictos, los sacramentos de la iniciación (bautismo, confirmación y eucaristía) o de la reiniciación (penitencia y eucaristía) son la coronación del catecumenado. Están presentes en la etapa catecumenal en forma de gestos anticipados. Con todo, la iniciación litúrgica no es fácil. Por supuesto, la mejor iniciación se lleva a cabo a través de una auténtica celebración, ya sea en las liturgias de la palabra, ya en las asambleas de oración.

c) *Las celebraciones del período catecumenal*

Celebrada ya la entrada en el catecumenado, comienza el primer período, en el que la liturgia del RICA propone varios tipos de ritos: celebraciones de la palabra, exorcismos menores, bendiciones y ritos de transición.

- *Celebraciones de la palabra*

Según el RICA, las celebraciones de la palabra pueden unirse a la catequesis (n. 118), han de acomodarse a los tiempos litúrgicos (n. 100) y han de tener como finalidad ahondar en la ética del NT, saborear la oración, explanar los símbolos e introducir a los catecúmenos en la liturgia (n. 106). Son necesarias para captar la historia de salvación en un sentido sacramental. Celebran las maravillas que Dios hizo, hace y hará.

En estas celebraciones cabe introducir a los

catecúmenos en ciertos gestos y símbolos religiosos, según la cultura y el lenguaje de cada región y *grupo. Evidentemente, han de ser celebraciones de* la palabra y no lecciones de catecismo, a saber, se trata de celebrar, no de explicar; de experimentar, no de conocer nocionalmente. Se intenta conseguir la participación de los catecúmenos en la liturgia.

- *Exorcismos menores*

En realidad son oraciones que pronuncia el sacerdote, diácono o catequista sobre los catecúmenos con las manos extendidas (RICA 113-118). La Iglesia primitiva expresaba con este gesto una teología peculiar del mal, del pecado original que tiene al alma cautiva y del misterio de la redención. Así se pretende arrancar al catecúmeno de las fuerzas del mal y unirlo a Cristo, librarlo del pecado y conducirlo a una nueva vida.

- *Bendiciones*

Se confieren al final de la liturgia de la palabra. *Sirven para comunicar a los catecúmenos ánimo,* gozo y paz. Son oraciones (cf. RICA 121-124). El Ritual aporta nueve fórmulas. Las bendiciones pueden ser dadas por un catequista, con las manos extendidas. De ordinario se dan al final de la liturgia de la palabra.

- *Ritos de transición*

Son los ritos que se celebran para señalar el tránsito de un año o ciclo de catecumenado a otro o de una catequesis a otra. Así, se señalan entre estos ritos las *entregas* del símbolo o del padrenuestro, el rito del *effetá* y la *unción* con el óleo de los catecúmenos. En realidad, estos ritos pertenecen al segundo período cuaresmal, pero se pueden anticipar.

15

La etapa cuaresmal

Culminación y fuente de la vida cristiana es el misterio pascual [1]. Por esta razón, la fiesta de la pascua es la cima o momento crucial del año litúrgico, cuya preparación es la cuaresma [2] y cuya prolongación es la cincuentena pascual [3]. Durante el período cuaresmal, los catecúmenos son elegidos para el bautismo y los pecadores son reconciliados de acuerdo a las exigencias bautismales. La celebración de la pascua supone también para todos los fieles un tiempo de convocación, de reunión comunitaria y de revisión de vida cristiana [4].

La segunda etapa del catecumenado, más corta e intensa que la primera, coincide con la cuaresma, el gran retiro de los catecúmenos para acceder a los sacramentos pascuales. El RICA denomina esta etapa «tiempo de purificación y de iluminación» o «segundo grado de la iniciación», cuyo objetivo es «renovar la comunidad de los fieles, junto con los catecúmenos, por la liturgia y la catequesis, mediante el recuerdo o la preparación al bautismo, y por la penitencia» [5]. En un comienzo, tuvo la cuaresma un carácter catecumenal; más tarde cobró un tinte penitencial al decrecer el número de adultos que se bautizaban y aumentar el bautismo de infantes. El énfasis se puso entonces en la penitencia como segundo bautismo, necesaria para los pecadores. A partir de la reforma litúrgica del Vaticano II, tiene la cuaresma un «doble carácter» bautismal y penitencial (SC 109).

1. La elección

En el transcurso de la iniciación cristiana, la cuaresma comienza con la opción decisiva de los catecúmenos, inscripción de sus nombres o rito de la *elección*, mediante el cual la Iglesia –ayudada por el testimonio de los padrinos– juzga y declara que los catecúmenos pueden ser admitidos o *elegidos*, de modo que se encaminen ya hacia los sacramentos cristianos. De este modo se abre el período más

[1] Cf. O. Casel, *La fête de Pâques dans l'Eglise des Pères*, Cerf, París 1963; CPL de París, *El misterio pascual*, Sígueme, Salamanca 1967; H. Haag, *De la antigua a la nueva pascua*, Sígueme, Salamanca 1980; R. Cantalamessa, *Las Pasqua nella Chiesa antica*, Turín 1978.

[2] Cf. C. Floristán, *El año litúrgico*, Flors, Barcelona 1966, 2ª ed., 115-174; A. Nocent, *Celebrar a Jesucristo*, III: *Cuaresma*, Sal Terrae, Santander 1979; J. M. Bernal, *Iniciación al año litúrgico*, Cristiandad, Madrid 1984, 157-196; V. Ryan, *Cuaresma - Semana Santa*, Paulinas, Madrid 1986.

[3] Cf. R. Cabié, *La Pentecôte. L'évolution de la cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Desclée, París 1965; J. Bellavista, *La actual cincuentena pascual*: «Phase» 11 (1971) 223-231; id., *Los temas mayores de la cincuentena pascual*: «Phase» 19 (1979) 125-135.

[4] Cf. *Assemblées du Seigneur*, 13 (segunda serie), *Temps du carême*, Cerf, París 1975; Dossiers del CPL, n. 8, *Cuaresma*, Barcelona 1980.

[5] *Observaciones previas*, 21.

intenso de la iniciación. «Se llama *elección* –dice el RICA– porque la admisión, hecha por la Iglesia, se funda en la elección de Dios, en cuyo nombre actúa la Iglesia; se llama también *inscripción de los nombres*, porque los candidatos, en prenda de fidelidad, escriben su nombre en el libro de los elegidos» [6]. A partir de la elección de los candidatos al próximo bautismo, los catecúmenos son llamados *elegidos*. Según el RICA, «también se les denomina *competentes*, porque todos juntos pretenden o rivalizan o compiten en recibir los sacramentos de Cristo y el don del Espíritu Santo. Se llaman también *iluminados*, ya que el bautismo mismo recibe asimismo el nombre de *iluminación*, y por él los neófitos son inundados con la luz de la fe [7]. Sencillamente son *candidatos al bautismo*. La elección es «el eje de todo el catecumenado» [8].

a) Los criterios de la elección

Al finalizar el período catecumenal (primera etapa del catecumenado) y antes de comenzar el tiempo cuaresmal (segunda etapa), la Iglesia acepta un cierto número de catecúmenos para prepararse a los sacramentos de la iniciación o de la reiniciación, basada en unos determinados criterios bajo el prisma de dos perspectivas: una de cara al pasado y otra en vistas al futuro, relacionadas entre sí. Es necesario conocer el *nivel de progreso* que los catecúmenos han hecho en la primera etapa, desde su entrada en el catecumenado, al mismo tiempo que se examina el *grado de perseverancia* activa que puede presumirse en los catecúmenos después del bautismo [9].

La elección consiste fundamentalmente en un discernimiento del catecúmeno mediante una revisión de vida, de acuerdo a los *criterios de admisión al bautismo*. «Antes de que se celebre la *elección* –afirma el RICA–, se requiere en los catecúmenos la conversión de la mente y de las costumbres, suficiente conocimiento de la doctrina cristiana y sentimientos de fe y caridad; se requiere, además, una deliberación sobre su idoneidad» [10]. En concreto podemos señalar los siguientes criterios de cara a la *elección*:

- *El catecúmeno ha ser apto para vivir en comunidad*

Al entrar en el catecumenado, el candidato aceptó las exigencias de una vida comunitaria cristiana. Ahora se le exige ponerlas en práctica. El bautizado no es un mero receptor del sacramento, sino un comprometido con el seguimiento de Jesús y sus normas evangélicas. La vida eclesial efectiva se comprueba por la inserción activa en la comunidad, la relación personal con los responsables, la capacidad de sufrir y de gozar con todos los miembros, la participación en la misión, etc.

- *El catecúmeno ha de ser apto para profesar la fe*

La catequesis de iniciación no reside en un saber memorístico, sino en comprender lo que se profesa. A lo largo de la primera etapa catecumenal se ha reflexionado sobre el sentido y significado de la fe cristiana. La fe bautismal, necesaria para acceder a los sacramentos pascuales, es un reconocimiento del Dios vivo, del señorío de Jesucristo y del Espíritu que todo lo llena y vivifica. El candidato ha de poder expresar ya un credo elemental, desde su propia vida y en relación con el mensaje central cristiano. No se trata aquí de una fe inicial y global, sino de una fe explícita y verificada, a saber, la aceptación de una vida de fe manifiesta a través de una mentalidad y conducta cristianas. En la etapa cuaresmal se acentuará, sobre todo, el compromiso vital de la fe.

[6] *Observaciones previas*, 22.

[7] El RICA añade que «se pueden utilizar otras denominaciones que, según la diversidad de los países y de las civilizaciones, más se acomoden a la comprensión de todos y al genio de cada lengua», *Observaciones previas*, 24.

[8] *Observaciones previas*, 23.

[9] P.-A. Liégé, *Critères pour l'admission au baptême*, en *Problèmes de Catéchuménat*: «Supplément à la Revue Catéchèse», abril de 1962, Centre National de l'Enseignement Religieux, París 1962, 229-232; A. Laurentin y M. Dujarier, *Catéchuménat. Données de l'histoire et perspectives nouvelles*, Centurion, París 1969, 164-166.

[10] *Observaciones previas*, 23.

- *El catecúmeno ha de ser apto para vivir el evangelio*

Para dar el nuevo paso de la elección, es necesario el testimonio de los padrinos y de la comunidad entera, con objeto de reconocer si los catecúmenos han adquirido en la primera etapa sentido de justicia cristiana, amistad sin excepciones, estabilidad en la moral evangélica, valoración de la pobreza, franqueza, simplicidad, veracidad, etc. Importante es el descubrimiento del pecado «en cuanto es ofensa de Dios» (SC 109), distinto de la culpabilidad, así como de «las consecuencias sociales» (ibíd.) del mismo. Durante la cuaresma, el catecúmeno apreciará el significado del perdón de Dios frente al pecado de los hombres y descubrirá su pecado personal en relación a la misericordia y santidad de Dios. Crecerá su confianza y esperanza.

b) Celebración de la elección

Al comienzo de la cuaresma, o pocas semanas antes de la pascua, tenía lugar en el catecumenado antiguo la elección de los candidatos que recibían en la vigilia pascual el bautismo. Se transformaban así en *electi* o *competentes*. Después de la oración-colecta, se sentaba el obispo, y el diácono llamaba a los catecúmenos por sus nombres propios y los invitaba a orar. Los padrinos y acólitos signaban a los candidatos en la frente. Cuando éstos eran párvulos, se convirtieron estas pruebas en ritos bastante complejos, con la finalidad de preparar la purificación del alma y del cuerpo para recibir fructuosamente el agua bautismal. En el caso de los adultos importaba escrutar el corazón de los elegidos para conocer su grado de sinceridad.

La elección o inscripción del nombre se celebra hoy durante la eucaristía del primer domingo de cuaresma. Con este rito «concluye el catecumenado mismo» o «el largo aprendizaje de la mente y del corazón» (RICA 133). En la celebración toman parte el obispo y «toda la comunidad local» con objeto de juzgar «la instrucción y el aprovechamiento de los catecúmenos» (RICA 135) y deliberar sobre «la idoneidad de los candidatos» (RICA 137). A los padrinos se les pide que en la celebración den su testimonio ante la comunidad. Las lecturas bíblicas más apropiadas para la celebración de la elección son las correspondientes al primer domingo de cuaresma u otras a propósito. El rito se desarrolla después de la homilía con arreglo a este esquema: 1) presentación de los candidatos por la persona más adecuada; 2) examen o interrogatorio de los candidatos y petición de los mismos; 3) admisión, elección o inscripción de los nombres, y 4) súplicas por los elegidos.

Junto a los catecúmenos estrictos que serán bautizados en la vigilia pascual, pueden ser *elegidos* o admitidos otros neocatecúmenos que, bautizados, confirmados y eucaristizados en su niñez, se han convertido a una vida cristiana adulta, siguen el proceso catecumenal y se preparan a los sacramentos de la reiniciación, es decir, a la penitencia y eucaristía.

2. La cuaresma

a) Origen y desarrollo histórico

La cuaresma, como preparación de la pascua cristiana, se desarrolló poco a poco, resultado de un proceso en el que intervinieron tres componentes: la preparación de los catecúmenos al bautismo en la vigilia pascual, la reconciliación de los penitentes públicos para vivir con la comunidad el triduo pascual y la preparación de toda la comunidad a la gran fiesta de la pascua [11].

A mediados del s. II, se fijó un domingo como pascua anual, aniversario de la pasión de Cristo. La preparación de esta fiesta consistió en un ayuno comunitario de dos días, que dio lugar al triduo pascual: viernes y sábado (días de ayuno) y domin-

[11] Cf. A. Chavasse, *La structure du Carême et les lectures des messes quadragésimales dans la liturgie romaine*: LMD 31 (1952) 76-119; id., *Le Carême romain et les scrutins prébaptismaux avant le IXe siècle*: «Recherches de Science Religieuse» 35 (1948) 325-381 y en A. G. Martimort (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Herder, Barcelona 1964, 739-774. Ver una buena divulgación en A. Aubry, *Jalones para una explicación genética de la cuaresma romana*, en *Asambleas del Señor*, n. 21 (1963) 7-22 y en Th. Maertens, *La cuaresma, catecumenado para nuestro tiempo*, Marova, Madrid 1964.

go. El ayuno se entendió de un modo sacramental más que ascético, es decir, con un sentido pascual (participación en la muerte y resurrección de Cristo) y escatológico (espera de la vuelta del esposo arrebatado momentáneamente por la muerte). A mediados del s. III, el ayuno se extendió a tres semanas antecedentes, tiempo que coincidió con la preparación de los catecúmenos para el bautismo de la noche pascual. Propios de estas tres semanas fueron los *escrutinios* (exámenes de los candidatos al bautismo) y las *catequesis* del evangelio de san Juan para el catecumenado como apertura de los sentidos cristianos: samaritana (gusto), ciego de nacimiento (vista) y Lázaro (tacto) [12]. Se completaron estas lecturas con la curación del sordomudo (oído y boca).

A finales del s. IV se extendió el triduo primitivo al jueves, día de reconciliación de penitentes (al que más tarde se añadió la cena eucarística), y se contaron cuarenta días de ayuno, que comenzaban con el domingo de la *quadragesima* o cuaresma. Como la reconciliación de penitentes se hacía el jueves santo, empezó la cuaresma el miércoles de ceniza, con objeto de contar cuarenta días rigurosos y exactos de ayuno. Desde finales del s. XI, al desaparecer la penitencia pública, se extendió por toda la cristiandad la costumbre de imponer la ceniza como señal de penitencia.

Como consecuencia de la desaparición del catecumenado (o del bautismo de adultos) y del itinerario penitencial (o de la conversión de los pecadores públicos), la cuaresma se desvió de su espíritu sacramental y comunitario. Fue sustituida por innumerables devociones y se convirtió en ocasión de *misiones populares* o de predicaciones para el cumplimiento pascual, con el énfasis del ayuno y la abstinencia, dentro de una atmósfera ascética, consecuencia de renuncias y sacrificios. La reforma litúrgica conciliar de la cuaresma (cf. SC 109-110) ha hecho resaltar en este tiempo el sentido bautismal y penitencial, con la ayuda del nuevo leccionario bíblico, según «la tradición anterior».

[12] Cf. Th. Maertens, *Historia y función de las tres grandes perícopas del Ciego de nacimiento, la Samaritana y Lázaro*: «Concilium» 22 (1967) 234-239.

b) Sentido de la cuaresma

Según E. Flicoteaux, la cuaresma «es un retiro colectivo de cuarenta días, durante los cuales la Iglesia, proponiendo a los fieles el ejemplo que le dio Cristo en su retiro al desierto, se prepara a la celebración de las solemnidades pascuales, con la purificación del corazón y una práctica perfecta de la vida cristiana» [13]. Es, pues, una cuarentena de preparación, por parte de toda la Iglesia, a la celebración del misterio pascual, mediante ejercicios y prácticas adecuados. Fue san León Magno quien dio sentido a la cuaresma: no es una simple conmemoración histórica, sino un revivir el misterio cristiano.

- *Es cuarentena de preparación, renovación o retiro*

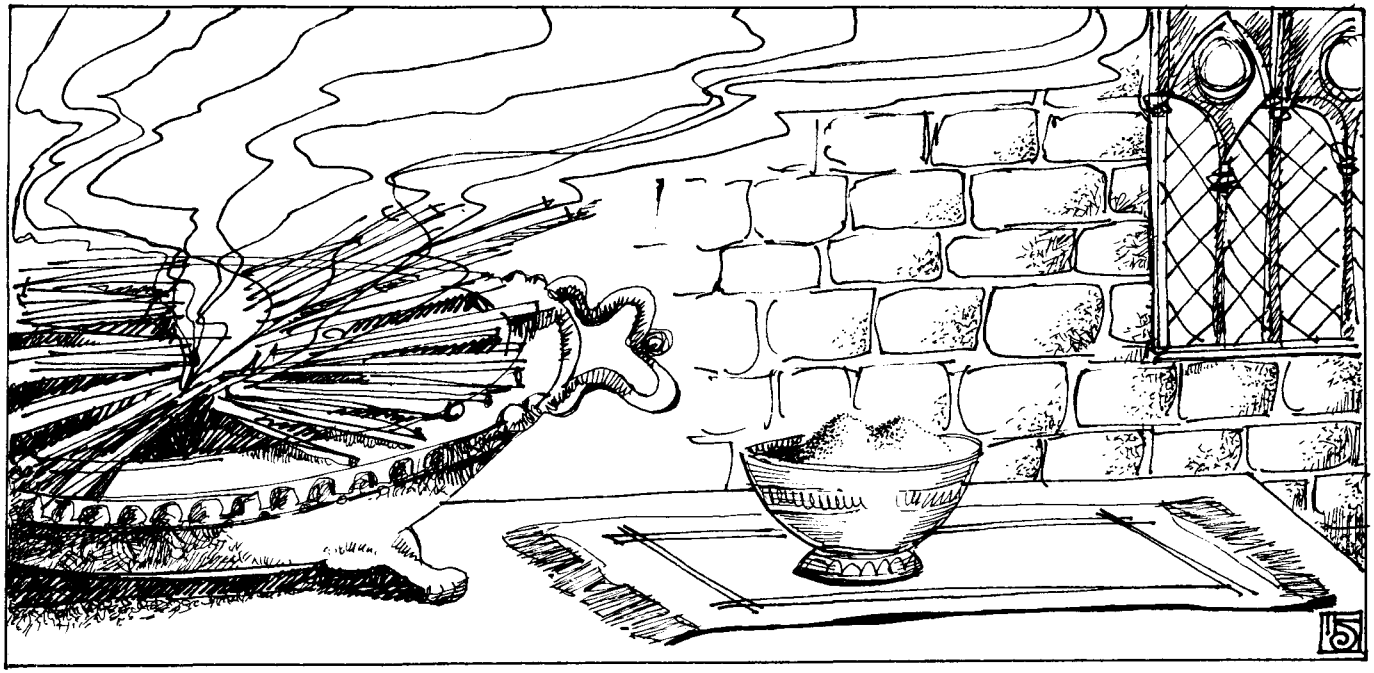
Los cuarenta días santos responden a un misterio particular de Jesús, el de su retiro al desierto *durante cuarenta días, número simbólico que equivale* a tiempo de decisión y de prueba, y a período de condición terrena del hombre pecador, asediado por pruebas y tentaciones. En el AT aparece frecuentemente el simbolismo del número cuarenta. Significativas son estas tres cuarentenas: 1) la de Noé o del diluvio; 2) la de Moisés, Elías y los ninivitas, y 3) la del éxodo [14]. Según la primera cuarentena bíblica, la cuaresma es preparación de nuestra vida (en el arca de la Iglesia, frente a la tempestad del pecado) para la vida plena (con el arco iris de la alianza). Según la segunda cuarentena, es tiempo de preparación respecto a la recepción de una gracia; el ayuno está en relación con algo que se espera, no es mera exigencia ascética. Y según la tercera cuarentena, la cuaresma es tiempo de preparación para entrar en la tierra prometida; es la etapa catecumenal de quienes se preparan a ser bautizados y entrar así en la Iglesia.

- *Es iniciación cristiana catecumenal*

La cuaresma nació como necesidad catecume-

[13] E. Flicoteaux, *Le sens du Carême*, Cerf, París 1956, 33.

[14] Cf. J. Daniélou, *Le symbolisme des quarante jours*: LMD 31 (1952) 19-33, reproducido en castellano en id., *El misterio de la historia*, Dinor, San Sebastián 1957, 330-349; R. Poelman, *Le signe biblique des 40 jours*, Ed. Universitaires, París 1961.



nal. Es la última preparación de los *elegidos* en los sacramentos de la iniciación o reiniciación cristiana. La «preparación intensiva» de este segundo período «se ordena más bien a la formación espiritual que a la instrucción doctrinal de la catequesis, se dirige a los corazones y a las mentes para purificarlas por el examen de la conciencia y por la penitencia, para iluminarlas por un conocimiento más profundo de Cristo, el Salvador» [15].

El tiempo cuaresmal transcurre entre el miércoles de ceniza y la celebración de la eucaristía de la Cena del Señor en el jueves santo. Su mensaje catecumenal o catequesis de iniciación se basa en el leccionario de los tres ciclos correspondientes a los cinco domingos que preceden a la semana santa. Los domingos 1 y 2 de cuaresma, en sus tres ciclos, constituyen un primer mensaje cristiano a partir de las tentaciones de Cristo (son tentaciones de catecúmenos y de bautizados en el desierto de la vida) y de su transfiguración (es la gloria compartida en la cumbre de la montaña). La vida cristiana es una continua tensión o vaivén entre prueba y victoria, tentación y superación, desierto y montaña, noche oscura y día luminoso, ayuno y comida compartida, palabra de Satanás y palabra de Dios, tierra y cielo, muerte y vida.

La segunda etapa cuaresmal está constituida por los domingos 3, 4 y 5, especialmente los del ciclo A, correspondientes al evangelio de san Juan, textos típicamente catecumenales: Jesús promete el agua viva a la samaritana, conduce al ciego de nacimiento a la luz de la fe y da la vida a Lázaro. Los otros dos ciclos se centran en la cruz y resurrección de Jesús (el B) y en la misericordia de Dios en relación a la conversión (el C). Las lecturas del AT describen cinco momentos de la historia del pueblo elegido: alianza primera, elección de Abrahán, ciclo de Moisés, tierra prometida y exilio, profetas y nueva alianza. Las epístolas se relacionan, bien con la primera lectura, bien con la tercera. Cabe elegir, por tanto, dos direcciones: 1) Catequesis desde las lecturas *evangélicas*; así se

[15] *Observaciones previas*, 25.

puede profundizar en una cuaresma bautismal (ciclo A), pascual (ciclo B) o penitencial (ciclo C). 2) Catequesis desde las lecturas del *Antiguo Testamento*; así se puede descubrir todo el proceso de la alianza entre Dios y su pueblo, actualizado hoy por la Iglesia.

- *Es reconciliación de penitentes*

Los *elegidos* son un signo de la llamada de Dios dirigida a todos. Dios no llama a conversión a unos privilegiados, sino a toda la Iglesia y a todos los hombres. Entre los ya bautizados, son muchos los que han roto por el pecado la comunión eclesial. A todos ellos invita la Iglesia a reconciliarse con Dios, con el prójimo y con la comunidad cristiana mediante el sacramento de la penitencia.

La celebración cuaresmal de la penitencia es fundamentalmente una renovación bautismal. En estas celebraciones penitenciales, la comunidad cristiana ha de manifestar su actitud penitente, ya que no sólo es comunidad de creyentes, sino de pecadores. Y el pecado es el mayor obstáculo de la fraternidad humana y cristiana. Con la conversión y la penitencia, el cristiano descubrirá de nuevo el amor de Dios y el compromiso con sus hermanos en la lucha contra los egoísmos, injusticias, opresiones, torturas, matanzas, etc.

La práctica de la Iglesia considera el bautismo como el primero de los sacramentos que borra todos los pecados. Sin embargo, cuando un bautizado comete pecado grave, es necesario que reciba el sacramento denominado *segunda penitencia*, nueva conversión o reconciliación. Ya en la Iglesia primitiva se estableció un tiempo penitencial, a imitación del catecumenal, para los que se habían separado de la comunidad por sus pecados graves (por ejemplo adulterio, idolatría y homicidio). La inscripción tenía lugar el miércoles de ceniza o el primer domingo de cuaresma, y la absolución el jueves santo. Toda la comunidad ayunaba, oraba y practicaba la generosidad en favor de los catecúmenos y de los penitentes. Los pecadores recibían la penitencia según el grado de su pecado. Eran conducidos al centro de la iglesia donde esperaba el obispo en su silla; allí recibían de manos episcopales la ceniza y el vestido penitencial, una vez bendecidos. Entonces los clérigos rezaban postrados en el suelo los siete salmos penitenciales y las letanías de los santos. Luego predicaba el prelado sobre el destierro de Adán y de Eva del paraíso. Tomaba de la mano a un penitente, éste al siguiente, y en una especia de cadena salían del templo mientras el coro cantaba dos responsorios basados en textos del Génesis. A la vista de todos, eran cerradas las puertas de la iglesia. Esencialmente, este rito penitencial era una separación de la comunión sacramental, aunque los penitentes podían estar presentes en el templo durante las celebraciones cuaresmales. Como los catecúmenos, también recibían exorcismos e imposiciones de manos.

El rito penitencial terminaba el jueves santo, día de la reconciliación, con una misa que se celebraba por la mañana temprano. Los pecadores se trasladaban de sus bancos penitenciales al centro del templo, donde se postraban. Entonces comenzaba la misa. Antes del ofertorio, decía el obispo que había llegado la hora de la reconciliación. Desde el portal del templo, a donde se habían dirigido los pecadores, enviaba a dos subdiáconos con cirios encendidos, quienes invitaban a la conversión. Mientras se cantaba el salmo 33, los penitentes iban hacia el portal. El diácono rogaba al obispo que reconciliase a los pecadores, el arcediano daba testimonio de que estaban arrepentidos y el diácono les invitaba a levantarse. Entonces, del mismo modo como habían sido expulsados, es decir, en forma de cadena, iban en pos del obispo hasta el altar. Después de dos antífonas, el obispo leía una oración y un prefacio que realizaba propiamente la reconciliación con la consiguiente absolución.

La cuaresma sigue siendo hoy un tiempo apropiado para celebrar comunitariamente la penitencia, especialmente el miércoles de ceniza y el jueves santo. Es un tiempo de comunidad y es un signo de liberación social. La salvación que Dios ofrece en el camino de la vida es una liberación. Eso fue la pascua de Israel. Hacia la liberación caminó Jesús pasando de este mundo de pecado al Padre, es decir, a un mundo ofrecido gratuitamente por Dios. Para conseguir esa liberación gimen los esclavos, pobres y marginados. El ciclo C de la cuaresma, basado en san Lucas, evangelista de la misericordia, nos invita a la conversión y a la recepción del perdón.

- *Es revisión de vida cristiana*

El tercer actor de la cuaresma, después de los catecúmenos y de los penitentes, es el pueblo cristiano. Muchos de los fieles eran en la Iglesia primitiva padrinos de los catecúmenos, a los que habían ayudado en su proceso de fe. Cada cuaresma recordaba el pueblo de bautizados su primera preparación al bautismo, quizá ya lejana; y todos los años, en la vigilia pascual, revivía la gracia de su primera iniciación. La liturgia cuaresmal desarrolló con el tiempo un tercer aspecto: el de la pasión de Cristo. De este modo llegó a ser la cuaresma tiempo de los principales ejercicios espirituales [16]. Los actuales textos cuaresmales del ciclo B nos ayudan a comprender las dimensiones del misterio de Cristo.

Es tradicional en la cuaresma la insistencia en la oración, la limosna y el ayuno. Estos conceptos corresponden a un tiempo histórico determinado que hoy necesitamos actualizar. La oración nos pone frente a Dios, la limosna es un signo de la comunicación cristiana de bienes y el ayuno nos sugiere la necesidad de salir de nosotros mismos superando la clausura de nuestra cerrazón. Las tres prácticas, personalizadas y socializadas, nos llevan a una toma de conciencia evangélica más lúcida, a una justicia fraternal en el mundo y a una plena liberación. No se trata, pues, en la cuaresma de reducirnos a un cristianismo individual e interior, sino personal y social, a saber, a un cristianismo enteramente pascual.

3. Las celebraciones catecumenales de la cuaresma

En la preparación cuaresmal al bautismo se desarrollaron en el catecumenado antiguos ritos con exorcismos y oraciones. Los días señalados para las abjuraciones, llamados *escrutinios*, fueron tres en el s. V, en los domingos tercero, cuarto y quinto de cuaresma. Se pretendía poner de relieve la acción de Dios y el esfuerzo del creyente en la renovación total de la vida. En el primer escrutinio (domingo 3 de la Samaritana) se tenía la inscripción del nombre, el soplo, un exorcismo, la signación, la bendición e imposición de la sal y el exorcismo sobre los elegidos. En el segundo (domingo 4 del ciego de nacimiento) se repetían los exorcismos sobre los elegidos. El tercero (domingo 5 de la resurrección de Lázaro) consistía en un nuevo exorcismo y en la entrega del símbolo de la fe (credo niceno-constantinopolitano). El Gelasiano habla además de la entrega de los evangelios y del padrenuestro. El sábado santo por la mañana se celebraba el último exorcismo a través del rito de la saliva en los oídos y narices de los bautizandos y de una unción con óleo en el pecho de los mismos. Acababa este rito con la renuncia al demonio y la profesión de fe. Este itinerario ritual se mantuvo en los s. IV y V.

Más tarde, a partir del s. VI, las lecturas de los domingos de escrutinios fueron trasladadas a ciertas ferias de la semana, mientras que los evangelios de estos días de labor pasaron a las tres dominicas. Al aumentar considerablemente el bautismo de niños, se mostraban innecesarias las instrucciones con los adultos y el énfasis se ponía en los exorcismos. Incluso los tres antiguos exorcismos se convirtieron en siete. Mientras retrocedía la «fides ex auditu» (con su catequesis correspondiente), aumentaba la «fides ex sacramento» (con sus correspondientes ritos). En los s. X y XI se habían simplificado los ritos y se celebraban todos ellos en la misma ceremonia del bautismo. Por otra parte, como el bautismo de niños se comenzó a administrar en cualquier día, al no estar presente el obispo se separó el primer sacramento de la confirmación; idéntica separación sufrió, por razones obvias, la recepción de la primera comunión. La reforma del Vaticano II ha devuelto a la cuaresma su significado bautismal y al catecumenado su entronque con el proceso de la iniciación cristiana.

El RICA habla de tres tipos de celebraciones catecumenales de la cuaresma: los *escrutinios*, las *entregas* y los *ritos de la preparación inmediata*.

[16] El Gelasiano habla de «annua quadragesimalis exercitia sacramenti».

a) *Escrutinios*

Tradicionalmente, la cuaresma está caracterizada por los *escrutinios*, en el curso de los cuales se administran los *exorcismos* a los catecúmenos elegidos. El término escrutinio (del latín *scrutinium*) aparece por primera vez en el s. IV con san Ambrosio. Su finalidad consistía en ayudar a la apertura de los candidatos para recibir la fe y el bautismo, a través de oraciones, purificaciones y ayunos. Pronto se distinguieron tres tipos de exorcismos: los diarios de la cuaresma sobre los elegidos, los solemnes en los escrutinios cuaresmales (primero tres y después siete) y el exorcismo con unción en la noche pascual.

«Al evocar la acción por la que Dios conduce a los elegidos al bautismo –afirma R. Béraudy–, las fórmulas de intercesión presentan los exorcismos como intervención de Dios para preparar a los catecúmenos al sacramento de la regeneración» [17]. Los escrutinios tienen como finalidad *conjurar* a Satanás, obstáculo principal del catecúmeno en su acceso al bautismo, al mismo tiempo que posibilitan la entrada de Dios en el corazón del catecúmeno para probarlo y purificarlo. El RICA entiende que los escrutinios tienen dos fines: 1) «Descubrir en los corazones de los elegidos lo que es débil, morboso o perverso para sanarlo. Se ordenan, pues, a la liberación del pecado y del diablo»; es la *purificación*. 2) Descubrir «lo que es bueno, positivo y santo para asegurarlo». Se ordenan «al fortalecimiento en Cristo, que es el camino, la verdad y la vida de los elegidos»; es la *iluminación* [18].

Las lecturas bíblicas más apropiadas para los escrutinios pertenecen a los domingos más antiguos de la cuaresma (tercero, cuarto y quinto), extraídas del evangelio de san Juan. Corresponden a las catequesis cuaresmales y pascuales más primitivas y centrales: agua viva (Samaritana), luz (ciego de nacimiento) y resurrección y vida (Lázaro). Los escrutinios se celebran según este esquema: 1) Liturgia de la palabra correspondiente a las lecturas del ciclo A. 2) Oración de los fieles y de los catecúmenos en silencio. 3) Súplicas por los elegidos, al mismo tiempo que los padrinos apoyan su mano derecha sobre el hombro de su ahijado, y 4) exorcismo del celebrante sobre los elegidos. Después que salen del templo los elegidos, se celebra la eucaristía, que comienza con la oración universal.

b) *Entregas*

Mediante la *entregas* –afirma el RICA–, la Iglesia «confía a los elegidos antiquísimos documentos de la fe y de la oración, a saber: el Símbolo y la Oración dominical» [19]. Las *entregas* («traditiones») y *devoluciones* («redditiones») manifiestan que la fe se recibe como don de la Iglesia (sintetizada en el credo) y la oración como plegaria básica cristiana (resumida en el padrenuestro). De ordinario, las entregas siguen a los escrutinios.

La *entrega del símbolo* se lleva a cabo durante la semana que sigue al primer escrutinio, pero también puede celebrarse durante el tiempo catecumenal. El RICA propone para esta celebración algunas lecturas sugestivas: Dt 6, 1-7; Rom 10, 8-13 o 1 Cor 15, 1-8a y Mt 16, 13-18 o Jn 12, 44-50.

«También se entrega a los elegidos –afirma el RICA– *la oración dominical*, que desde la antigüedad es propia de los que han recibido en el bautismo el espíritu de los hijos de adopción, y que los neófitos recitan juntamente con los demás bautizados al participar por primera vez en la celebración de la eucaristía» (*Ritual*, 188). Se lleva a cabo en la semana que sigue al tercer escrutinio o durante el período catecumenal. Sus lecturas más apropiadas son: Os 11, 1b. 3-4. 8c-9; Rom 8, 14-17. 26-27 o Gál 4, 4-7; Mt 6, 9-13.

c) *La preparación inmediata*

En la mañana del sábado santo se tenía antiguamente una reunión que correspondía al séptimo

[17] R. Béraudy, *Los escrutinios y los exorcismos*: «Concilium» 22 (1967/8) 242; B. Guillard, *Le deuxième scrutin catéchuménal*, en *Assemblées du Seigneur*, 2ª serie, n. 17, Cerf, París 1969, 74-80; R. Béraudy, *Les exorcismes prébaptismaux*, en *Assemblées du Seigneur*, 1ª serie, n. 30, Biblica, Brujas 1964, 7-17.

[18] *Observaciones previas*, 25.

[19] Ibid.

escrutinio. Era la última preparación al bautismo. Comenzaba con un *exorcismo*, al que seguía la apertura de los oídos o rito del *effetá*, que recuerda el ejemplo de Cristo cuando curó a un sordomudo (Mc 7, 31-37). Parece ser que primitivamente no se hizo con saliva, sino con óleo. La renuncia a Satanás o *apotaxis* significa despedir o renunciar a Satanás (cf. Lc 14, 33). Las *pompas* equivalían a los espectáculos paganos y a sus formas de culto. En oriente y en España renunciaban vueltos a occidente, lugar de tinieblas. A la renuncia seguía la unción con óleo de los catecúmenos en el pecho y espaldas, como a los atletas. Después de una oración en silencio, se los despedía hasta la vigilia de la noche.

El RICA propone una especie de *retiro* espiritual la víspera de la celebración de los sacramentos pascuales. Es un tiempo dedicado a la oración, al recogimiento y al ayuno [20]. En primer lugar se propone la *recitación del símbolo*. «Con este rito se prepara a los elegidos para la profesión bautismal de la fe y se les instruye sobre el deber de anunciar la palabra del evangelio» (*Ritual*, 194). Pueden ser elegidas algunas de estas lecturas: Mt 16, 13-17; Jn 6, 35. 63-71 y Mc 7, 31-37. En segundo lugar está el rito del *effetá*. «Con este rito, en virtud del propio simbolismo, se inculca la necesidad de la gracia, para que se pueda escuchar la palabra de Dios con provecho sobrenatural para la salvación» (*Ritual*, 200). Su lectura más apropiada es Mc 7, 31-37. A continuación se celebra la *elección del nombre cristiano*. Sirve para poner un nombre nuevo o para dar significación al que ya se tiene, recibido anteriormente de los padres. Se pueden seleccionar algunas de estas lecturas: Gn 17, 1-7; Is 62, 1-5; Ap 3, 11-13; Mt 16, 13-18 y Jn 1, 40-42. Finalmente, se propone la *unción con el óleo de los catecúmenos* en el pecho o en ambas manos, sin que sea absolutamente necesaria. Depende del juicio pastoral y de la cultura de los catecúmenos.

[20] *Observaciones previas*, 26.

16

La etapa pascual

1. La pascua

a) La pascua judía

El *misterio pascual* es el centro de la Iglesia, de la acción pastoral y de la vida espiritual cristiana. Según el NT, la fe cristiana es fe en la muerte y resurrección del Señor o pascua de Cristo; es fe pascual [1]. De ahí que el bautismo sea sacramento de la fe o de la pascua, y la eucaristía memorial pascual [2].

La palabra griega *pascha* (en castellano *pascua*) es traducción del arameo *phasha* y del hebreo *pesah*, que significan «paso», «tránsito» o «fase» [3]. Así se emplea en el evangelio de san Juan (13, 1): «Habiendo llegado la hora de *pasar* de este mundo al Padre». No procede del verbo *pasjein*, que significa «padecer». Por otra parte, el paso pascual no es cambio de lugar, sino transformación de la propia vida. Es existir de un modo nuevo. La palabra pascua es asimismo el nombre de la fiesta más antigua de Israel. Desde finales del s. II, es también la fiesta anual más importante de la Iglesia [4]. El domingo, desde los orígenes critianos, fue la fiesta pascual semanal. El Vaticano II ha revalorizado el sentido pascual del cristianismo. «Esta obra de la redención humana y la perfecta glorificación de Dios, la realizó Cristo principalmente por el misterio pascual de su bienaventurada pasión, resurrección y gloriosa ascensión» (SC 5).

La fiesta de la pascua tiene un origen ganadero [5]. Así como para los agricultores el comienzo del año era en otoño, para los nómadas empezaba en primavera. Entonces florece el desierto y las ovejas tienen sus crías. La noche pascual tuvo su origen en la luna llena de primavera, momento en que los pastores se despedían con una comida (cordero, hierbas amargas, pan ácimo), al cambiar de lugar en los pastos (vestido ceñido, sandalias y bastón) (cf. Ex 12, 1-14). A la fiesta de los pastores

[1] Cf. C. Floristán, *Pascua*, en *Diccionario abreviado de pastoral*, Verbo Divino, Estella 1988, 336-338.

[2] Cf. F.-X. Durrwell, *La eucaristía, sacramento pascual*, Sígueme, Salamanca 1982; CPL de París, *El misterio pascual*, Sígueme, Salamanca 1967; H. Urs von Balthasar, *El misterio pascual*, en *Mysterium Salutis*, Cristiandad, Madrid 1971, III/2, 143-335; R. Cantalamessa, *La Pasqua della nostra salvezza*, Marietti, Turín 1971.

[3] Cf. B. Schaller, *Pascua*, en el artículo *Fiesta* del *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1980, II, 193-195.

[4] Cf. C. Floristán, *El año litúrgico*, Flors, Barcelona 1966, 2.ª ed.; J. Bellavista, *El año litúrgico*, Paulinas, Madrid 1985; J. López Martín, *El año litúrgico*, Ed. Católica, Madrid 1984.

[5] Cf. H. Haag, *De la antigua a la nueva pascua. Historia y teología actual de la fiesta pascual*, Sígueme, Salamanca 1980.

nómadas se asoció otra fiesta de la misma época, la de los *ácimos*, fiesta del comienzo de las cosechas entre los agricultores. Se comía durante siete días pan sin la levadura extraída de la cosecha anterior para significar la novedad (cf. Ex 12, 15-20). La fusión de estas dos fiestas se llevó a cabo en los medios judíos con el objeto de celebrar su liberación de Egipto. La pascua judía será desde entonces fiesta del gran éxodo. J. M. Bernal resume una antigua tradición hebrea, según la cual la pascua era aniversario de la creación: «Dios creó todas las cosas en el mes de Nisán, que es el primer mes del calendario judío. Es el mes de la primavera y del reverdecer de los campos. Es, también, el mes de la pascua» [6]. Otras interpretaciones lo hacen al revés: es el mes de la creación, porque primitivamente fue el mes de la pascua. Lo cierto es que con la gran salida de Israel desde Egipto la pascua se convirtió en memorial de liberación de la servidumbre de Egipto o final de la antigua existencia, alegría por la libertad adquirida con la consiguiente donación de nueva vida y anticipación de la salvación futura con la llegada del Mesías. Celebrada por las tribus en su lugar de asentamiento, la pascua se restringió más tarde a Jerusalén y al templo y se convirtió en fiesta de peregrinación. En tiempos de Jesús, la pascua era la fiesta más importante de los judíos [7].

El rito fundamental de la pascua era la cena en familia o en fraternidad, a base de cordero (signo de la compasión de Dios), pan ácimo (miseria sufrida), hierbas amargas (esclavitud) y salsa roja (trabajos forzados en Egipto). Las muchedumbres se agolpaban en Jerusalén y los padres de familia iban oportunamente al templo con su correspondiente cordero para ser degollado por un sacerdote en la *parasceve* (preparación). La cena pascual tenía lugar en las casas, pero debido a la afluencia se aprovechaban terrazas y patios. La cena se llevaba a cabo en el domicilio familiar, bajo la presidencia del jefe de familia o en fraternidades. Se cenaba a partir del crepúsculo. En esas fechas se agolpaban las muchedumbres, que buscaban con ansiedad mesías salvadores. Algunos aparecían en el monte de los Olivos o en el Jordán. Los romanos custodiaban la fiesta, dispersaban a la multiutud y mataban a los mesías peligrosos. Era noche de rebelión y de cuchillos largos o de espadas.

b) La pascua de Cristo

El evangelio de Juan alude a tres pascuas de Cristo: la que coincide con la expulsión de los mercaderes (Jn 2, 12-22), la que pone de relieve el tema del pan (Jn 6) y la de la acogida triunfal de Jesús coincidiendo con el día que se escogían los corderos pascuales (Jn 12ss), para manifestar que Jesús es «el verdadero cordero de Dios que quita el pecado del mundo». La palabra pascua en el NT equivale a la fiesta de la pascua o de los ácimos, a la cena pascual y al cordero pascual. La pasión de Jesús se desarrolla en un contexto pascual, ya que en ese tiempo tuvo lugar la última cena de Jesús, su prendimiento, su interrogatorio y condena. Según los sinópticos, Jesús fue condenado en la noche de pascua y crucificado al día siguiente. La última cena de Jesús fue pascual (Mc 14, 12-26 par). En cambio, según san Juan, todos estos acontecimientos tuvieron lugar veinticuatro horas antes (Jn 18, 28; 19, 14), ya que Jesús murió cuando se degollaban los corderos de pascua, en la tarde del 14 de Nisán. Los sinópticos ponen de relieve que la última cena es la pascua nueva. Juan acentúa que Jesús es el nuevo cordero.

Hoy se interpreta que la última cena de Jesús fue banquete, con los gestos del ritual judío de la comida, es decir, «bendición» del pan y «acción de gracias» por el vino después de haber cenado. Los relatos de la eucaristía omiten la descripción del ritual judío y ponen el énfasis en estos dos gestos. Fue también cena de despedida de Jesús antes de la entrega. Todas las comidas de Jesús eran «buena noticia» que hacían presente ya, aunque no en su plenitud, el banquete escatológico del reino de Dios. Comió con los pobres, reconcilió en la mesa a pecadores y cenó diariamente con sus discípulos. La última cena tuvo un relieve especial. Los cuatro

[6] Cf. J. M. Bernal, *Iniciación al año litúrgico*, Cristiandad, Madrid 1984, 89.

[7] Cf. J. Jeremias, *La última cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980; X. Léon-Dufour, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1983; M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión*, Cristiandad, Madrid 1983.

relatos de la institución son adaptaciones litúrgicas de las palabras y acciones de Jesús en la última cena. En realidad no cuentan lo que Jesús hizo, sino cómo celebraban los primeros cristianos y qué sentido tiene la eucaristía. Los cuatro relatos coinciden en señalar lo que Jesús hizo y difieren en precisar lo que dijo. Jesús se compara a sí mismo con el pan (cuerpo) y el vino (sangre). Según la antropología semita, el hombre es «carne»; la sangre era para los hebreos «sustancia de la vida». El término «cuerpo», en contraste con «espíritu», se emplea para referirse a toda la persona. Está en conexión con el pan; la sangre apunta hacia la muerte violenta. Los dos gestos judíos de Jesús en la última cena pascual manifiestan el relieve eucarístico de la pascua cristiana. Hay una bendición sobre el pan y la copa; se ofrece primero pan partido y luego la copa de vino, y se acompaña esta entrega con palabras significativas y eficaces. Uno de estos gestos, el de la fracción del pan, dará nombre a la eucaristía, denominada por Pablo «cena del Señor» [8].

c) La pascua de la Iglesia

Los cristianos añadieron a la celebración pascual judía un elemento que cambiaba radicalmente el contenido de la fiesta: el recuerdo sacramental de la pasión, muerte y resurrección del Salvador, acontecimientos ocurridos con ocasión de la pascua judía. San Pablo dice a los cristianos de Corinto que no deben celebrar la antigua pascua, sino la nueva, la de Cristo cordero inmolado que nos ha librado de la esclavitud del pecado. Los panes *ácimos* son símbolo de sinceridad y verdad, mientras que los fermentados expresan malicia y perversidad. El sacrificio de Cristo es tipo de nuestro bautismo.

En la pascua nos remontamos siempre a la creación. El hombre y la mujer fueron creados a imagen y semejanza de Dios, desfiguradas después misteriosamente por el pecado. De ahí que la regeneración pascual sea, según los Padres de la Iglesia, una vuelta al paraíso, una nueva creación; *recordemos las analogías entre el árbol del paraíso* y el árbol de la cruz. La palabra pascua equivale a transformación de la existencia. En estricto rigor, la pascua de Cristo es el paso «de este mundo al Padre» (Jn 13, 1); prácticamente toda la vida de Cristo es una pascua: «Salí del Padre y he venido al mundo. Ahora dejo otra vez el mundo y voy al Padre» (Jn 16, 28). La vuelta al Padre y la resurrección constituyen un abandono de la existencia en la carne para entrar en la nueva existencia del Espíritu. Esto es en definitiva la liberación radical, que es pascual. Ahora bien, el acontecimiento pascual no se reduce sólo a Cristo, sino que tiene relación con el mundo y la historia. La pascua de Cristo es promesa de la pascua del universo. Todo está llamado a compartir la pascua del Señor, que abarca la reconciliación con Dios y la fraternidad universal. Anticipa los nuevos cielos y la nueva tierra. Por consiguiente, la pascua implica un proceso de transformación y de cambio de cada persona y de toda la humanidad, proceso de liberación de toda opresión, servidumbre, dolor y muerte [9]. «La pascua de la Iglesia –afirma J. M. Bernal–, como la de Cristo, debe ser una comunión en la *pasión* de la humanidad. Lo será en la medida en que las comunidades cristianas se encarnen en el mundo de los pobres y de los pequeños. Sólo así la Iglesia podrá ser germen de un mundo liberado y fermento de una humanidad nueva. Por eso hay que vivir la pascua como un proceso de transformación y de cambio. Vivir la pascua significa enrolarse en el proceso de transformación del mundo, teniendo como meta la resurrección de Jesús, concebida ésta como transformación radical de la existencia» [10].

2. La celebración de la pascua

a) La pascua semanal

Según los relatos evangélicos, Jesús cenó el mismo día de su resurrección, con los discípulos en su camino a Emaús y con los Once en el cenáculo.

[8] Cf. X. Basurko, *Compartir el pan. De la misa a la eucaristía*, Idatz, San Sebastián 1987.

[9] Cf. G. Lohfink y otros, *Pascua y hombre nuevo*, Sal Terrae, Santander 1983.

[10] J. M. Bernal, *Iniciación al año litúrgico*, op. cit., 108.

Estas comidas pospascuales entre la resurrección y la venida del Espíritu expresan el perdón de los discípulos y la fe en la resurrección. Enlazan con las comidas prepascuales de Jesús, de las cuales fue postrera la última cena. Todas estas narraciones describen la eucaristía cristiana como experiencia de fe en Jesús resucitado, experiencia que produce paz, alegría y decisión de comunicarla a los demás. El bellísimo relato de Emaús es quizá el que mejor plasma la experiencia pascual de la eucaristía.

Lucas llama a la comida pospascual o eucaristía «fracción del pan». Según los Hechos (cap. 2), tenía este desarrollo: 1) enseñanza de los apóstoles (liturgia de la palabra); 2) comida de amistad (*koinonia*); 3) fracción del pan (eucaristía), y 4) oraciones (plegarias solemnes). Se comenzó a celebrar al atardecer, a la hora de la comida principal. Desde el principio hubo servicio de la palabra y servicio de caridad o, si se prefiere, dos mesas unidas en una sola, como los dos mandamientos: la mesa del Señor y la mesa de los hermanos. San Pablo llama a la eucaristía, en su carta a los cristianos de Corinto, «cena del Señor».

La cena del Señor o fracción del pan fue celebrada cada «primer día de la semana», con un ritmo celosamente guardado. Así surge la celebración del día del Señor o domingo como pascua semanal [11]. «El acontecimiento pascual –afirma J. M. Bernal– constituye el núcleo esencial de toda la vida cristiana. El él polarizan –o a él se refieren– las acciones más significativas de la Iglesia: el anuncio misionero, la fe, el bautismo, la eucaristía. Por la predicación, el acontecimiento pascual se convierte en buena noticia. Por la fe, en confesión gozosa y aceptación confiada. Por los sacramentos, sobre todo por la eucaristía, en presencia salvadora y en motivo de esperanza. Toda la religiosidad cristiana se asienta, como en su base más radical, en el acontecimiento pascual de la muerte y resurrección de Cristo» [12].

[11] Cf. W. Rordorf, *El domingo*, Marova, Madrid 1971; Secretariado Nacional de Liturgia, *El día del Señor. Documentos episcopales sobre el domingo*, PPC, Madrid 1985; J. Equiza, *El domingo, hoy*, Pamplona 1986.

[12] J. M. Bernal, *Iniciación al año litúrgico*, op. cit., 59.

Evidentemente surge el domingo como «día del Señor» por ser el día de la resurrección de Jesús y queda constituido por la celebración de la eucaristía como pascua semanal, centro de la vida cristiana [13]. Misterio pascual, afirma F.-X. Durrwell, es el misterio «que se lleva a cabo para la salvación del mundo en la muerte, la resurrección y la parusía» [14]. La eucaristía es denominada por el Vaticano II «convivium paschale» (PO 5; LG 3).

b) La pascua anual

Establecida la pascua semanal desde el comienzo del cristianismo, se estableció pronto un domingo como pascua anual o aniversario de la pasión y resurrección de Cristo. En su origen se relacionó con la pascua judía del 14 de Nisán, sobre todo entre los judeocristianos. De hecho, los obispos de Asia Menor celebraban la pascua anual el mismo día de la pascua judía por su relación con la muerte de Cristo, con la oposición del resto de la Iglesia que defendía el domingo como día apropiado para la pascua por ser el día de la resurrección [15]. No es fácil determinar el tránsito de la pascua semanal a la pascua anual. Algunos aseguran que ya antes del año 50 se celebraba la vigilia pascual en Roma [16]. Otros afirman que la primera carta de san Pedro es una homilía pascual pronunciada en Roma y dirigida a todos los cristianos como primera encíclica. Son meras hipótesis. En cualquier caso, la pascua anual se celebró en la Iglesia primitiva en el s. II [17]. De hecho, el papa Víctor (hacia 189-198) terció en la controversia pascual sostenida entre las dos corrientes, la judaizante de los asiáticos y la cristianizante de los romanos, para decidir que se

[13] El sustantivo *pascua* o la expresión *misterio pascual* aparecen 29 veces en los textos del Vaticano II (16 en la constitución de liturgia y 13 en otros siete documentos).

[14] F.-X. Durrwel, *La eucaristía, sacramento pascual*, op. cit., 37.

[15] Cf. R. Cantalamessa, *La Pâque dans l'Eglise ancienne*, Peter Lang, Berna 1980.

[16] Cf. E. Llopart, *La protovetlla pasqual apostolica*: «Liturgia» (Montserrat) I (1956) 387-522.

[17] Cf. Th.-J. Talley, *Le temps liturgique dans l'Eglise ancienne*: LMD 147 (1981) 29-60.

celebrase en el domingo posterior a la luna llena (plenilunio) que sigue al día de primavera, de igual duración que su noche (equinoccio). La decisión definitiva se tomó en el concilio de Nicea del año 325.

3. El triduo pascual

El término *triduo* se deriva de los tres días aludidos en los signos del templo (Jn 2, 19) y de Jonás (Mt 12, 40) o de la expresión «al tercer día» en relación a la resurrección de Jesús. En el s. III, pasión y resurrección se commemoraban con una sola celebración que se extendía a treş días: viernes y sábado con ayuno, y vigilia con bautismo y eucaristía. A finales del s. IV mencionan san Agustín y san Ambrosio «el triduo sagrado». La inclusión del jueves en el triduo es posterior. Actualmente, debido al prestigio popular del que goza el jueves santo, se incluye en el triduo según la reforma del Vaticano II.

Naturalmente, no debemos separar excesivamente el misterio pascual en los actuales tres días como si al jueves le correspondiese sólo la cena, al viernes la pasión y a la vigilia la resurrección. Lo que ocurre es que la celebración pascual es tan rica y profunda que hay que festejarla en distintas fases, las cuales contienen el todo. Más que de reconstruir una exactitud histórica, se trata de una actualización mistérica por medio de los sacramentos de la iniciación. Así se constituyó primitivamente el triduo pascual, por no decir toda la semana santa [18]. Las representaciones de los hechos históricos (procesión de ramos, lavatorio del jueves y adoración de la cruz el viernes) llegaron después, con un acento mayor de lo psicológico sobre lo mistérico, sin olvidar el sentido popular que esto entraña. Un tercer añadido fueron las funciones preparatorias que terminaron por ser ritos incorporados a la celebración, como la bendición de los ramos, la consagración de los óleos y la conservación del pan consagrado para la comunión del viernes. Por último, a causa del divorcio entre catolicismo popular y liturgía (propia de clérigos, en latín y por las mañanas del triduo), el pueblo hizo su propia celebración pascual (procesiones, sermón de las siete palabras, etc.) y la capa de fieles más asidua a la Iglesia enfatizó ciertos actos de piedad (viacrucis, visitas al monumento, horas santas, etc.) [19].

a) El jueves santo

Los libros litúrgicos antiguos denominaron al jueves santo «Feria V in Coena Domini». Antes del s. V no tuvo ningún relieve, salvo el de ser el último día de la cuaresma. Hasta el s. VII, el jueves santo era día de reconciliación de penitentes, sin que hubiera eucaristía. A partir del s. VII se introdujeron dos eucaristías: la matutina para consagrar los óleos y la vespertina para conmemorar la última cena del Señor. Esto se generalizó para toda la Iglesia en el s. X.

El triduo pascual comienza hoy con la eucaristía vespertina del jueves santo; la mañana de este día es todavía cuaresma. Se celebra lo que vivió Jesús en su cena de despedida: es pórtico de la pasión y memorial eucarístico del amor que se concreta en servicio a los hermanos en el horizonte de la comunidad. La misa vespertina de la cena del Señor es introducción al triduo o entrada en la conmemoración anual de la pascua. Se suprimen ese día todas las misas, para que la comunidad entera participe en una sola eucaristía. Pero en el jueves santo hay otras dos celebraciones, que a veces se adelantan a su víspera: la reconciliación y la consagración de los óleos.

- *La reconciliación de penitentes*

El jueves santo era día de reconciliación de penitentes, que tenía lugar en una eucaristía celebrada por la mañana temprano. No conocemos con exactitud el modo primitivo de reconciliación, pero se interpreta que, desde finales del s. I, había una disciplina penitencial para reconciliar al pecador

[18] Cf. D. Borobio, *Catequesis y celebraciones pascuales*, Desclée, Bilbao 1988.

[19] Cf. Th. Maertens, *Guía pastoral de la semana santa*, Marova, Madrid 1963; H. A. P. Schmidt, *Hebdomada sancta*, 2 vol., Herder, Roma 1956-1957.

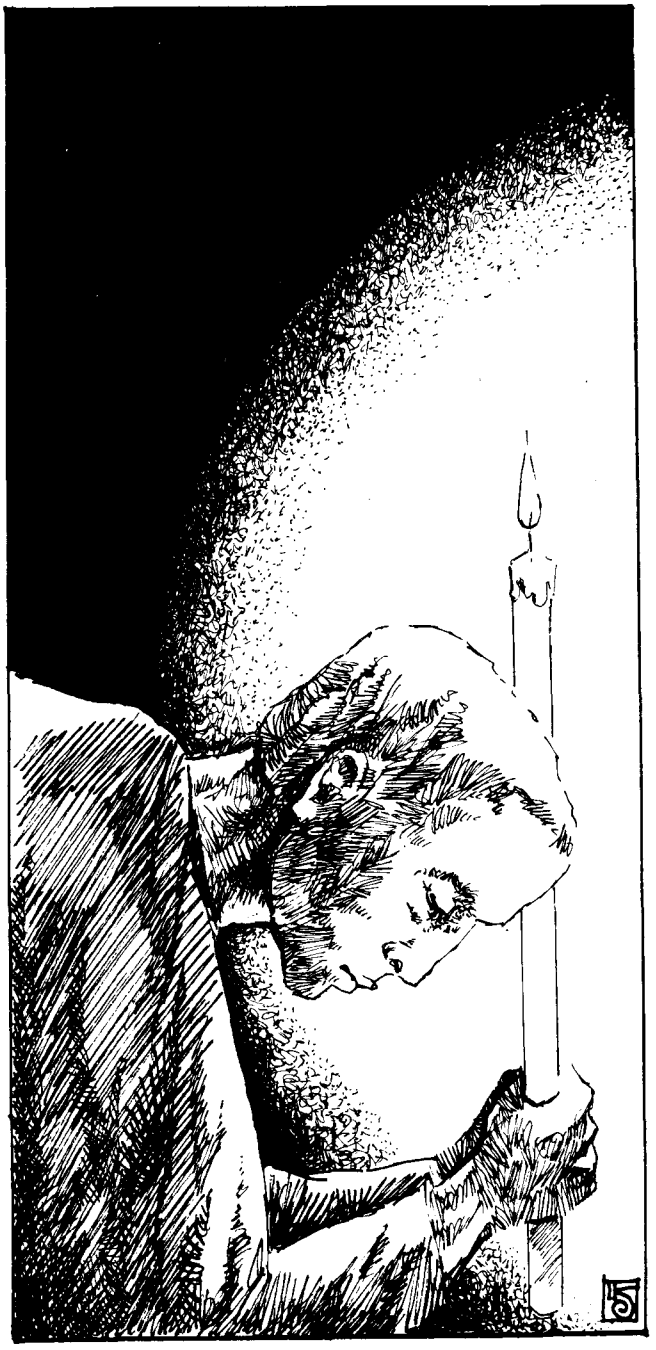
que por la gravedad de su falta había quedado privado o «excomulgado» de la eucaristía. En el s. III se desarrolló la denominada *penitencia pública*, denominada así, no tanto porque había confesión pública de pecados, cuanto porque era ostensible y no privado el proceso de reconciliación. Al hecho de ser única en la vida, como el bautismo, se añadía la severidad en las exigencias que se imponían a los penitentes durante su proceso de reconciliación. Al reiterarse la penitencia desde el s. VII y transformarse en confesión de los pecados con penitencia simbólica a partir del s. XII, cayó en desuso la primitiva celebración penitencial del jueves santo. Hoy cabe rescatar el espíritu penitencial con una celebración adecuada para entrar reconciliados en el espíritu del triduo.

- *La misa de consagración de los óleos*

De los tres óleos que se consagran el jueves santo: el de los catecúmenos, el del crisma y el de los enfermos, los dos primeros son necesarios para el bautismo de adultos de la vigilia pascual. La reforma de la semana santa de 1955 restableció una misa de consagración del santo crisma; hasta entonces se bendecían y consagraban los óleos fuera de la misa. La reforma del Vaticano II ha decidido que se consagren los óleos después de la renovación de las promesas sacerdotales y antes del ofertorio, en una misa celebrada por el obispo en la catedral, que manifiesta la comunión de los presbíteros con su prelado.

- *La eucaristía en la tarde del jueves*

Las tres lecturas de la eucaristía vespertina evocan el gesto de la entrega de Jesús, quien cumple con el rito de la vieja pascua (Ex 12, 1-14), ofrece su cuerpo en lugar del cordero (1 Cor 11, 23-26) y ratifica su actitud con el lavatorio de pies (Jn 13, 1-15). Los dos gestos de Jesús, el evangélico del lavatorio y el sacramental de la eucaristía, contribuyen a poner de relieve el mandamiento de la caridad fraterna. La misa concluye con el traslado del sacramento al lugar de la reserva para la comunión del viernes. Ahí tiene lugar una especial adoración.



b) *El viernes santo*

El viernes santo fue denominado antiguamente «Feria VI in passione et morte Domini» o día de «Parasceve», que significa preparación. Por ser el día en que murió Jesús, se conmemora la pasión y muerte del Señor. La liturgia añade al dolor la otra cara luminosa y gloriosa del misterio pascual. Después del jueves, día de unidad, comunión y amor, sucede el viernes, día de sufrimiento y de muerte, sombra como anticipo de la luz final. El domingo de ramos nos anunció ya este misterio pascual de muerte y de vida. La actual reforma litúrgica acentúa el aspecto victorioso y glorioso que tiene la cruz. La muerte de Cristo es la muerte de la muerte, que es el pecado. De la hora de Jesús (jueves santo) pasamos a la hora de las tinieblas (viernes santo). Nuestra victoria ha sido la consecuencia de la muerte del justo. La cruz es instrumento de triunfo, árbol de vida; éste es el escándalo de la cruz.

En el NT, la cruz es instrumento de tormento y de ejecución capital y símbolo de la muerte de Cristo. En tiempos de Jesús, el delito de sedición se pagaba con la pena de la muerte en cruz, firmada por el gobernador en nombre del emperador romano. Le precedían la flagelación y el despojo de las vestiduras, con la vigilancia de los soldados. Ya el relato de Marcos narra los sucesos, pero interpreta teológicamente. Luego, Mateo y Lucas, quienes siguen a Marcos con libertad hasta llegar a Juan, quien describe la pasión de un modo muy libre con referencias sacramentales. De los evangelios se deduce una primera y fundamental teología de la cruz, en la que se entrecruzan el sufrimiento de Cristo y la gloria de Dios, o el juicio de Dios y el pecado de la humanidad, presentes en el anonadamiento de Jesús. De ahí que se impongan dos exigencias: la histórica y la teológica. No basta una lectura ética de la muerte de Jesús (eso sería desconocer la cara teologal), ni es suficiente una lectura teológica de la pasión (eso sería desconocer el relato histórico). La muerte de Jesús es injusticia humana y abandono de Dios, pero al mismo tiempo es acontecimiento salvador que transforma el sufrimiento y la muerte en fecundidad y en vida.

La actual celebración del viernes santo responde a la antigua liturgia cristiana de la palabra, tal como la describe san Justino hacia el año 150: lecturas bíblicas, aclamaciones, oración de la asamblea por las intenciones de la comunidad y bendición de despedida. La liturgia de la palabra sin eucaristía era común en Roma los miércoles y viernes hasta el s. VI a la hora de nona, hora de la muerte de Cristo (las tres de la tarde). Ya desde el s. IV se celebraba el viernes santo un oficio de la palabra con la estructura actual: lecturas, oraciones solemnes, adoración de la cruz y comunión.

La liturgia del viernes santo es sencilla y austera; gira en torno a la inmolación del cordero y a la señal gloriosa de la cruz. El centro es el *relato de la pasión según san Juan*. Recordemos que la liturgia cristiana básica está formada por lecturas, salmos y oraciones. La primera lectura del viernes santo es el cuarto poema del siervo de Yahvé o pasión según Isaías (Is 52, 13-53, 12). En la segunda lectura, el siervo es el sumo sacerdote que se entrega (Heb 4, 14-16; 5, 7-9). La tercera es la pasión de san Juan, que pone de relieve la cruz de Jesús como revelación del amor de Dios. A la palabra proclamada solemnemente se responde con las *solemnes oraciones universales*, que se remontan al s. V. Todo se ratifica con la *adoración de la cruz* como primer gesto simbólico que prepara y anticipa a la *comunión eucarística*

c) *La vigilia pascual*

Desde su instauración primitiva, la pascua anual tuvo estos rasgos: 1) *celebración nocturna* de la comunidad reunida en la espera del Señor, que empieza al anochecer y culmina con la eucaristía en la madrugada del domingo; 2) *memorial de la pasión*, a saber, de la muerte y resurrección del Señor o del triunfo de Cristo sobre la muerte en su retorno al Padre, y 3) *ruptura del ayuno* o fiesta con banquete, que incluye la eucarístía. Es, pues, tránsito solemne del ayuno al banquete, de la tristeza al gozo y de la muerte a la vida.

La estructura primitiva de la celebración nocturna pascual constaba de una larga vigilia de oración con lecturas de la palabra de Dios y de la celebración de la eucaristía. En realidad, la celebración bautismal no perteneció al núcleo más primiti-

vo de la vigilia pascual, aunque pronto se relacionaron bautismo y pascua, especialmente con motivo de la celebración del bautismo de adultos [20]. El bautismo de adultos fue incorporado a la vigilia pascual en todas las iglesias, aunque no al mismo tiempo. Quizá en algunas comunidades se hizo en el s. II, pero hasta el s. III no hay testimonios convincentes. En el s. IV, la vigilia pascual fue una gran noche bautismal. El lucernario del comienzo se incorporó más tarde, aunque ya en el s. IV hay ritos sencillos de la luz en conexión con la vigilia pascual [21].

La vigilia pascual es teóricamente la celebración más importante del año, eje del año litúrgico y culminación de la semana santa y del triduo. En la práctica, el pueblo se polariza en el jueves y viernes santo o, quizá, en el monumento y las procesiones. La celebración pascual de la noche santa es cuestión hoy de grupos apostólicos y comunidades, parroquias vivas y pascuas juveniles. Falta mucho trabajo entre nosotros para centrar en el misterio pascual toda la vida cristiana o para destacar la resurrección de Jesús tanto como su muerte.

El actual contenido de la vigilia pascual consta de cuatro partes:

- *Liturgia de la luz (lucernario)*

La celebración comienza fuera del templo, de noche. Es una celebración nocturna. Los fieles, con sus cirios apagados, representan a los exiliados. La *hoguera* es comienzo de luz y de calor, sinónimos de primera creación. Del fuego se enciende el *cirio pascual*, que representa a Cristo, y del cirio se prenden las candelas de los cristianos. El cirio abre la marcha de la procesión hacia el templo. Da sentido a esta procesión la afirmación de Jesús: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no caminará en la tiniebla, tendrá la luz de la vida» (Jn 8, 12). Una vez dentro, se proclama el *pregón pascual*, que constituye el anuncio de la pascua en forma de acción de gracias.

- *Liturgia de la palabra (mensaje)*

Las nueve *lecturas* (en lugar de las tres habituales en los domingos) narran la historia de salvación. A cada lectura puede seguirle un canto o salmo y una oración conclusiva. Son básicas las cuatro lecturas corespondientes al Génesis, Exodo, Profeta y Evangelio. Pueden ser dramatizadas o expresadas simbólicamente. En el fondo, esta parte se inspira en el poema de las cuatro noches con sus correspondientes días: creación (caos y luz), éxodo (servidumbre y liberación), pascua de Cristo (muerte y resurrección) y parusía (historia presente y resurrección universal). El tránsito del AT al NT se solemniza con el canto del *gloria*. La proclamación del evangelio puede acabar con una explosión de alegría: danza, flores, globos, bengalas, etc.

- *Liturgia del agua (bautismo)*

Esta parte está constituida por las *letanías* como convocatoria de los grandes testigos, debidamente actualizadas en cada lugar; la *bendición del agua*, que expresa el significado de su simbolismo como seno materno de fecundidad; la *renovación de las promesas* en la línea de compromisos por una doble vía, negativa y positiva, y la *celebración del bautismo*, a ser posible de adultos, o en su defecto de niños, como nuevo nacimiento. La Iglesia engendra esa noche nuevos hijos, que los nutre con el cuerpo del Señor.

- *Liturgia del pan y del vino (eucaristía)*

Con la eucaristía culmina y acaba la vigilia más solemne de todo el año. Puede solemnizarse el ofertorio de esta noche. Todos los textos han de expresar el misterio pascual. Con el banquete se rompe el ayuno pascual y se acaba la vigilia. A la comunión eucarística le puede seguir un banquete apropiado fraternal. Esta eucaristía pascual anuncia la muerte del Señor y proclama la resurrección en la espera de su venida.

---

[20] Cf. O. Casel, *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*: «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 14 (1934) 1-78, con traducción francesa: *La fête de Pâques dans l'Eglise des Pères*, Cerf, París 1963; A. Baumstark, *Nocturna Laus*, Münster 1957; R. Le Déaut, *La nuit pascale*, Roma 1963; W. Huber, *Passa und Ostern. Untersuchungen zum Osterfeier der alten Kirchen*, Berlín 1969; «Liturgiesches Jahrbuch» 21 (1971) 1-58, art. de Br. Kleinheyer, H. Reinfenberg, H. Vorgrimler y R. Berger; R. Cantalamessa, *La Pasqua nella chiesa antica*, Turín 1978.

[21] Cf. J. M. Bernal, *El lucernario pascual en la liturgia hispana*: «Escritos del Vedat» 8 (1978) 123-159.

4. Los sacramentos pascuales

El primer sacramento de la fe es el *bautismo*. Esto quiere decir, en primer lugar, que la fe es una condición para recibir el bautismo. Pero la fe cristiana, que reconoce al Dios de Jesucristo por el testimonio de la Iglesia, descubre al mismo tiempo la realidad humana en su sentido profundo. La fe está ligada estrechamente con la conversión. En segundo lugar, el bautismo es sello y confirmación de la fe. Esto significa que la Iglesia reconoce la profesión de fe del candidato y la petición de bautizarse. De este modo, con el bautismo lo introduce en la comunidad. Es decir, el bautismo sella la fe del neófito y la confirma plenamente mediante el sacramento [22].

En la iniciación sacramental de adultos, la *confirmación* se une estrechamente al bautismo en una celebración única; no es, pues, un sobreañadido. La iniciación cristiana, que es iniciación a la eucaristía comunitaria, es una realidad tan rica y compleja que se manifiesta a través de significantes distintos, pero con un mismo significado: vida nueva de Dios, regeneración en Cristo, inhabitación del Espíritu y entrada en la comunidad cristiana.

La iniciación sacramental del binomio bautismo-confirmación llega a su plenitud con la primera *eucaristía*. En la catequesis precedente a la vigilia pascual y en la subsiguiente, durante el tiempo pascual, es necesario recalcar los aspectos básicos de la eucaristía. Especialmente es necesario resaltar su carácter pascual, ya que en la noche del sábado al domingo celebra la Iglesia la pascua de Cristo, su tránsito de la muerte a la resurrección, para dar vida a la humanidad nueva con la fuerza de su Espíritu y el don sacramental de su carne vivificante. Al mismo tiempo que Cristo pasa de la muerte a la vida, el neófito pasa de la muerte al pecado a la vida nueva. La victoria de Cristo, que ilumina toda la existencia humana, es celebrada en la eucaristía pascual, culminación y fuente de toda la vida cristiana.

[22] Cf. H. Manders, *¿Qué relación existe entre nuestro bautismo y nuestra fe?*: «Concilium» 22 (1967) 173-187.

5. El tiempo pascual

a) La octava pascual

La gran fiesta de la pascua se prolonga por espacio de cincuenta días. Es una octava de domingos y una semana de semanas. Este período, denominado *tiempo pascual* o *cincuentena pascual*, conmemora a Cristo resucitado, presente en la Iglesia, y al Espíritu Santo, donación de la promesa del Padre. Así como la cuaresma es tiempo de prueba y tentación, la cincuentena es signo de perfección y de eternidad.

Cuando el significado primitivo de la cincuentena pascual comenzó a decaer, se empezó a celebrar la octava pascual, tanto en oriente como en occidente. Esto ocurrió a finales del s. IV. El ciclo antiguo de las siete semanas se desdobló en otro nuevo de ocho días, con un carácter eminentemente bautismal. La octava permitía a los neófitos gustar las delicias de su bautismo, prolongando una semana «el día que hizo el Señor» (Sal 117, 24). Al principio fueron siete los días bautismales. El sábado era el tiempo en que los neófitos se desprendían de los vestidos blancos recibidos en el bautismo. Más tarde se trasladó este rito al domingo, llamado por esta razón *in albis*. Los nuevos bautizados tomaban asiento entre el pueblo. La octava se llamaba *alba* o blanca.

Los neófitos o recién bautizados se reunían cada día, durante esta semana pascual, en una basílica diferente. Como era festiva toda la semana a partir del año 389, todos los cristianos podían participar en la eucaristía de los neófitos y recordar las fiestas bautismales que en años anteriores habían participado por primera vez. A la mañana había una misa y a la tarde se reunían para visitar la pila bautismal. Un día de la octava, normalmente el lunes, celebraban todos los cristianos el día del aniversario de su bautismo (*Pascha annotinum*). De esta reunión nació la idea de recordar el bautismo todos los domingos con el *asperges me* (fuera del tiempo pascual) o el *vidi aquam* (en el tiempo pascual). La semana festiva, que ya existía a finales del s. IV, se redujo a tres días de fiesta en el s. X. Por último, san Pío X redujo en 1911 estos tres días de fiesta a solo el domingo.

El objetivo de esta semana consistía en que los neófitos recibiesen las últimas catequesis denominadas *mistagógicas*. La octava de pascua está, pues, en relación con la iniciación a los sacramentos de los recién bautizados en la vigilia pascual. Durante los siete domingos de pascua, la liturgia celebra el *mensaje pascual* de la resurrección del Señor, la *alegría* de la Iglesia por la renacida esperanza, la *vida nueva* de los neófitos y la *acción del Espíritu Santo* en la comunidad cristiana.

b) La mistagogia

Para los catecúmenos estrictos, el primer contacto con la liturgia bautismal de la vigilia pascual en su totalidad es demasiado simbólico y expresivo para adquirir de una vez plena experiencia. La vivencia de la noche pascual es profunda. En el caso de la reiniciación, los catecúmenos ya bautizados de niños se incorporan a las celebraciones de la semana santa, especialmente a la penitencia y eucaristía del jueves santo con objeto de participar plenamente en el triduo. Todos ellos necesitan un cierto tiempo para saborear el significado de los símbolos recién experimentados y penetrar en la realidad misteriosa de la nueva vida aceptada. Este es el sentido de la *catequesis mistagógica*: participar plenamente en la comunidad cristiana, cuya fuente y cima es la celebración eucarística.

El tiempo de la *mistagogia* de los neófitos es la última etapa de la iniciación. «La inteligencia más plena y fructuosa de los misterios –afirma el RICA– se adquiere con la renovación de las explicaciones y sobre todo con la recepción continuada de los sacramentos» [23]. Consiste en experimentar con gusto, alegría y sabiduría el sentido de la vida que da la fe (meditación del evangelio), el significado de los sacramentos (participación en la eucaristía) y las relaciones fraternales adquiridas en comunidad (ejercicio de la caridad y del compromiso). Es necesario descubrir en esta etapa la importancia de estos aspectos:

- *La asamblea critiana*

La asamblea tiene un fundamento bíblico: es convocada por Dios, que santifica a los pecadores en cuanto oyen, acogen y se comprometen con la palabra de Dios, y se introducen por el significado de las celebraciones en la nueva alianza. La asamblea eucarística es la principal reunión de la comunidad cristiana.

- *La participación litúrgica*

Los iluminados o eucaristizados son ya *fieles*. Pueden decir *amén* con todas sus consecuencias. La catequesis mistagógica expondrá los signos principales de los sacramentos de la iniciación y de la penitencia. La comunicación es aquí simbólica, que es la comunicación de la madurez. Los fieles serán educados en la preparación, realización y revisión de las celebraciones mediante la participación en la lectura, el canto, la oración, el silencio y el gesto. Esto es posible si la celebración es viva y si la participación es plena, consciente y activa. Se hará ver la relación profunda de todos los sacramentos con la eucaristía.

- *El misterio sacramental de la Iglesia*

La asamblea cristiana, sobre todo la eucarística, es el principal signo de la Iglesia local y universal. Si la eucaristía hace realidad a la Iglesia, también la Iglesia hace realidad a la eucaristía. La catequesis mistagógica hará descubrir, a través de la liturgia, el misterio de la Iglesia. Pero la Iglesia es la realización visible del reino de Dios, en, por y para el mundo. No se olvidará la vertiente misionera de la Iglesia. También se harán ver el aspecto moral de la vida sacramental y las exigencias evangélicas que entrañan los sacramentos. En realidad, gran parte del contenido de la catequesis mistagógica ha sido ya dado en las dos etapas anteriores, la catecumenal y la cuaresmal. Aquí puede acentuarse todo ello bajo la experiencia de lo vivido, dentro de una síntesis vital.

[23] *Observaciones previas*, 38.

IV

LA ACCION CATECUMENAL

17

El proceso catecumenal

1. Los candidatos del catecumenado

Todo proceso catecumenal comienza con la demanda inicial a la Iglesia de unos candidatos que desean información religiosa, introducción a los sacramentos de la iniciación o educación en la fe. La Iglesia responde con una oferta específica y coherente catecumenal de una comunidad concreta. El diálogo que se establece entre los candidatos y la comunidad cristiana se desarrolla como intercambio de razones profundas sobre la vida y las creencias y como comunicación de experiencias en relación a Jesús, que la Iglesia reconoce como rostro de Dios [1].

La pastoral catecumenal no se centra únicamente en los no bautizados convertidos que desean ser cristianos a través de un proceso de iniciación, sino que incluye principalmente entre nosotros la reiniciación de bautizados, escasamente practicantes aunque a su manera creyentes, pero sin Iglesia efectiva, que desean recuperar una vida fraternal cristiana. Con todo, el catecumenado estricto es para convertidos no bautizados, mientras que la reiniciación o proceso catecumenal derivado es para bautizados alejados, indiferentes o con deficiencias en su formación cristiana. En realidad, la iniciación cristiana de adultos que aquí consideramos no es un catecumenado estricto, sino una catequesis con adultos de inspiración catecumenal.

La pastoral catecumenal francesa, por su experiencia de estos últimos treinta años en el bautismo de adultos, nos facilita algunas orientaciones sobre la idoneidad de los candidatos al catecumenado. Los «recién llegados al cristianismo» son motivados en su acceso a la fe de muchos modos, unos conscientes y otros inconscientes; de tipo religioso unas veces y otras por causas simplemente humanas [2]. G. Reniers agrupa las motivaciones así: 1) con ocasión de momentos clave de la existencia, en donde se plantean ciertas cuestiones fundamentales; 2) a partir de nuevos espacios pastorales creados en una Iglesia renovada; 3) por causa de la emigración o traslado de un lugar a otro; 4) a través del testimonio de algunos cristianos encarnados en la sociedad, y 5) por decepción de alguna experiencia de secta o grupo esotérico [3].

Las demandas de los no bautizados coinciden casi con la de los bautizados. Una primera petición

[1] Cf. *La catéchèse au catéchuménat*: «Croissance de l'Eglise» 54 (1980) I-VIII.

[2] Cada año hay en Francia unos 4.000 catecúmenos, de los cuales entre 1.500 y 2.000 son bautizados. Cf. H. Bourgeois, *Nouveaux venus en christianisme*: «Etudes» 333 (1982) 667-679.

[3] Cf. G. Reniers, *Evangéliser à travers la démarche catéchuménale*: «Lumen Vitae» 41 (1986) 64-75.

varía de unos a otros, ya que corresponde al régimen sacramental: bautizarse, recibir la confirmación o hacer la primera comunión. No siempre es esta demanda correcta, ya que en lontananza va unida a menudo al deseo de casarse por la Iglesia. La segunda petición, mucho más profunda, se formula de diversas maneras: querer ser cristiano, conocer el cristianismo o descubrir el significado actual de la fe. En el fondo, el proceso catecumenal es válido fundamentalmente para todos los candidatos, estén bautizados o no.

En general, los candidatos no exponen su demanda de un modo rápido, a no ser que tengan una determinada urgencia. Para expresarse con libertad necesitan confianza, que no la depositan en una institución, sino en una persona. Las reticencias provienen de las imágenes negativas que tienen los candidatos de determinadas instituciones religiosas o situaciones personales pasadas. En cualquier caso, este comienzo requiere cierto tiempo [4].

De ordinario, nuestros catecúmenos son bautizados, convertidos a la fe o a una nueva vida cristiana que necesitan una iniciación progresiva y completa. Recordemos la variedad inmensa de bautizados respecto de su nivel de fe, participación sacramental, formación catequética, etc. Hay bautizados escasamente practicantes con una preocupación religiosa o cristiana evidente, aunque se manifiesta en fases intermitentes. Hay también bautizados practicantes con fe inmadura, costumbrista, individualizada. Todos ellos, cuando tienen una «fe inicial» y están convenientemente motivados, necesitan madurar la fe y descubrir su participación en la comunidad cristiana [5].

2. La convocatoria del catecumenado

Sin una comunidad que lo respalde, el catecumenado no tiene razón de ser, ya que es proceso de formación de cristianos en comunidad eclesial. La comunidad ya formada o en proceso de formación es la que convoca al catecumenado, de ordinario a través de un grupo pequeño de personas con estos rasgos: experiencia madurada de fe, conocimiento suficiente de la iniciación, sentido adulto de la Iglesia y dedicación entusiasta.

De ordinario convoca la parroquia de talante misionero con suficiente desarrollo en la experiencia de la catequesis de adultos. El catecumenado no es cuestión de una *asociación* particular, creada para otros fines concretos pastorales, sino propósito comunitario para formar cristianos sin más añadiduras. Se convoca inequívocamente para ayudar a madurar o crecer en la fe a personas que lo necesitan y lo desean.

La convocatoria no debe ser masiva, sino selectiva. Se dirige a adultos (bautizados o no) y a jóvenes (de ordinario no confirmados) capaces de identificarse con el proceso catecumenal. El primer catecumenado puede hacerse con creyentes que desean avanzar en una vida cristiana más evangélica y comunitaria. Los responsables del catecumenado deben participar enteramente en la totalidad de la primera experiencia. Sin olvidar que la iniciación debe ir dirigida preferentemente a no bautizados (si los hubiere), a bautizados creyentes pero no practicantes y a alejados o indiferentes. No se convoca a grupos sectarios, a personas que acuden a todo y no se centran en nada o a gente mayor de corte piadoso que vive tranquilamente un cristianismo tradicional sin necesidad de nuevos itinerarios. Interesan de modo particular los jóvenes.

Puede hacerse la convocatoria de tú a tú (invitación personal), en las misas de la parroquia (con cuidado, aclarando bien de qué se trata), por medio de octavillas, boletines, etc. Se empieza cuando se dan signos manifiestos de interés e inquietud en las personas convocadas. Hay que empezar bien, quizá con pocas personas.

El equipo que convoca ha de tener claros los objetivos del catecumenado, que los podemos resumir así: 1) *encuentro personal con Cristo*, ya que el Señor es el centro de toda catequesis; 2) *incorporación a la Iglesia* como pueblo de Dios en estado de comunidad; 3) *testimonio cristiano* para que, con actitudes, gestos, hechos y palabras, sepan los

[4] Cf. Catéchuménat de Lyon, *Guide pratique de l'animateur catéchuménal*, Lyon 1987.

[5] Cf. Secretariados de Catequesis de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria, *Cristianos adultos. Un proceso catequético de estilo catecumenal*, Bilbao 1987.

candidatos dar razones de su esperanza; 4) *celebración de la fe*, con participación activa, dentro de un tono festivo y comprometido, y 5) *maduración del compromiso*, sobre todo en el ámbito social, además del familiar y del laboral.

Un ejemplo de lanzamiento catecumenal consiste en distribuir a los participantes de una misa dominical, previamente vitalizada durante un cierto tiempo, un cuestionario con dos o tres preguntas sobre la fe para que las reflexionen entre semana. Al domingo siguiente, se dialoga con los interesados después de la misa y se les invita a una convivencia posterior durante un día de fiesta. Se comienza esta convivencia con una plegaria breve de la mañana. El catequista expone, en unos diez o quince minutos, las dificultades y posibilidades de la fe, con la finalidad de provocar interrogantes. En un segundo momento, los participantes se dividen en grupos pequeños de ocho a diez personas, durante una hora u hora y media, ayudados por moderadores previamente seleccionados, para discutir una sola pregunta: la experiencia personal que yo tengo de mi vida cristiana. Después de un descanso, se hace la puesta en común en asamblea plenaria y finalmente un catequista expone el sentido de lo que significa ser cristiano hoy en comunidad. Le sigue un debate entre todos. Si procede, se celebra la eucaristía o una liturgia de la palabra. El descanso coincide con la comida del mediodía y, después de un rato de esparcimiento y de diversión, se reúnen todos para evaluar la convivencia y sacar conclusiones operativas de cara al comienzo de un proceso catecumenal.

3. La acogida en el grupo catecumenal

Desde el primer momento de la acogida hay que crear un clima de familiaridad en el que sea fácil la comunicación, libertad, confianza y respeto. Es importante el interés por las personas o la comprensión de lo que les preocupa. Recordemos que el catecumenado, según H. Bourgeois, es «un diálogo en verdad y libertad, un conjunto de ocasiones y propuestas, un recorrido flexible pero coherente que permite experimentar de un modo concreto y progresivo lo que significa ser cristiano» [6].

Cuando los candidatos, ya motivados, desean ser cristianos, se reúnen con personas creyentes pertenecientes a una comunidad concreta para descubrir juntos el sentido vital de la fe y decidir su inserción en la Iglesia. La pastoral catecumenal intenta responder a las demandas de los candidatos al catecumenado creando *grupos catecumenales*. El grupo catecumenal es lugar de aprendizaje en la vida cristiana comunitaria, en la formación catequética, en la iniciación a la oración y a la liturgia y en los compromisos evangélicos.

La primera condición del comienzo catecumenal es *respetar* al catecúmeno, tal como es y expresa su demanda. Según H. Bourgeois, se respeta al candidato cuando se tiene en cuenta el estilo personal de cada uno, formado por angustias y alegrías, certezas e inquietudes; cuando se percibe su contexto cultural, social y familiar y cuando se considera atentamente su demanda, que puede ser de *pertenencia* a una tradición o a un grupo; de *información* sobre la religión, los cristianos, Dios o Jesús; de aclaración sobre el *evangelio*; de descubrimiento espiritual de Cristo o de Dios, con el añadido de la petición de iniciación concreta y profunda a un mensaje o una experiencia [7].

4. El diálogo inicial con los candidatos

Las primeras conversaciones del diálogo inicial pueden girar en torno a tres polos [8]:

a) ¿Quiénes somos?

La presentación de los candidatos y de los responsables no se reduce a meras formalidades respecto de las señas de identidad a modo de un interrogatorio judicial. Decir quién es uno y en qué consiste su demanda es ahondar en razones perso-

[6] H. Bourgeois, *Catéchèse catéchuménale. Parcours pour adultes et jeunes*, Groupe Pascal Thomas, Lyon 1987.

[7] Ibid., 8-9.

[8] Ibid., 9-13.

nales profundas. Es casi descubrir lo que se desea y se busca.

b) ¿Qué esperas?

Esta pregunta es equivalente a qué quieres o qué buscas. Constituye el hilo conductor básico de la conversación, que se puede conducir por tres caminos diferentes y complementarios: 1) ¿Qué idea personal tienes del cristianismo y qué percibes en este momento del mundo de los cristianos? 2) ¿Qué te agradaría saber sobre el cristianismo y qué te gustaría comprender mejor del mismo? Naturalmente, no todos han reflexionado del mismo modo. Se trata ahora de ayudar a los candidatos a conocer mejor sus demandas, que pueden constituir, por otra parte, un primer elenco de cuestiones a tratar en futuras catequesis. 3) ¿Qué esperas de la fe o de la religión o qué te pueden aportar?

c) ¿Qué podemos hacer?

Esta cuestión se presenta pronto, casi desde el comienzo del diálogo. Al sentirse los candidatos libres y respetados, intuyen globalmente lo que desean hacer. Pero, al ser el catecumenado un largo recorrido, es menester concertar con los candidatos los modos y condiciones de todo el trabajo: regularidad de los encuentros (cada dos o tres semanas), duración de cada sesión (una hora y media), asistencia a ciertas asambleas catecumenales, etc.

5. El grupo catecumenal

No todo grupo en proceso evangelizador es grupo catecumenal. Podemos denominar grupo catecumenal al que se propone seriamente seguir un proceso de iniciación cristiana. De ahí que no sea un grupo permanente. De todas formas, cada grupo tiene su vida propia dentro de unas líneas comunes a todos los grupos. En el caso de existir varios grupos catecumenales, son necesarias reuniones conjuntas para lograr una identificación común.

El número ideal de personas en el grupo catecumenal, como ocurre en todos los grupos, es entre seis y doce. Puede constituirse el grupo a partir de un equipo natural anterior de jóvenes o de matrimonios o espontáneamente después de una convivencia o retiro.

Mediante el grupo catecumenal es posible hacer despertar el sentido de la comunidad de fe. Se constituye un grupo cuando se ponen en común aspiraciones y necesidades de cada uno de los miembros; se integra, cuando se produce una evolución armónica a través de un desarrollo gradual. Evidentemente surgen interdependencias e influencias mutuas de los miembros a través de las vivencias comunicadas. La evolución del grupo es siempre dinámica, lo cual implica una serie de tensiones que deben ser asumidas.

El liderazgo del grupo debe ser ejercido por los miembros de que consta, no por el catequista. De ahí que sea necesario democratizar rápidamente el grupo para que sobre él no se ejerza ningún tipo de autoridad. El catequista está a título de especialista, sobre todo respecto de la palabra de Dios. Trata de ayudar a cumplir el objetivo particular del grupo catecumenal, que es la iniciación cristiana de todos los participantes.

6. Método de la reunión catecumenal

a) Se parte de la experiencia o de un hecho humano

Desde una perspectiva cristiana, todo lo que los hombres viven es un signo de la realidad definitiva, que es Dios. El punto de partida puede ser un acontecimiento concreto pasajero o una situación humana permanente: familia, trabajo, situación social, pobreza, dinero, etc. De este modo, y a partir de situaciones concretas o de vivencias personales, pueden los miembros del grupo participar activamente en el objetivo común. También pueden tomarse hechos de la vida actual de la Iglesia: prácticas cristianas, normas y leyes, concepciones personales de la fe, evolución de la Iglesia, etc. Se empieza, pues, desde la experiencia personal o colectiva. Ayudan algunas preguntas adecuadas.

En sus comienzos, el grupo plantea sus propios deseos y necesidades. De poco sirven las ayudas del exterior, incluso provenientes de otros grupos con



experiencias adquiridas, si el grupo no logra formular los problemas que le afectan. Elegido y pensado el tema, los miembros del grupo intercambian sus vivencias y percepciones y se comunican. Hay una primera fase de tanteos hasta que se llegan a expresar con franqueza las diversas opiniones. Al verificar en un momento dado que existen diferencias profundas, el grupo intenta crear una unidad ficticia ante la ansiedad que le produce toda divergencia. Lo importante, sin embargo, no es el intento de unificar las representaciones, sino hacer constar la riqueza del conjunto de las opiniones expresadas. La alteridad descubierta, aunque causa malestar o incluso culpabilidad, es extraordinariamente enriquecedora. Se descarta entonces la unidad ficticia y se penetra en la comunidad de unos con otros, fase en que cada uno se conoce y se deja conocer. El animador del grupo o el catequista hace un resumen de lo expresado, recalcando ciertas aportaciones.

b) La catequesis ilumina cristianamente lo expresado

De acuerdo a la constitución *Gaudium et spes*, el grupo catecumenal «procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz» (n. 11). De ordinario, cuando el grupo ha expresado sus vivencias y se ha comunicado, recurre a una autoridad: texto evangélico, documento autorizado, reflexión teológica pertinente o catequesis oportuna. Aquí interviene de un modo preciso el catequista. Pero su función no consiste en resolver el pluralismo de las manifestaciones por la vía de la simplificación o por el sistema del juicio propio como norma de valoración. El mismo catequista, juntamente con los otros, se somete a revisión, a la luz del evangelio, para lograr la conversión personal.

c) La experiencia cristiana culmina con la plegaria

En todo grupo explícitamente cristiano, como es el catecumenal, hay un interlocutor invisible, el Señor, quien nos habla por medio de su palabra. En el caso de tener previsto un texto bíblico, se hace la lectura, que da lugar a una reflexión e intercambio. A continuación puede entonarse un canto apropiado o, si no es posible, se oye una música oportuna que invite a la meditación. Después se expresa la oración en común dirigida al Padre. De ordinario será espontánea por parte de los miembros del grupo, bien de acción de gracias, bien de petición. El catequista recoge las intenciones de todos y las resume en forma de una colecta final. No olvidemos que la fe cristiana se expresa de una manera profunda a través de las acciones litúrgicas en cuanto gestos portadores de una significación plena de salvación. Algunos símbolos ayudan a ratificar lo que se ha celebrado.

7. Modalidades de reunión catecumenal

a) Vivencial

Al comienzo de la reunión, el catequista o un miembro del grupo expone sucintamente el tema o hecho de vida como *apertura*. A continuación, todos los miembros describen su vivencia propia, sincera y concreta. Debe huirse de intelectualismos inútiles y se deben evitar los diálogos basados únicamente en ideas. Este camino doctrinal podría conducir en ciertos casos a frustraciones. Una vez expresadas las vivencias personales por parte de los participantes, incluido el catequista, el moderador o secretario de la reunión hace un resumen de lo expuesto. De ordinario se observan unas ciertas coincidencias que pueden ser reflejadas como constantes. El resumen vivencial es discutido de nuevo si se considera necesario. De este modo surgen algunos interrogantes antes de escuchar la palabra de Dios. Se lee entonces un pasaje de la Escritura, introducido por el catequista. La perícopa habrá sido elegida de antemano según el tema propuesto para la reunión. En el diálogo vivencial que sigue debe acentuarse el aspecto esencial catecumenal de la conversión. Termina la reunión, a ser posible, con la oración y la manifestación de compromisos.

b) Doctrinal

Antes de la reunión, cada participante ha estudiado el tema, a saber, ha leído con detención un resumen extraído de un libro o artículo o redactado por un especialista. En la reunión se interrogan todos y dialogan entre sí. El catequista traza una síntesis. Puede culminar la reunión con la lectura de la Biblia o la oración. Al final se entrega por escrito el siguiente tema.

A cada tema se le dedican de ordinario dos o tres reuniones, las que sean necesarias. La primera puede ser vivencial y la segunda doctrinal.

18

El padrinazgo

1. Actualidad del padrinazgo

El padrinazgo de adultos surgió en la Iglesia primitiva antes del catecumenado. Los padrinos y madrinas aparecieron espontáneamente, sin que su función estuviese todavía precisada u organizada. Todos los cristianos de la comunidad se sentían pueblo de Dios en pleno crecimiento y expansión, en virtud de la maternidad de la Iglesia como pueblo de la nueva alianza. Misión y catequesis son los dos fundamentos eclesiales más antiguos del padrinazgo [1]. Como ocurrió con el catecumenado, el padrinazgo de adultos siguió del s. III al VI una curva descendente, con evidente pérdida de su sentido eclesial.

Elegidos hoy los padrinos y madrinas del bautismo por puro parentesco familiar, por compromiso o prestigio social, son de hecho simple ficción. El padrinazgo actual en el bautismo de niños, afirma A. Stenzel, se ha convertido en una «mentira litúrgica» [2]. En realidad, los padrinos de infantes surgieron como suplentes de los padres en el caso de que los niños quedasen huérfanos o los padres no los educaran cristianamente. Este hecho excepcional y justificado se hizo más tarde norma general [3]. El nuevo *Ritual del bautismo de niños* ha puesto de relieve la función irremplazable de los padres [4]. Con todo, afirma el RICA, «en el bautismo de un niño debe haber también un padrino: representa a la familia, como extensión espiritual de la misma, y a la Iglesia Madre, y, cuando sea necesario, ayuda a los padres para que el niño llegue a profesar la fe y a expresarla en la vida» [5]. Según el nuevo Código de Derecho Canónico, la función del padrino «es asistir en su iniciación cristiana al adulto que se bautiza, y, juntamente con los padres, presentar al niño que va a recibir el bautismo y procurar que después lleve una vida cristiana congruente con el bautismo y cumpla fielmente las obligaciones inherentes al mismo» (c. 872).

Con el padrinazgo de adultos sucedió en la acción pastoral lo mismo que con el catecumenado o el servicio litúrgico. Al principio fueron funciones

[1] Cf. E. Dick, *Das Pateninstitut im altchristlichen Katechumenat*: «Zeitschrift für Katholische Theologie» 63 (1939) 1-49; D. S. Bailley, *Sponsors at Baptism and Confirmation. An historical Introduction to anglican Practice*, Londres 1952; M. Dujarier, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise*, Cerf, París 1962; A. Adam, *Erwängungen zum Patenamt bei Taufe und Firmung*, en *Zeichen des Glaubens. Studien zur Taufe und Firmung*, Zurich-Friburgo 1972, 415-428.

[2] A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*, F. Rauch, Innsbruck 1958, 297.

[3] Cf. Brusselmans, *Les fonctions du parrainage des enfants aux premiers siècles de l'Eglise*, París 1964; M. M. van Nolle, *Les fonctions du parrainage des enfants en Occident*: «Paroisse et Liturgie» 46 (1964) 121-146.

[4] Cf. M. Huftier, *Baptême et foi des parents ou des parrains*: «Esprit et Vie» 82 (1972) 264-270.

[5] *Observaciones generales*, 8.

y responsabilidades de todo el pueblo de Dios. Poco a poco pasaron a ser ministerios de ciertos responsables o especialistas, para terminar exclusivamente en manos del clero [6]. Frente a la clericalización de la pastoral, el Vaticano II ha reaccionado destacando el relieve básico que posee la Iglesia como pueblo de Dios. La iniciación cristiana, afirma el decreto *Ad gentes*, «no deben procurarla solamente los catequistas o los sacerdotes, sino toda la comunidad de los fieles y de modo especial los *padrinos*, de suerte que ya desde el principio sientan los catecúmenos que ya pertenecen al pueblo de Dios» (AG 14). Como respuesta a la renovación pastoral de la Iglesia y dentro de las tareas catecumenales, el padrinazgo ha comenzado a suscitar un vivo interés. Las experiencias son todavía incipientes, pero el camino emprendido muestra la importancia de la tarea [7].

2. El padrinazgo comunitario

«La preparación al bautismo y la formación cristiana –afirma el RICA– es tarea que incumbe muy seriamente al pueblo de Dios, es decir, a la Iglesia, que transmite y alimenta la fe recibida de los Apóstoles. A través del ministerio de la Iglesia, los adultos son llamados al evangelio por el Espíritu Santo, y los niños son bautizados y educados en la fe de la Iglesia» [8]. El padrinazgo no sólo es tarea personal, sino función comunitaria eminentemente eclesial. Presupone una comunidad cristiana con una gran preocupación *apadrinante*. A la comunidad cristiana corresponde la educación de los catecúmenos a través del ejercicio de su maternidad espiritual en su triple función de despertar, acoger y sostener la fe de los candidatos [9].

[6] Cf. M. Dujarier, *Los padrinos*: «Concilium» 22 (1967) 228-233.

[7] Cf. Documents du Service National du Catéchuménat, *Le parrainage*, París 1964, y *Comment susciter un véritable parrainage*, París 1964; J. Dournes, *Le parrain, témoin de l'Eglise*: «La Vie Spirituelle» 515 (1965) 394-408.

[8] *Observaciones generales*, 7.

[9] Cf. F. Coudreau, *Le parrainage*: «Perspectives de Catholicité» 22 (1963) 117-125.

a) La comunidad cristiana catecumenal

Desde el momento en que los candidatos celebran la entrada en el catecumenado, pertenecen a la comunidad cristiana en su condición, claro está, de catecúmenos. La comunidad cristiana catecumenal es la comunidad de los convertidos a Cristo, admitidos en el catecumenado, servidos por los responsables y por la totalidad de la comunidad cristiana, bajo cuya ayuda se preparan progresivamente a la incorporación plena en el pueblo de Dios como fieles. Posee estos rasgos característicos:

- *Es comunidad eclesial*

«La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre, y han recibido la buena nueva de salvación para comunicarla a todos» (GS 1). Para su desarrollo son necesarios varios ministerios, entre los que destacan tres: el profético, el litúrgico y el caritativo (AG 15; CD 30; PC 15). «La comunidad local no debe atender solamente a sus fieles, sino que, imbuida también por el celo misionero, debe preparar a todos los hombres el camino hacia Cristo. Siente, con todo, una obligación especial para con los catecúmenos y neófitos, que hay que formar gradualmente en el conocimiento y práctica de la vida cristiana» (PO 6). La materniad espiritual de la Iglesia es ejercida por la comunidad cristiana mediante su acogida, ejemplos, vida caritativa y oración. «Los catecúmenos que, por la moción del Espíritu Santo, solicitan con voluntad expresa ser incorporados a la Iglesia, se unen a ella por este mismo deseo, y la madre Iglesia los abraza ya amorosa y solícitamente como a hijos» (LG 14).

También es necesaria la comunidad cristiana en la reiniciación de adultos convertidos, aunque bautizados de niños. El acento debe ponerse aquí en la reunión que acoge y en la palabra de Dios y del hermano que convocan y reinician. De este modo, el catecúmeno se inicia en la vida comunitaria cristiana.

- *Es comunidad germinativa*

La fe y la conversión del catecúmeno son todavía embrionarias, germinales, incoadas. Aun-

que globales, no son completas. Los catecúmenos no son miembros de la comunidad eucarística, que es la comunidad plena, pero están en camino. Deben participar con fe en la alegría, esperanza y generosidad de los fieles. El catecumenado desemboca en un estado superior. La comunidad ayuda al tránsito de los catecúmenos, desde la primera adhesión a Cristo hasta la vida plena sacramental. Como comunidad de tránsito, el catecumenado se refiere a la eucaristía, que es la plena comunidad de la alianza.

- *Es comunidad educadora*

Algunos miembros de la comunidad eucarística se comprometen con el catecumenado en un ministerio profético eminentemente catequístico y educativo. Su misión depende y deriva de la comunidad cristiana. Los padrinos representan, también con función educadora, a los catecúmenos. En el catecumenado no cabe el individualismo o una estructura escolar académica. Se trata de educación de la fe, de iniciación a la experiencia cristiana.

- *Es comunidad inculturada*

Los catecúmenos han de seguir siendo miembros de sus grupos humanos, familiares, culturales, laborales, sociales y políticos. Se reúnen con los cristianos y entre sí para poner en común la fe, la oración y la caridad cristiana, con una misma puesta en común de lo humano, sin lo cual sería imposible la reunión cristiana. El catecúmeno no debe desligarse de su mundo. «La Iglesia se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia» (GS 1).

b) Función apadrinante de la comunidad

La comunidad cristiana, de ordinario restringida, hace posible al catecúmeno su participación en la vida de la Iglesia. Es comunidad apadrinante en cuanto está formada por los cristianos más próximos a la vida de los catecúmenos. Esta comunidad es anterior ordinariamente al esfuerzo catecumenal, aunque a veces el mismo catecumenado la suscita y la promueve. En ella juegan un rol importante los miembros activos del padrinazgo. Los catecúmenos tienen necesidad del padrinazgo comunitario por varias razones:

- *La comunidad cristiana entera debe ayudar a quien desea formar parte de la misma*

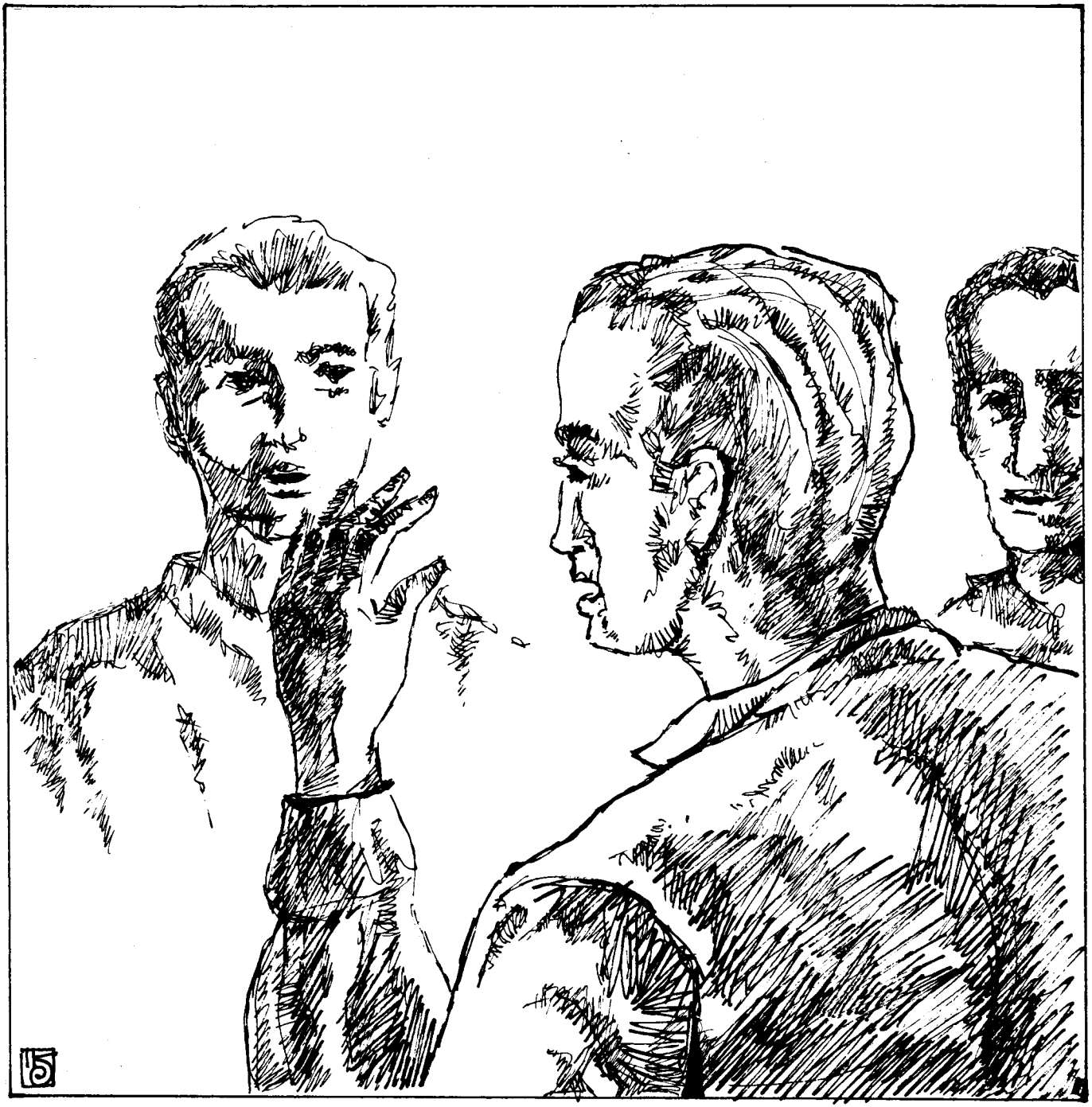
Toda comunidad cristiana ha de ser apadrinante. El catecúmeno no es un individuo aislado; necesita un testimonio y una ayuda comunitaria, ya que la fe se expresa en una vida cristiana *concreta*, lo que supone adquirir con otros una conciencia cristiana para transformar las costumbres, el comportamiento y los compromisos. También se expresa la fe en una vida *eclesial*. Esto exige situarse en la comunidad con convicciones y disposiciones para participar en la misma. Finalmente, la vida de fe se expresa en una vida cristiana *misionera*. Esto indica que la evangelización, atenta a los ambientes de la vida, no es facultativa ni para la Iglesia ni para sus miembros.

- *Todo miembro de la comunidad cristiana que camina hacia la madurez de fe y de conversión ejerce ya un padrinazgo*

El padrinazgo apenas existe en un cristianismo sociológico y en una pastoral de cristiandad; florece en una pastoral misionera. Hoy nos encontramos en un mundo eminentemente técnico y eficaz, que acepta personas u organismos cuando comprueba su rendimiento. El padrinazgo se revalorizará cuando el cristiano sea capaz de apadrinar en un sentido eclesial y misionero. Para que esto se realice, es necesaria la atención personal, puesto que cada hombre tiene unos problemas particulares. Cuando alguien tiene preocupaciones profundas, busca amigos y confidentes idóneos. También se requiere atender al sentido colectivo de un ambiente. El aspirante se encuentra sometido a la influencia de diversos factores procedentes de la familia, el trabajo, la política, la cultura, el círculo de amigos, etc. Sólo será efectivo el padrinazgo si se tienen en cuenta estos factores ambientales.

3. El padrinazgo personal

«Según costumbre antiquísima de la Iglesia –dice el RICA–, no se admite a un adulto al



bautismo sin un padrino, tomado de entre los miembros de la comunidad cristiana. Este padrino le habrá ayudado al menos en la última fase de preparación al sacramento y, después de bautizado, contribuirá a su perseverancia en la fe y en la vida cristiana» [10]. Padrinazgo es la función personal ejercida por la comunidad cristiana y por los fieles para realizar una triple función: *testimoniar* al candidato en su proceso de conversión, *garantizándole* su eventual ingreso en la comunidad y *ayudarle* en su crecimiento cristiano.

La dimensión comunitaria del padrinazgo no suprime la dimensión personal del mismo. El padrino concreto del catecúmeno, escogido a ser posible de entre los antiguos convertidos, camina con su ahijado y le ayuda a realizar personalmente su itinerario cristiano [11].

a) Justificación del padrino

- *Justificación eclesial*

En todo el proceso catecumenal, la Iglesia se compromete con una grave responsabilidad. En primer lugar, es el instrumento mediador de una regeneración que implica un presente y un futuro. No sólo deberán darse en el seno de cada una de sus comunidades las garantías para llevar a cabo la misión cristiana, sino que estarán garantizadas las cualidades de los candidatos al bautismo [12].

Por medio del bautismo, la Iglesia acoge en una comunidad a un nuevo miembro. Antes de ese momento, se habrá desarrollado entre el catecúmeno y la comunidad todo un proceso de relaciones afectivas, respetando la libertad de las personas con conciencia de responsabilidad eclesial. En este proceso, el padrino es un *delegado* que prepara unos esponsables cristianos hasta llegar a las nupcias pascuales afectivas y efectivas.

- *Justificación bautismal*

El bautismo es encuentro personal entre el Señor, que ofrece una alianza, y el creyente, que la acepta consciente y libremente. Para que se efectúe la adhesión personal a Cristo, el padrino ayudará al catecúmeno en la maduración de la fe. Pero también el bautismo es ingreso en el pueblo de Dios. El candidato deberá ser introducido en la comunidad con la ayuda del padrino. La entrada sacramental no se reduce a un momento fugaz, aunque imprescindible; es un proceso creciente y progresivo que necesita abundante ayuda. Finalmente, el bautismo orienta al cristiano hacia la eucaristía y la misión. Para despertar y acrecentar el compromiso del catecúmeno en el mundo, el padrino le descubrirá el sentido de la misión y del compromiso.

b) Funciones del padrino

- *El padrino es un «testigo» que compromete*

Antes de establecerse el catecumenado con una cierta estructura, los padrinos surgieron como misioneros en la obra de la evangelización. En realidad, el catecumenado se originó para facilitar la tarea de los padrinos, no para suprimirla. Nació, pues, de la evangelización.

En la primera etapa misionera de la pastoral cristiana, el testimonio de los creyentes es esencial. Mediante el testimonio cristiano bajo la acción del Espíritu, hay personas que llegan a la conversión después de un tiempo de búsqueda y de diálogo. Aquí surge la necesidad evidente de unos padrinos-testigos en íntimo contacto con los convertidos. El RICA expresa que «el padrino interviene, por lo menos, en los últimos ritos del catecumenado y en la misma celebración del bautismo, bien para dar testimonio de la fe del bautizado adulto, bien para profesar, juntamente con los padres, la fe de la Iglesia, en la cual es bautizado el niño» [13].

- *El padrino es un «responsable» que garantiza*

El padrinazgo de adultos de la Iglesia primitiva

[10] *Observaciones generales*, 8.

[11] El término *padrino* lo entiendo aquí en su doble sentido masculino y femenino, a saber, padrino/madrina.

[12] Cf. Service National du Catéchuménat, *Parrainage et vie chrétienne des adultes*, Fleurus, París 1969, especialmente 115-123.

[13] *Observaciones generales*, 9.

consistía en garantizar la autenticidad de los catecúmenos, tanto en la entrada en el catecumenado cuanto en el acceso al bautismo, ante la comunidad cristiana, frente a toda posibilidad de hipocresía o engaño. No olvidemos que, junto a la caridad fraterna y a la alegría, una nota distintiva de la comunidad cristiana fue, desde sus orígenes, la simplicidad de corazón. Sin un discernimiento adecuado de los candidatos y sin una consulta adecuada a todos los miembros de la comunidad, nadie puede ingresar en la misma.

El padrino, en el momento de ingreso al catecumenado y en el nuevo examen antes de la admisión al bautismo, es representación y signo de la Iglesia que exige y ayuda, que da y que acoge, que es fraternidad y es pueblo. Garantiza la *buena fe* y la rectitud de quien desea ser cristiano en el seno de una comunidad. Es pieza clave entre el candidato y la comunidad. Será consultado para que dé su opinión en los momentos cruciales. «Al candidato que pide ser admitido entre los catecúmenos –dice el RICA–, le avala el padrino de catecumenado, a saber, un varón o una mujer que le conozca, le ayude y sea testigo de sus costumbres, de su fe y de su voluntad» [14].

- *El padrino es un «guía» que inicia*

La función de los padrinos no se detiene en la presentación de sus ahijados a las puertas del catecumenado o del período cuaresmal. Durante los tres años del período catecumenal antiguo, los padrinos ayudaban a los catecúmenos en la iniciación vital cristiana. No sólo es la comunidad la que en esta etapa testimonia su fe, sino que, como representación de la misma, y delegado por ella, el padrino *oficial* manifiesta la solicitud eclesial por su ahijado en las condiciones del medio en que vive. «El padrino –afirma el *Ritual de la iniciación cristiana de adultos*–, elegido por el catecúmeno a causa de su buen ejemplo, de sus dotes y de la amistad, delegado por la comunidad cristiana local y aprobado por el sacerdote, acompaña al candidato en el día de la elección, en la celebración de los sacramentos y en la etapa de la *mistagogia*. A él le atañe mostrar familiarmente al catecúmeno el uso del evangelio en la vida propia y en el trato con la sociedad, ayudarle en las dudas y ansiedades, darle testimonio y velar por el incremento de su vida bautismal» [15].

Todo candidato al catecumenado y todo catecúmeno aspirante a los sacramentos de la iniciación cristiana necesitan ejemplo en la vida práctica, consejo en las convicciones y sostenimiento en la dificultades. El padrino guía a su ahijado en el descubrimiento del pueblo de Dios y de sus compromisos. Ejerce una verdadera paternidad espiritual que se deriva de la maternidad de la Iglesia. Le ayuda a dejarse engendrar de nuevo para que renazca a la vida sacramental. Le conduce además a la vida militante cristiana. Su función educadora no es *sobre* el ahijado, sino *con* el mismo. Debe haber una integración mutua [16].

[14] *Observaciones previas*, 42.

[15] *Observaciones previas*, 43.

[16] Cf. R. Lewinski, *Guide for Sponsors*, Liturgy Training Publications, Chicago 1980.

19

La conversión

El objetivo central de la evangelización y del catecumenado es la conversión [1]. El *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos* afirma que «de la evangelización, llevada a cabo con el auxilio de Dios, brotan la fe y la conversión inicial, con las que cada uno se siente arrancar del pecado e inclinado al misterio del amor divino. A esta evangelización se dedica íntegramente el tiempo del precatecumenado, para que madure la verdadera voluntad de seguir a Cristo y de pedir el bautismo» (n. 10). La conversión es «la realidad central, en cuya función debe orientarse toda la iniciación cristiana» [2]. Recordemos que el bautismo es el sacramento de la conversión y de la fe, es decir, de la vida cristiana.

1. Sentido neotestamentario de la conversión

El término neotestamentario *metanoia* equivale a conversión, que procede del verbo latino *convertere*, volverse [3]. La conversión es una vuelta. También se traduce por arrepentimiento, transformación de sentido, cambio de mentalidad, etc. La tradución más común ha sido por *penitencia*, que no expresa ni la transformación del ser ni los frutos de la conversión. Precisamente por haber traducido metanoia por penitencia y haber dado a este último concepto un sentido de sacrificio, se ha desviado con frecuencia el sentido de la conversión. Tampoco es la conversión mero arrepentimiento de los pecados o absolución de las faltas. Es propiamente transformación de la vida en su totalidad (cambio), adquisición de un nuevo sentido (orientación) y respuesta a Dios que interpela (llamada) [4]. «Para

[1] La conversión en relación con el catecumenado es estudiada en estos trabajos: F. Coudreau, *La démarche catéchuménale*: «Parole et Mission» 7 (1959) 497-512 y en *Problèmes de catéchuménat*: «Supplément à la Revue Catéchèse», abril de 1962, Centre National de l'Enseignement Religieux, París 1962, 125-136; O. Arnold, *La conversion à la foi*: «Vérité et Vie», Série XLVI (1959-1960), n. 369, CA, y el *Problèmes de catéchuménat*, op. cit., 39-56; Ph. Paliard, *La conversion et ses étapes dans le catéchuménat*: LMD 71 (1962) 94-130; G. Renaudin, *«La conversion à Jésus-Christ» et l'entrée sacramentelle dans l'Eglise visible*, Centre Jean Bart, París 1968 (Session de Peyruis de 1967); R. Duggan (ed.), *Conversion and Catechumenate*, Paulist Press, Nueva York 1984; L. J. Johnson (ed.), *Initiation and Conversion*, The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 1985; D. Gelpi, *Le catéchumène en cours de conversion*: «Lumen Vitae» 42 (1987/2) 159-171.

[2] A. Laurentin - M. Dujarier, *Catéchuménat. Données de l'histoire et perspectives nouvelles*. Centurion, París 1969, 115.

[3] Cf. J. Behm - E. Würthwein, *Metanoéo, metánoia*, en ThWNT IV, 972-1004, o en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VII, 1106-1195; A. Feuillet, *Metanoia*, en *Sacramentum Mundi*, IV, 578-589.

[4] Cf. F. Laubach - J. Goetzmann - L. Coenen, *Conversión, penitencia, arrepentimiento*, en *Diccionario Teológico del NT*, I, 331-338; J. Dupont, *Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres*: «Sciences Ecclésiastiques» 12 (1960) 137-173 y en *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Cerf, París 1967, 421-457; H. Fries, *Teología de la conversión*, en G. Girardi (ed.), *El ateísmo contemporáneo*, Cristiandad, Madrid, 1971, IV, 429-439.

Jesús –dice P. Hoffmann–, la palabra *metanoia* viene a ser una descripción precisa del ser-cristiano» [5].

A diferencia del sentido que posee el término *metanoia* en el griego exterior a la Biblia, que equivale sólo a cambio de juicio o sentimiento culpable de una mala acción realizada, en el lenguaje bíblico significa la transformación del hombre entero. Es cambio radical. Junto a las «penitencias cultuales» del AT, se encuentra la «conversión» predicada por los profetas, que no se queda en el mero acto externo ritual, sino que radica en el corazón, a saber, en las relaciones personales y sociales del hombre y del pueblo con Dios. En esta línea profética se encuadra el sentido de la conversión que proclama, como profeta, Juan Bautista. La predicación de Jesús, al anunciar la inminencia del reino que llega con la presencia de Dios en Jesús, exige una respuesta: la conversión.

En resumen, los rasgos principales de la conversión, a la luz del Nuevo Testamento, son:

a) La conversión es el objetivo del anuncio profético

La conversión es el núcleo central del ministerio de los profetas, de Juan Bautista y de Jesucristo. Las primeras palabras que pronuncia Jesús, según el evangelio de Marcos, son éstas: «Se ha cumplido el plazo, ya llega el reinado de Dios. Convertíos y creed en la buena noticia» (Mc 1, 15). Estas palabras, afirma R. Schulte, son «como la esencia de la vida cristiana en su formulación más breve y programática. Lo que en este texto se afirma coincide con lo que constituye el ser y el devenir cristiano como vida de fe» [6]. Conversión es, pues, según R. Schnackenburg, «la exigencia fundamental que todo lo abarca, con la que los hombres entran en la presencia de Dios y por la que son llamados a responder al evangelio de Jesucristo, al mensaje de salvación de Dios en su hora» [7].

b) La conversión es sinónimo de fe

Convertirse es lo mismo que creer en el evangelio, en Jesucristo o en el reino de Dios. Lo que los sinópticos llaman conversión, equivale a fe en Juan y en Pablo. «A la exigencia de conversión –afirma R. Schnackenburg– se une la fe en el mensaje de salvación. Esto es como una interpretación: la conversión que aquí se exige se realiza en la fe, y la fe es, ella misma, conversión» [8].

c) La conversión es retorno radical a Dios

Lo decisivo de la conversión cristiana es volverse *a* Dios (Pedro) y lo secundario es apartarse *del* pecado (Judas). Convertirse es reorientar con fe la vida hacia Dios, lo que equivale a hacerse niño ante Dios, revelado y aceptado como Padre. De ahí que la conversión no debe ser producto de la intimidación, del miedo o de la angustia, sino consecuencia de la fe y fruto del amor. Dios entrega su reino a los hombres, por medio de Jesús, para que los hombres se entreguen a Dios en Cristo por medio de la conversión. «La conversión –afirma K. Rahner– es la decisión fundamental por Dios mediante un uso religioso y moralmente bueno de la facultad de elección, así como el compromiso con él, que abarca la vida en su totalidad» [9].

d) La conversión es alejamiento del pecado

Al ser la conversión respuesta del creyente al reino de Dios que llega, exige el rechazo de todo lo que se opone al reino, que incluye apartarse del mal y del pecado, es decir, de la injusticia, mentira, dominación e idolatría. «Convertirse –afirma P.

---

[5] P. Hoffmann, *Conversión*, en *Conceptos Fundamentales de la Teología*, I, 242.

[6] R. Schulte, *La conversión (metanoia), inicio y forma de la vida cristiana*, en *Mysterium Salutis*, V, 109.

[7] R. Schnackenburg, *Predicación de penitencia en el Nuevo Testamento*, en Id., *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, vol. I. Verbo Divino, Estella 1970, 44.

[8] R. Schnackenburg, *Predicación de penitencia...*, op. cit., 56.

[9] K. Rahner, *Conversión*, en *Sacramentum Mundi*, I, 977.

Piva– significa salir del estado de perdición y romper completamente con el pecado» [10]. No obstante, la idea de *aversión* del pecado es secundaria por ser consecuencia de la actitud positiva de *adhesión* a Dios como Padre y a su reino de justicia. Precisamente el término pecado, en singular (cf. Jn 1, 29), designa un estado (o actitud) más que un acto, en el que se tiene por soberano a uno de los ídolos.

e) La conversión es reconocimiento de la presencia del reino

Convertirse es acoger la buena noticia del reino que llega y aceptar sus consecuencias. Para esto es necesario *ver* los signos del reino (con ojos de fe) y *oír* sus parábolas (con oídos religiosos). La conversión, según se desprende de los sinópticos, es la exigencia radical de entrada en el reino de Dios o respuesta a la oferta divina de salvación; se dirige a todos los hombres y a cada uno, ya que todos somos pecadores ante Dios; es obra de Dios que llama y del hombre que responde; es un hecho de conciencia personal y social.

2. Teología de la conversión

a) Convertirse es creer en el Dios de Jesús

Fundamentalmente, las razones de la increencia actual se basan en el rechazo de un Dios dueño y señor absoluto de los destinos humanos que impone soberanamente su voluntad e impide la libertad del hombre, reducido a ser un mero ejecutor de consignas o planes que proceden del exterior. Evidentemente, estas razones, por otra parte nada nuevas, descansan en una imagen falsificada de Dios. Hacer ver hoy, a base de convicciones y de testimonios, que Dios respeta profundamente la libertad y la creación, es condición indispensable del comienzo de una conversión cristiana o del proceso de maduración de la fe.

La recuperación de la imagen correcta de Dios comienza por el rescate de Jesús, hombre enteramente libre frente a los poderes y liberador histórico de pobres y oprimidos. Jesús actúa así por su fe en Dios, a quien anuncia y revela. Dicho de otro modo: Jesús es el rostro humano de Dios.

Jesús invoca a Dios como Padre y de este modo se reconoce hijo, no esclavo, para manifestar que a Dios se le debe amor, no temor o miedo. Entre nosotros ha prevalecido la imagen de un Dios terrible, dominante y vengativo, no la del Dios de Jesús, revelado en la práctica del mismo Jesús. De la recuperación del rostro liberador de Jesús hemos de pasar a la revisión profunda de la imagen de Dios, a través del dinamismo o energía que se identifica con el Espíritu. Sólo así es posible cristianamente creer en Dios.

b) Creer en el Dios de Jesús es aceptar las exigencias del reino

Jesús no nos da una doctrina sobre Dios, sencillamente porque no es filósofo ni teólogo. Es *profeta* y en cuanto tal se sitúa en la tradición de los profetas. Le preocupa el cambio del hombre y de la sociedad para que reine la justicia o se implante el reinado de Dios (Mc 1, 15). El Dios revelado por Jesús es el Dios del reino: bueno, misericordioso, único, distinto, cercano a los pobres y débiles necesitados de justicia. Este Dios se manifiesta especialmente por la acción de Dios.

La consecuencia es obvia: está cerca de Dios y de la conversión quien rompe con un pasado o un presente de injusticia y se dirige o vuelve a Dios o al reino de justicia. Lo importante no es definir las cualidades de Dios, sino mostrarlo implicado en el proceso transformador del hombre y de la sociedad. A Dios se le conoce o se cree en él cuando el hombre se convierte, cuando se compromete con la justicia, como se comprometió Jesús.

Convertirse no es simplemente renunciar, hacer sacrificios o mortificaciones. Ni tampoco es disponerse, mediante la confesión, a recibir la gracia

[10] P. Piva, *Conversión*, en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, 139.

sacramental. Ni tan siquiera equivale a creer en Dios desde lo más privado de la conciencia. La conversión no se da exclusivamente en el interior del corazón, sino que se enraiza, como la fe, esperanza y caridad, en el suelo más firme de la conciencia crítica, que es conciencia personal madura o adulta.

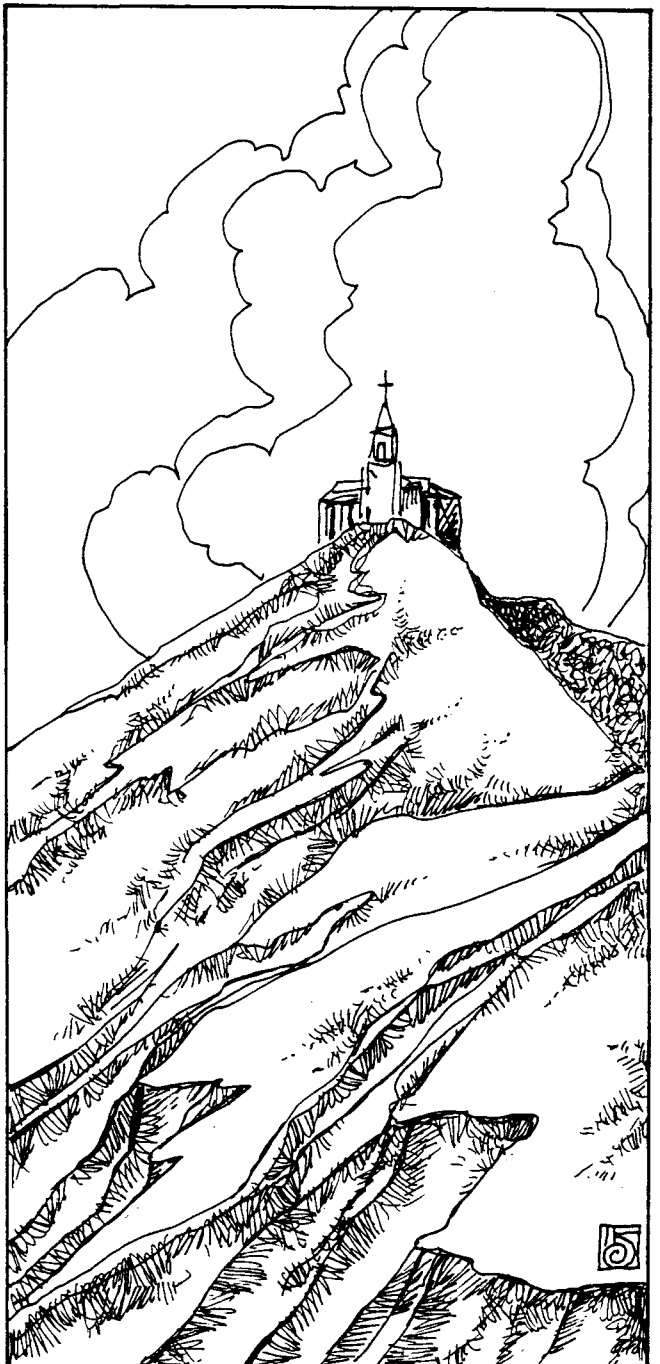
Por supuesto, nadie se convierte por imposición, sino por invitación y, en definitiva, por insinuación del Espíritu de Jesús. Esta invitación exige una respuesta que se traduce en el rechazo de los falsos ídolos esclavizadores (tendencias y acciones *diabólicas*), en el reconocimiento de la finitud y culpabilidad (deseos y apropiaciones *narcisistas* y *omnipotentes*) y en la aceptación del prójimo como hermano desvalido (manifestaciones y realizaciones de la *justicia social*).

c) *Las exigencias del reino son radicales y concretas*

La invitación a la conversión la formula Jesús en forma de alternativas: ahora o nunca, Dios o las riquezas, la fraternidad o la sangre familiar. La conversión que pide Jesús viene exigida por el reino, que es inminente, inaplazable. Consiste en un cambio del hombre en su ser más radical, lo que equivale a una transformación personal y social.

Naturalmente, Jesús invita a la conversión a todo el mundo. Dos notas se manifiestan en el convertido: el *desasimiento*, que consiste en relativizar el dinero o las riquezas poniéndolas al servicio común, y el *seguimiento*, que implica cooperar activamente en la llegada del reino, de acuerdo a la normatividad de Jesús.

En consecuencia, pueden y deben convertirse los pobres y los ricos. Los *pobres* (oprimidos, explotados, ignorantes, enfermos y marginados) porque *no son*. Poseen escasas esperanzas de futuro. Su conversión exige que tengan fe y esperanza en el reino que llega como tarea de todos y don para todos. Su situación no es última. No deben confiar en las riquezas (ser ricos a base de dar un vuelco a la sociedad), sino en la justicia (sin clases sociales injustas), para que todos seamos hermanos e hijos de un mismo Padre, el de Jesús.



Los *ricos* se convierten cuando se reconocen propietarios injustos de las riquezas y optan por una real y verdadera socialización. Sin praxis de servicio, no se implanta el reino. Los modos concretos de realizar el reino son políticos, en las manos responsables de los hombres y de la sociedad.

d) La conversión cristiana, que sólo se da con la fe, es un encuentro personal con Dios en Cristo por la llamada del Espíritu

Sin un encuentro personal, no hay conversión. Nadie se convierte en abstracto, sino a alguien, al Dios vivo y verdadero, al Dios de Jesucristo (Jn 17, 3; Hch 20, 21; 1 Tes 1, 9). Pero Cristo es la intervención decisiva de Dios en la historia. De ahí la importancia, en la conversión, de la historia de salvación, a la que puede llegarse por la historia personal. Es decir, hace falta una experiencia histórica. Esta experiencia presupone el reconocimiento de los *otros* como hermanos, lo que nos puede llevar a reconocer al *Otro*, quien no sólo es Jesús de Nazaret, sino el Cristo resucitado y viviente hoy, presente en la comunidad cristiana, en la que recibimos su palabra y su vida.

La originalidad de la conversión cristiana reside en confesar a Jesús como Señor (1 Cor 12, 3; Rom 10, 9) o como único Señor (1 Cor 8, 5-6). Los paganos de los tiempos apostólicos afirmaban: «César es Señor», e incluso algunos morían por el César. De ahí la afirmación cristiana, base de la primitiva confesión de fe: «Jesús es Señor». De ordinario, todas las personas tenemos un *señor*, bajo cuyo señorío nos movemos: el dinero, el poder, la comodidad, el propio yo, etc. En todos esos campos se dan soberanías más o menos conscientes o imperialistas. Al reconocer a Cristo como Señor, aparece en el hombre la realidad del pecado. De hecho, el pecado no es primordialmente de naturaleza moral, sino *religiosa*. Pueden darse vidas humanas realmente elevadas, pero indiferentes a lo religioso. El cristianismo no es una heroicidad, sino la aceptación de Cristo, aunque de hecho un buen cristiano puede manifestar un temple heroico, pero en la línea de *mártir*, como testigo.

3. Psicología de la conversión

La conversión, obra total de Dios y obra total del hombre, es un fenómeno complejo [11]. Desde un punto de vista general, es un cambio de los principios que rigen la síntesis o la dirección de nuestra vida. Uno puede convertirse a diferentes religiones o ideologías humanas. La conversión, por su relación con algo absoluto, es una especie de nuevo nacimiento, de orientación profunda y decidida de la vida. Mediante una experiencia fuerte, el convertido adquiere un *valor* que se apodera totalmente de sí mismo. Ahora bien, «la conversión religiosa, como toda experiencia interior –afirma A. Billete– ofrece la enorme dificultad de ser inaccesible a la observación empírica del profano» [12]. No obstante, hay un camino para estudiar el fenómeno de la conversión: analizar el relato que hace el convertido de su itinerario, motivaciones y situación [13].

Una conversión se conoce estudiando su historia, que, en definitiva, es una relación con los otros. Antes de conocer el *por qué* de una conversión, es necesario descubrir el *cómo*. No es sorprendente observar la variedad inmensa de conversiones. No obstante, podemos observar algunos trazos comunes.

Algunos psicólogos explican la conversión desde algunos aspectos observados y observables, pero que a veces no son completos: la sublimación, la presión social, la liberación de la angustia, el psiquismo inseguro, un fracaso, etc. Sin embargo, no basta con analizar y luego explicar, sino que se trata de comprender el contenido y la significación de lo que ocurre. Un mismo hecho humano se presta a darle significaciones diferentes.

---

[11] Es clásico el trabajo de Y. Congar, *La conversión*, en *Evangelización y catequesis*, Marova, Madrid 1968, 65-82.

[12] A. Billete, *Regard du psychologue sur le phénomène de la conversion*: «Réponses Chrétiennes», diciembre de 1967/4, 36.

[13] Cf. J.-Cl. Dhôtel, *La conversión al evangelio*, Marova, Madrid 1980, cap. I; H. Carrier, *La conversión de los no creyentes*, en G. Girardi (ed.), *El ateísmo contemporáneo*, Cristiandad, Madrid 1971, IV, 409-428.

a) La conversión es una decisión personal

En toda decisión seria, profunda e importante que se da en el hombre resalta la *toma de conciencia*, que equivale, por una parte, a un *distanciamiento* de la realidad que se vive y se considera insatisfactoria; por otra, a una *aproximación* a favor de algo futuro que es entrevisto como cosa que merece la pena. La conversión equivale a estar decidido.

Esta decisión ha de ser razonable, no alocada; objetiva, no caprichosa; practicable, no imposible; profunda, no superficial, y positiva, no negativa. De ninguna manera es una huida, sino una vuelta, un retorno a lo medular.

Toda decisión, por supuesto, tiene unos límites razonables, con objeto de que no sea *fanática* en las ideas (¡cuidado con los dogmatismos!) o *esclavizadora* (¡cuidado con los voluntarismos!).

El convertido siente que algo importante ha tenido lugar, ha acontecido. Lo más importante del acontecimiento es la percepción de su significado como algo nuevo: alguien ha entrado en su vida. De ordinario, el convertido atribuye su conversión a una intervención divina, a una llamada, más que a una decisión propia. Entonces nace el proyecto de vida, que es un acceso a una situación real desde una situación inconsciente. Por supuesto, lo más importante no reside en el suceso, que puede ser sencillo, sino en el sujeto que lo percibe. El acontecimiento es un catalizador que ayuda a una toma de conciencia, a un reconocimiento.

Si la vida de una persona, ya proyectada, no es influida por ningún acontecimiento que conmueva profundamente, ni tiene capacidad para que entre en ella alguien importante, la conversión es prácticamente imposible. Por eso hay muchos, dentro y fuera de la Iglesia, incapaces de vivir una verdadera conversión. Son los que oyen sin escuchar, incluido a Dios con su palabra, ya que pretenden acomodar estas escuchas al proyecto de vida burgués establecido. No pueden ser interpelados ni conmovidos.

b) La conversión es un cambio de vida

La conversión no es un mero cambio intelectual, de opinión o de juicio, sino algo que afecta al *hombre entero* (es un nuevo nacimiento), a la dirección o *sentido de la vida* (a los principios o imperativos que la rigen) y a unos *determinados valores* que se escogen libremente con todas sus consecuencias. El convertido desea inmediatamente poner en práctica el proyecto de cambiar de vida, de ajustarla al evangelio, de pertenecer a una comunidad cristiana. Así nace progresivamente un nuevo estado de vida.

El cambio puede ser *repentino*, en el sentido de que pronto se revelan pulsiones y emociones exigentes que estaban latentes, a las que uno se resistía a pesar de que intentaban emerger. También puede ser *gradual*, sin saltos espectaculares, pero en la línea creciente de aceptar algo firme paso a paso.

Para que el cambio sea *real*, es necesario que la conversión se verifique, que dé frutos, tanto en el plano personal (identificación o madurez), como en el social (desalienación o liberación). En definitiva, la conversión es *compromiso*.

c) La conversión es un proceso histórico

En primer lugar, la conversión es un proceso de *madurez*, que consiste en superar entusiasmos engañosos, aceptar la realidad como es, producir ámbitos de libertad y lograr una mayor socialización.

Pero, al mismo tiempo, la conversión es un proceso de *fragilidad*. Nunca se da una conversión de una vez para siempre. Tiene alternativas, subidas o bajadas, avances y retrocesos, ya que en la vida no hay progreso sin regresión, cambio sin conflictos, ni descubrimiento sin crisis. El convertido ha de asumir la triple experiencia del fracaso, del error y de la falta.

Asimismo, la conversión es provocada o ayudada por un *acontecimiento* o situación especial. Las decisiones básicas se toman en situaciones de especial gravedad. Con frecuencia interviene algún acontecimiento que se percibe como algo nuevo.

d) Los motivos de conversión son variados

En la conversión se dan motivaciones extremadamente variadas. Algunos motivos de conversión son *falsos*, como la obtención de prebendas o pertenecer a un grupo cristiano por razones de prestigio o de poder. Hay motivos *equivocados*, como es el aparentar, encontrarse seguros, ser «como todo el mundo» o pretender ser aceptados o aprobados. También se dan motivos *incompletos* o insuficientes: hay quienes se convierten a un Dios protector, utilitario, que premia y castiga, aquí y ahora. Algunos se sitúan en un plano espiritualista y providencialista, huyendo de la responsabilidad propia, al convertirse a un Dios no encarnado. Otros buscan un Dios consolador o del sentimiento, propio de ciertos artistas. No faltan quienes se convierten a un Dios terrible que acusa, castiga y da miedo, ante el cual se tiembla. Finalmente, existen convertidos burgueses que necesitan el Dios de la seguridad personal.

Con frecuencia, las motivaciones son *mixtas*: se mezclan las búsquedas de seguridad con los deseos de autenticidad cristiana: amor a la verdad, aspiración de libertad, atractivo de santidad. También puede decirse que las motivaciones se dan en diferentes campos: psicológico, afectivo e intelectual [14]. Antes de la conversión pueden advertirse algunas «preparaciones», tanto positivas (apertura a ciertos valores), como negativas (superación de actitudes de retroceso).

e) El convertido se adhiere a un grupo

El convertido descubre y se adhiere a unos nuevos valores, compartidos por un grupo o comunidad. El itinerario puede ser de dos maneras: descubrir los valores que le llevarán a un grupo, o descubrir un grupo que le llevará a aceptar unos valores. El primer camino es más difícil y arriesgado que el segundo; de ordinario también es más excepcional.

La conversión cristiana se desarrolla en relación a una comunidad cristiana, ya que la fe es vivida a partir del grupo, en el grupo, por el grupo e incluso para el grupo. Es decisivo para el convertido encontrar una pequeña comunidad con un gran *sentido de pertenencia, adhesión y cohesión entre* todos sus miembros. No olvidemos que pertenece a una comunidad quien se identifica con la misma o quien participa en ella plenamente [15].

4. Pastoral de la conversión

a) La conversión cristiana es un don de Dios que respeta la libertad humana

Nadie se convierte por un esfuerzo, aunque ordinariamente la conversión lo incluye. El convertido tiene experiencia de que le ha advenido algo gratuito: la gracia. No olvidemos que la gracia hace efectiva la libertad. El convertido se siente liberado o en proceso de liberación.

La conversión es un don de Dios. El tiene la iniciativa del encuentro. Por la fuerza de su Espíritu nos da la fe (1 Cor 12, 3) y nos atrae a su hijo (Jn 6, 44). Es, pues, la conversión obra del Espíritu Santo en profunda acción teándrica con el espíritu más noble del hombre, el cual, a su vez, es reconocido como don de Dios en la creación. En realidad, ambos espíritus actúan juntos, en simbiosis *hipostática*, ya que todo procede del Padre. Pero Dios no fuerza a nadie: toda persona puede aceptarlo o rechazarlo.

La conversión puede parecer, sin duda, como una humillación. En realidad lo es; es un sometimiento a Cristo, una renuncia a la propia libertad. Aquí reside la paradoja cristiana esencialmente pascual, según la cual para vivir hay que morir, ya

[14] Para estudiar las motivaciones de la conversión, cf. G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Aubier, París 1949; P. Aubin, *Le problème de la «conversion». Etude sur un terme commun à l'hellenisme et au christianisme des trois premiers siècles*, París 1963.

[15] Cf. mi trabajo *Pertenencia a la Iglesia y catecumenado*: «Phase» 11 (1971) 349-360.

que servir es reinar, dar es mejor que recibir y humillarse es ser exaltado. Convertirse es pasar de la servidumbre al servicio.

No obstante, la conversión no destruye a la persona, sino que la hace más plena. Jesucristo no vino a destruir, sino a completar (Mt 5, 17). Con la conversión son saciadas las aspiraciones profundas del hombre en la perspectiva de la esperanza. La única renuncia es la del pecado, que es ausencia deliberada y consciente de la caridad.

b) *La conversión tiene, de ordinario, efectos y manifestaciones*

Cuando los ídolos se derrumban, es lógico que la conversión modifique la existencia, no en la línea de la *costosidad* («lo que cuesta vale» no es rigurosamente cristiano), sino en la línea de la justicia como oposición al pecado. Sin embargo, la conversión no supone una santidad sin desmayos; es compatible en actos (no en actitudes deliberadas y conscientes) con el pecado.

En muchos casos, la conversión cristiana precede al cambio de costumbres; casi nunca sucede al revés. No obstante, hay ciertos signos que manifiestan la conversión. E. Marcus señala dos: la aceptación de las normas y de la caridad de Cristo, y la aceptación de Jesucristo como fuente actual de caridad [16]. Una persona vive su conversión cuando manifiesta en su vida que es posible amar, que el amor es un absoluto representado por Jesucristo y que la caridad es esperanza de resurrección a pesar de los gérmenes de odio que encontramos en el mundo. Lo específico de la conversión y del cristianismo no consiste en manifestar una heroicidad superior, sino en profesar que Jesucristo es la *fuente* de la caridad.

c) *La conversión revela a la Iglesia cuál es su misión y le permite realizarla*

La Iglesia debe estar al servicio de la conversión de los hombres en Jesucristo. Esto le exige descubrir con certeza a Jesucristo y tomar conciencia de ser solidaria con el mundo, sobre todo de los alejados en la fe y en la conversión. Está al servicio de un mundo llamado a ser cuerpo de Cristo si se sitúa en su misión de verdad y de veracidad. Debe salir de sí misma para acoger la luz de Cristo y del mundo. Fundamentalmente, la conversión es una tarea primacial cristiana y de los cristianos. Para eso es necesario que haya testigos de conversión y que se proponga a los hombres el contenido de la misma conversión: Cristo, adorador del Padre y divinizador del hombre, es fuente del amor fraternal.

La misión, según el *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia*, comienza con el testimonio cristiano, es decir, con el ejemplo de la vida, el diálogo y la presencia de la caridad (AG 11-12). La Iglesia debe insertarse en los grupos humanos «con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a ciertas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió» (AG 10). Para realizar esta tarea evangelizadora o precatecumenal deben los cristianos unirse a los hombres «con el aprecio y la caridad», reconocerse «miembros del grupo humano entre los que viven», tomar parte «en la vida cultural y social», intervenir «en diversas relaciones y negocios de la vida humana», descubrir «las semillas de la Palabra» que ahí se contienen, atender «a la profunda transformación que se realiza entre las gentes» y hacer que los hombres despierten «a un deseo más vehemente de la verdad y de la caridad revelada por Dios» (AG 11).

En definitiva, los cristianos «deben conocer a los hombres entre los que viven y conversar con ellos para advertir, en diálogo sincero y paciente, las riquezas que Dios, generoso, ha distribuido a las gentes, y al mismo tiempo han de esforzarse en examinar estas riquezas con la luz evangélica, liberarlas y reducirlas al dominio de Dios Salvador» (AG 11).

[16] E. Marcus, *Remarques du théologien*: «Réflexion-Catéchuménat» 6 (1968) 10-11.

d) Los convertidos son un signo y testimonio para la Iglesia y para el mundo

La Iglesia se adultera y corrompe sin convertidos y sin conversión continua en sus miembros. Una de las mayores dificultades de la conversión reside hoy, precisamente, en el rostro de la Iglesia, a veces superficialmente conocida y duramente criticada, ya que no aparece como la Iglesia del pueblo o de los «pobres de Yahvé», sino la Iglesia del poder, de la vanidad o de ciertos privilegios.

De la Iglesia dan testimonio, en primer lugar, los *santos* en la línea bíblica de los justos. La santidad como justicia no es privilegio de los sacerdotes o consagrados; es un don del pueblo de Dios. En segundo lugar, son testimonio de la Iglesia los *convertidos*, es decir, los que aceptan realmente el proceso evangélico de la conversión [17].

[17] Cf. R. Girault, *Los convertidos del ateísmo*, en G. Girardi (ed.), *El ateísmo contemporáneo*, Cristiandad, Madrid 1971, IV, 381-408.

20

Catequesis catecumenal

1. Qué es la catequesis catecumenal

a) Origen y primeros rasgos

La catequesis es el elemento central del catecumenado; en su sentido primero y pleno, la catequesis es catecumenal. Ya dije que los dos términos *catequesis* y *catecumenado* provienen de una misma raíz neotestamentaria, a saber, del verbo *catequizar* (*katejein*), que equivale a instruir a alguien en los hechos de la vida de Jesús (Hch 18, 25) o en el contenido de la fe (1 Cor 14, 19; Gál 6, 6) antes del bautismo. De acuerdo con muchos exégetas, la *catequesis* –sustantivo derivado posteriormente del verbo *catequizar*– puede entenderse en el NT como instrucción bautismal que se imparte a los catecúmenos.

Cuatro notas definen la acción catequética neotestamentaria: 1) es transmisión viva de la revelación cristiana; 2) dirigida a adultos convertidos; 3) que se preparan al bautismo; 4) en relación con una comunidad constituida por creyentes bautizados. Esta actividad pastoral se diferencia del anuncio cristiano o *kerigma* hecho por primera vez a no creyentes. Catequizar es «instruir a viva voz» o «hacer resonar» el mensaje ya predicado y eventualmente aceptado. Al menos en el NT se diferencia una primera actividad pastoral caracterizada por los verbos pregonar, proclamar, anunciar, predicar, evangelizar, testimoniar, etc., de una segunda tarea definida por las expresiones instruir, enseñar, informar, etc. [1]. Hoy se afirma que a la catequesis le precede la evangelización, aunque la diferencia entre ambas acciones es difícil de precisar, ya que a menudo se habla de una catequesis evangelizadora o misionera [2].

Lo cierto es que la catequesis fue en el catecumenado primitivo un elemento fundamental [3]. De hecho, la enseñanza cristiana primitiva fue catequesis, y, en concreto, catequesis bautismal [4]. En primer lugar, equivalía a la exposición inicial y completa del misterio cristiano, como puede comprobarse en la composición de los símbolos de fe

---

[1] Cf. en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1980-1984, los conceptos *enseñanza* (vol II) y *mensaje* (vol. III).

[2] Cf. *La catequesis de la comunidad*, n. 48-50; G. Sáenz de Ugarte, *Catequesis evangelizadora de adultos*, Buenos Aires 1972; J. A. Vela, *Catequesis evangelizadora*, Indo-American Press Service, Bogotá 1976; A. Cañizares, *La catequesis misionera, una exigencia de la evangelización en España, hoy*, en *Evangelización y hombre de hoy. Congreso*, Edice, Madrid 1986, 261-266; Secretariados de Catequesis del Sur de España, *Seminario sobre la catequesis misionera*: «Actualidad Catequética» 133 (1987) 433-455; M. Montero, *La catequesis en una pastoral misionera*, PPC, Madrid 1988.

[3] Cf. J. Daniélou y R. du Charlat, *La catequesis en los primeros siglos*, Studium, Madrid 1975.

[4] Cf. A. Turck, *Sur l'usage contemporain du terme «catéchèse»*, en *Evangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles*, Cerf, Paris 1972, 154-158.

que las Iglesias locales utilizaban como programas básicos de sus instrucciones catecumenales [5]. En segundo lugar, la catequesis catecumenal estaba en relación con el bautismo; era iniciación integral al contenido de la fe o a la existencia cristiana. «La catequesis –afirma el *Mensaje del Sínodo de 1977*– tiene su origen en la confesión de fe y conduce a la confesión de fe» (n. 8). Finalmente, se entendía de un modo triple, como catequesis dogmática, moral y ritual, en correspondencia a la preparación doctrinal, espiritual y litúrgica de los catecúmenos. En el catecumenado antiguo se distinguía la catequesis *bautismal*, llevada a cabo antes del bautismo, de la catequesis *mistagógica*, recibida por los neófitos después del bautismo. «De la instrucción religiosa a la catequesis –afirma P.-A. Liégé– hay la percepción de la originalidad de una transmisión de la palabra de Dios y de los problemas del conocimiento religioso. De la catequesis al catecumenado hay la percepción de la realidad total de la iniciación cristiana y del medio eclesial como cuadro de la catequesis» [6].

b) *Decadencia y renovación de la catequesis catecumenal*

Con la decadencia del catecumenado en el s. V, consecuencia de la disminución apreciable del bautismo de adultos y aumento considerable del bautismo de niños, desaparece prácticamente la catequesis catecumenal. La catequesis no es ya iniciación de adultos antes del bautismo, sino *instrucción* de niños después de ser bautizados. En las escuelas monásticas, episcopales y parroquiales de la Edad Media, la preocupación educativa se centra en los niños y adolescentes. Y aunque surgen las primeras universidades en los s. XII y XIII, el pueblo cristiano recibe una formación precaria sólo a través de la predicación. Así transcurre la Edad Media hasta la renovación catequética del s. XVI, originada por el impulso de la Reforma y las decisiones del concilio de Trento. El tridentino determinó que los párrocos impartiesen instrucción catequética a los adultos en las misas de los domingos, con la ayuda del *Catecismo romano* de san Pío V publicado en 1566 [7]. Para entonces ya se habían publicado infinidad de catecismos como instrumentos para remediar la ignorancia religiosa y la multiplicación de prácticas supersticiosas. Aparece una catequesis de adultos que no es precisamente catecumenal. Solamente en las tierras nuevas descubiertas se da una catequesis de adultos para catecúmenos que se van bautizar. En los países de cristiandad intentan renovar la formación del pueblo las misiones populares, que se extienden desde el s. XVII. Prácticamente es la predicación, ordinaria o extraordinaria, el medio de educación religiosa de los adultos hasta el s. XX. Lo que más preocupaba entonces era la catequesis de niños y su escolarización, que van inseparablemente unidas.

La renovación moderna de la catequesis de adultos, permanente o de iniciación, se produce después de la segunda guerra mundial. De una parte, reaparece la catequesis de iniciación en relación a las exigencias de los adultos del catecumenado, recién renovado. De otra, se advierte la necesidad de una formación cristiana de los fieles adultos; esto será tarea de los círculos de estudio de A. C., grupos bíblicos, institutos de formación teológica para religiosas y laicos, escuelas de catequistas, centros de cultura religiosa, cursillos, conferencias y seminarios sobre la fe, etc. La demanda se hace urgente a causa de un nuevo cuadro cultural instaurado en la sociedad autónoma y secular. Se necesitan laicos adultos formados en la fe. La antigua instrucción religiosa basada en el catecismo y realizada en la edad infantil con unos esquemas conservadores (hoy preconciliares) se torna insuficiente. Además, no basta una catequesis *para* adultos; se necesita una catequesis *adulta* que

[5] Cf. el número especial *Historia y teología del símbolo de la fe*: «Phase» 73 (1973).

[6] P.-A. Liégé, *Le catéchuménat dans l'édification de l'Eglise*: «Parole et Mission» 1 (1958) 32.

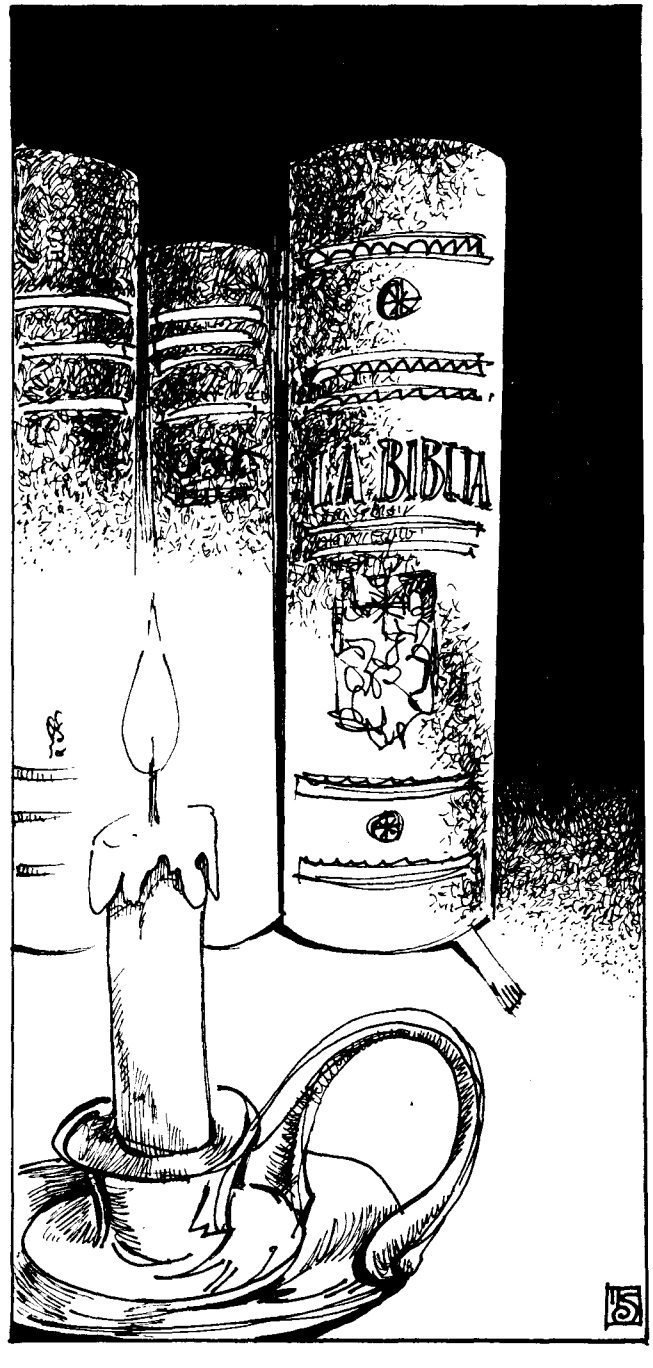
[7] Cf. P. Rodríguez y R. Lanzetti, *El catecismo romano: fuentes e historia del texto y de la redacción*, Eunsa, Pamplona 1982; id., *El manuscrito original del catecismo romano*, Eunsa, Pamplona 1985.

tenga en cuenta las exigencias culturales del hombre de hoy [8].

Un ejemplo significativo de esta nueva catequesis fue el *Catecismo holandés*. Poco antes del Vaticano II había comenzado el Instituto Catequético de Nimega la redacción de un catecismo de adultos. Los obispos holandeses aprobaron en 1962 un primer proyecto, que definitivamente salió a la luz pública en 1966 [9]. Es catecismo para adultos creyentes, insertos en el mundo moderno, que desean actualizar su fe. Nuevos ejemplos de catecismos de adultos son los publicados por la Comisión Episcopal Italiana para la Doctrina de la Fe en 1981 [10] y por la Conferencia Episcopal Alemana en 1985 [11].

c) *Catequesis catecumenal y catequesis de adultos*

«La catequesis –afirmaba Ch. Paliard en 1966– no ha sido el punto sobre el que más se ha reflexionado dentro de la acción catecumenal. En la bibliografía sobre el catecumenado, la catequesis aparece como el *pariente pobre*» [12]. Por otra parte, tampoco se ha desarrollado demasiado la catequesis de adultos si se la compara con la destinada a los niños o adolescentes. «No es excesivo afirmar –dice el documento *La catequesis de la comunidad*– que la existencia de auténticas catequesis de adultos es todavía una gran laguna en la pastoral de la Iglesia en España» (n. 38). La catequesis de adultos se halla todavía en sus comienzos, aunque son prometedo-



[8] Cf. R. Viola y otros, *Catequesis de adultos. Ensayo de metodología*, Búsqueda, Buenos Aires 1970; *Fe adulta y adultos*, Marova, Madrid 1971; J. Ruiz, *Catequesis de adultos*, Marova, Madrid 1975; R. Llanes Tovar, *La catequesis de adultos en la actualidad*, México 1984.

[9] La traducción española se titula *Nuevo Catecismo para adultos. Versión íntegra del Catecismo Holandés*, Herder, Barcelona 1969.

[10] Cf. Comisión Episcopal Italiana para la Doctrina de la fe, la Catequesis y la Cultura, *Catecismo de adultos. Señor, ¿a quién iremos?*, Marova, Madrid 1982.

[11] Conferencia Episcopal Alemana, *Catecismo Católico para Adultos. La fe de la Iglesia*, Ed. Católica, Madrid 1988.

[12] Ch. Paliard, *La catequesis en el catecumenado*: «Concilium» 22 (1967) 222-227.

res. Con frecuencia se afirma que las comunidades parroquiales no poseen una fe madura; se encuentran en un estado religioso infantil, por lo que es necesario situar la comunidad cristiana en régimen de catecumenado o de catequesis de adultos. Evidentemente, no toda catequesis de adultos es catequesis directa de iniciación, aunque siempre lo es de un modo remoto. Por ejemplo, hay catequesis de adultos *presacramental* con los padres del niño que desean bautizar o con los novios que se quieren casar por la Iglesia; catequesis de *formación* de quienes desean un mayor nivel educativo de su vida cristiana, bien para una mejor apropiación personal de la fe, bien para llevar a cabo una responsabilidad ministerial; catequesis *comunitaria* para transformar un conjunto abigarrado de fieles en una comunidad madura de fe; catequesis *compromisual* con la finalidad de tomar conciencia refleja de la acción de los cristianos en el mundo, etc.

La catequesis de adultos ha sido valorada significativamente en el *Directorio general de pastoral catequética* de 1971, cuando se afirma que dicha catequesis, «al ir dirigida a hombres capaces de una adhesión plenamente responsable, debe ser considerada como la forma principal de catequesis, a la que todas las demás, siempre ciertamente necesarias, de alguna manera se ordenan» (n. 20). Otro tanto dice la exhortación de Juan Pablo II, *Catechesi tradendae*: la catequesis de adultos «es la forma principal de la catequesis, porque está dirigida a las personas que tienen mayores responsabilidades y la capacidad de vivir el mensaje cristiano bajo su forma plenamente desarrollada» (n. 43). Sin la participación de los adultos, dice el mismo texto, bien sea como «destinatarios o promotores», la comunidad cristiana no puede tener una adecuada catequesis. El documento episcopal español *La catequesis de la comunidad* afirma que, «en nuestras circunstancias, la catequesis de adultos constituye una necesidad de primer orden» (n. 37); tiene «carácter paradigmático» (n. 237).

Por otra parte, la catequesis de adultos posee necesariamente una inspiración catecumenal, es decir, viene a ser en el fondo catequesis permanente de iniciación [13]. El Sínodo de 1977 recomendó en su mensaje «que el proceso de catequización tenga una inspiración catecumenal» (n. 30). Recordemos que los bautizados somos de algún modo catecúmenos toda la vida. No sólo necesitamos un reciclaje continuo a través de la liturgia dominical, sino que volvemos a ser reiniciados en cada cuaresma. «El modelo de toda catequesis –dice el *Mensaje del Sínodo de 1977*– es el catecumenado bautismal, formación específica que conduce al adulto convertido a la profesión de su fe bautismal en la noche pascual» (n. 8). En el documento episcopal *La catequesis de la comunidad* se distinguen dos «modalidades» de catequesis de adultos que responden a dos necesidades: 1) la «fundamentación básica» de la fe dirigida a los adultos que, «estando bautizados, carecen, sin embargo, de la debida iniciación cristiana» (DCG 19) y su situación es cuasi-catecumenal; y 2) la «consolidación» de esos fundamentos, dirigida a adultos cristianos que «necesitan afianzar la adhesión, el conocimiento o el compromiso de la fe» (CC 240).

El Vaticano II afirmó que la «institución catequética» [14] o la catequesis tiene como fin hacer «que la fe, iluminada por la doctrina, se torne viva, explícita y activa», para lo cual es necesario que «se fundamente en la Sagrada Escritura, en la tradición, liturgia, magisterio y vida de la Iglesia» (CD 14). La catequesis catecumenal «no es una mera exposición de dogmas o de preceptos, sino formación y noviciado convenientemente prolongado de la vida cristiana, en la que los discípulos se unen con Cristo, su Maestro» (AG 14). El candidato, que ya tiene una fe inicial en Cristo, debe ser preparado para los sacramentos de la iniciación. Ha de descubrir el sentido de los hechos vitales humanos con mirada evangélica y ha de conocer en grandes líneas la historia de salvación o misterio de Cristo.

Al mismo tiempo, es la catequesis catecumenal iniciación «en el misterio de salvación» o en «la

[13] Cf. Secretariado Diocesano de Catequesis de La Laguna (Tenerife), *Catequesis de adultos de inspiración catecumenal*: «Actualidad Catequética» 133 (1987) 345-360.

[14] En la versión publicada por la BAC en 1965 hay un error, al traducir «institutio catechetica» por «instrucción catequética», cuando lo correcto es decir «institución». El concilio pide a lo obispos, entre otras cosas, que «instituyan» el catecumenado, no simplemente que «instruyan» a los catecúmenos.

vida de la fe», en «los ritos sagrados» o celebraciones y «en la práctica de las costumbres evangélicas» o en la vida «de caridad del pueblo de Dios» (AG 14). El RICA habla de una «catequesis apropiada» gradual, íntegra, nocional y experiencial [15]. Al inscribirse en el catecumenado, el candidato ya está convertido a una vida evangélica que desea conocer en toda su extensión y profundidad; ha aceptado la llamada de Dios, ha dado una respuesta y se ha comprometido. Es necesario que se haga realmente discípulo de Cristo, que se impregne de la mentalidad del Maestro en concepciones de vida y en sentimientos personales. De ahí que el catecumenado, además de ser una etapa de formación de la vida cristiana o vida de fe, es también un período de formación moral cristiana. La catequesis de iniciación es individual y colectiva, atañe a todos los aspectos de la persona en su ser individual y social; es global respecto de su centro, constituido por el mensaje cristiano radical, que es el evangelio y Jesucristo, pero al mismo tiempo es completa, ya que debe abarcar la totalidad de la vida y de la fe. El catequista, debidamente preparado para este menester, ha de ayudar al catecúmeno a descubrir la buena nueva en su propia vida. El destinatario de la catequesis catecumenal es cualquier persona, joven o adulta, hombre o mujer, que intenta reinterpretar la vida entera y dar sentido a su existencia a partir del acontecimiento de Jesucristo, mediante el texto evangélico como referencia primera y básica. El lugar de conocimiento y de experiencia, por su sentido sacramental o simbólico, es la comunidad.

En resumen, la catequesis del catecumenado puede entenderse como catequesis de iniciación de adultos (y de jóvenes) que arranca de la vida humana, está iluminada por la palabra de Dios, se desarrolla experiencialmente en un contexto comunitario, tiene en cuenta la realidad social y desemboca en compromisos vitales a escala personal o de grupo. Según el *Mensaje del Sínodo de los Obispos de 1977*, catequesis es «la educación ordenada y progresiva de la fe y que está ligada al permanente proceso de maduración de la misma fe» (n. 1). Lo específico de la catequesis de iniciación, a diferencia de la de adultos, es su relación con la conversión, su finalidad de transmitir las primeras palabras de fe y su vinculación con una comunidad cristiana [16].

2. Criterios de la catequesis catecumenal

a) Es catequesis que toma en serio la vida adulta

Adulto es el hombre (varón o hembra) desarrollado, cuya personalidad ha cristalizado con unos rasgos propios. Fundamentalmente es un productor, tanto en el ámbito profesional como en el familiar. Conoce los contornos y las durezas de la vida, ha experimentado fracasos, tiene memoria de la vida, se ha hecho realista, trata de comprender, posee responsabilidades propias, se conoce suficientemente a sí mismo a través del conocimiento de otros, relativiza los extremismos, es capaz de un mundo interior espiritual, se reconoce insatisfecho en su raíz y vive con preocupación los sobresaltos de la vida [17].

La catequesis de adultos exige se tengan en cuenta dos criterios básicos derivados de la naturaleza de los adultos: 1) son personas que han acumulado una determinada experiencia, y 2) son personas en proceso de crecimiento o en continuo devenir. Esto entraña un gran respeto hacia ellos. No olvidemos que es difícil siempre el encuentro con el otro, el cual, por el fenómeno humano de la alteridad, tiene capacidad de alterarme, a saber, de producir él en mí, y yo en él, una serie de reacciones personales. De ahí nace la actitud de prudencia y de tacto para comprender, penetrar y dialogar con los adultos, al mismo tiempo que se mantiene con ellos un cierto respeto.

En la catequesis de adultos se deberá evitar toda pretensión moralizante transmitida mediante con-

[15] *Observaciones previas*, n. 19.

[16] Cf. *La catéchèse au catéchuménat*: «Croissance de l'Eglise» 54 (1980) I-VII.

[17] Cf. P.-A. Liégé, *Madurez en Cristo*, Paulinas, Santiago de Chile, 1968, 3 ed.

sejos, consignas o juicios, ya que de este modo nos introducimos injustamente en la libertad del otro. Tampoco se debe caer en la tentación de trivializar los problemas del otro como si fuesen comunes a todos. No obstante, el adulto exige siempre, aunque no lo declare, franqueza y autenticidad. El catequista de adultos deberá presentarse como es, en el plano humano y en el de la fe. En segundo lugar, el encuentro con adultos en una catequesis cristiana exige que se realice en la inteligencia que nos da la fe. Por supuesto, el adulto necesita que se respete su libertad; tal es la norma histórica cumplida por Dios en Jesucristo, quien respeta absolutamente la libertad humana. Dios es una presencia invisible pero operante que se descubre por amor, no se impone por presión. Ante el adulto, el catequista ayudará a interpretar, dentro de la fe, el significado de los hechos de la vida [18].

La esencia de la catequesis, y sobre todo la de adultos, no reside en fórmulas o enseñanzas, sino en la iluminación cristiana de la existencia en sus dimensiones más profundas. No olvidemos que el hombre es el centro de la revelación. Y lo primero que el hombre necesita es comprender el significado de su existencia, sea dolorosa o gozosa. Como afirma B. Dreher, esto supone «un cambio profundo del principio catequético» [19]. No se trata de proclamar un evangelio abstracto, sino de iluminar la realidad actual con la luz y la fuerza del evangelio. Ningún dominio importante de la existencia humana debe ser excluido, aunque no podamos hallar en la Escritura recetas concretas para cada aspecto vital. De ahí la necesidad de traducir y de actualizar hoy y aquí el mensaje cristiano. Precisamente un presupuesto importante del citado *catecismo holandés* fue partir de la experiencia para que, apoyándose en ella, fuese posible escuchar hoy la buena nueva. Naturalmente, este presupuesto ha de posibilitar un diálogo *en la fe*, ya que sólo en la fe se puede escuchar la voz de Dios. Se trata de crear un clima dialogante: hablar *con* los otros, no *a* los otros, escuchar juntos la voz de los hechos y los hechos de la palabra de Dios, marchar juntos y vivir en común para ser creyentes [20].

b) Es catequesis de adultos cuestionados por la fe

Desde hace pocos años, la catequesis se orienta hacia los adultos, dada la importancia de su cometido en la sociedad y del puesto relevante que cobra el seglar en la Iglesia, especialmente a causa de la escasez de sacerdotes. Con todo, el renacimiento de la catequesis de adultos, paralelo a la renovación del catecumenado, que también se dirige a los adultos, no proviene sólo de la importancia que tiene el adulto, sino de la crisis que hoy se da en torno al hecho de la fe. Si, en tiempos pasados, el tránsito de la adolescencia a la vida adulta suponía un abandono de todo lo que entrañaba el mundo infantil, en el que muchos incluían la religión escolar y las primeras prácticas cristianas, hoy se reacciona de una forma más radical, que va desde la negación del hecho religioso a la aceptación desganada de unas creencias frecuentemente parciales, apenas personalizadas y en trance de desaparición en determinados ambientes. Un buen número de cristianos actuales adultos sienten la necesidad de repensar de nuevo la fe. Según J. Le Du, se trata de una «verificación religiosa» [21]. Este tipo de confrontación se realiza de ordinario en grupos restringidos apostólicos o en comunidades de base, libres frente a toda organización rígida y en disposición de búsqueda.

Los modos de cuestionarse la fe son diferentes. Hay adultos, más o menos cristianos, que rechazan ciertos dogmas, ordinariamente mal conocidos, mezclados y confundidos. En realidad, estos adultos no rechazan los dogmas como verdades increíbles, sino como asertos poco significativos u operativos. Sólo admiten lo que posee un sentido existen-

[18] Cf. J. Puyo, *Expérience humaine et révélation de Jésus Christ*, Catéchuménat Diocésain, Lyon 1967.

[19] B. Dreher y K. Lang, *Theologische Erwächsenenbildung*, Styria, Graz 1969, 52.

[20] Cf. W. Bless, *Líneas directrices para la redacción de un catecismo*: «Concilium» 53 (1970) 408-411.

[21] J. Le Du, *Un groupe d'expression libre*: «Catéchèse» 11 (1971) 59.

cial y humanamente válido. Como contrapartida, se da el fenómeno de una racionalización del mundo de la fe. La cuestión de fondo es, sin embargo, el problema de la *identidad cristiana*, a saber, qué añade el cristianismo a la vida humana, en qué se diferencia el creyente del ateo o en qué consiste ser o manifestarse como cristiano. No olvidemos que Occidente ha heredado valores de inspiración cristiana. Son valores seculares y secularizados que hasta hace poco parecían originalmente cristianos. De hecho, la convivencia con otros hombres agnósticos o indiferentes al hecho religioso cuestiona profundamente la fe de muchos cristianos.

c) *Es catequesis de fe adulta en comunidad de creyentes*

Se ha dicho y se repite infinidad de veces que la crisis del cristianismo es crisis de catequesis, que equivale a una crisis de fe. En realidad es crisis de *fe adulta*, fe necesaria en una sociedad en continua expansión. Afirmar, como remedio a una situación ambigua, que muchos hombres son cristianos *sin saberlo* es reducir el cristianismo a una buena voluntad, al mismo tiempo que se invalida la misión, la catequesis y la Iglesia. El cristianismo se descristianiza cuando se lo reduce a un deísmo o a un moralismo, ya sea individual o social.

La fe es una luz profunda que ilumina el sentido de la vida, de los éxitos y de los fracasos. No nos exime de ser hombres, pero tampoco nos exige la heroicidad. Cristo no es Señor porque fue un héroe (por lo demás aparentemente fracasado), sino porque posee la plenitud del Espíritu de Dios, porque con su muerte muere la muerte y con su resurrección se manifiesta la vida completa, la vida eterna. Con la fe todo cambia en profundidad, pero todo está por cambiar. La fe es una prefiguración, una esperanza, un amor concedido, una gracia. Es un modo original de encuentro con el Amado, al que sólo se posee en arras, en signos, en sacramentos, es decir, en esperanza de plenitud [22].

[22] Cf. en *Nuevo Catecismo para adultos. Versión íntegra del Catecismo Holandés*, op. cit., las bellas páginas dedicadas a *La fe*, 279-286; ver también M. L. Gondal, *Commencer ou recommencer à croire*, Groupe Pascal Thomas, Lyon s.a..

La catequesis catecumenal tiene como centro y contenido básico a Jesucristo, reconocido y anunciado como buena nueva. Evidentemente se requiere una actitud para tener fe, actitud de humildad o de pobreza para reconocer que el Dios de Jesucristo es el único que nos conduce hasta la plenitud, no en la línea del progreso, sino en la línea de la salvación liberadora o liberación salvadora. Pero en torno a Cristo, la fe se vive en la Iglesia, en la comunidad. Con alguna facilidad identificamos la fe con la religiosidad, el temor, la culpabilidad, etc. De ahí la necesidad de purificarla e identificarla, y esto sólo es posible hacerlo con otros. El cristianismo no es una idea, una evidencia o una verdad; es una persona, la de Jesús, que muere y resucita y se manifiesta como Señor. Los creyentes se reúnen con originalidad cristiana, que se manifiesta en los gestos sacramentales simbólicos.

d) *Es catequesis de iniciación en proceso de madurez*

- *Es catequesis progresiva y adaptada*

La catequesis catecumenal se desarrolla en función de los sacramentos de la iniciación, en etapas progresivas, a partir de una fe germinal. Pero la fe siempre presenta imágenes cambiantes a causa del proceso que se da en la conciencia humana y en la misma comunidad cristiana. Los catecúmenos deberán recorrer un mismo itinerario, aunque bajo diferentes aspectos, ya que sus disposiciones varían de uno a otro. Estas disposiciones son diferentes según el temperamento, la familia, la educación recibida, el ambiente de trabajo, los medios de vida y, sobre todo, los grupos pequeños en los que se extraen los valores. Cada catecúmeno tiene una historia propia y un modo diferente de reaccionar en la catequesis: unos acentúan lo doctrinal-intelectual, otros lo vivencial-sentimental; hay quienes dan primacía al compromiso concreto y quienes son sensibles a lo contemplativo.

- *Es catequesis íntegra y básica*

Aunque el arranque de la catequesis sea antropológico, debe transmitir el mensaje central cristiano íntegro, sin mutilaciones. La catequesis será íntegra en la fe transmitida y en la fe recibida para

que el catecúmeno reciba la totalidad del mensaje de acuerdo con sus problemas, lenguaje y sistema de pensamiento, en clima de diálogo. No obstante, la catequesis catecumenal será una enseñanza básica. Ha de destacar lo esencial del mensaje de la fe, lo cual no equivale a un resumen esquemático y abstracto. Se dará una síntesis viva, un kerigma que armonice todos los aspectos. En la catequesis catecumenal se plantea el problema de la fórmula breve de la confesión de fe. El evangelio aporta varias fórmulas breves y básicas: 2 Cor 4, 5; Rom 1, 3-4; Flp 2, 5-11; 1 Cor 15, 1-9.

- *Es catequesis unificada y equilibrada*

La progresión en la catequesis y en la fe supone prescindir de detalles inútiles para centrarse en lo básico y vital. El mensaje cristiano es coherente y unificado por Jesucristo y su reino. Al mismo tiempo guardará un equilibrio, de tal modo que un aspecto no se desarrolle demasiado en detrimento de otro. Es necesario tener en cuenta el principio de la «jerarquía de verdades» (UR 11).

3. Modelos de catequesis catecumenal

Por tratarse en última instancia de catequesis de adultos o de catequesis de inspiración catecumenal, es lógico que la catequesis de iniciación se diversifique en modelos correspondientes a los mecanismos de transmisión sociocultural según los contenidos transmitidos, los sujetos que reciben la transmisión y el grupo en donde se lleva a cabo la transmisión [23]. Ya vimos que A. Pasquier distingue tres modos de transmisión sociocultural percibidos en la vida cotidiana: la enseñanza, el aprendizaje y la iniciación [24]. D. Hameline diferencia dos tipos de transmisión de acuerdo a una «lógica de exposición» y a una «lógica de aprendizaje» [25]. M. Lesne, especialista en formación de adultos, habla de tres tipos pedagógicos: «transmisivo con orientación normativa», «incitativo con orientación personal» y «apropiativo centrado en la inserción social» [26]. Según estos tres modelos, basados en un acento importante de la vida del hombre o en un modo de entender la vida adulta, podemos hablar de tres tipos de catequesis de adultos en la iniciación cristiana [27].

a) Catequesis como «instrucción religiosa» (El catequizando como objeto que se moldea)

Desde la época moderna hasta la reciente renovación de la catequesis se emplea la expresión *instrucción religiosa* para designar la enseñanza de la doctrina cristiana de los catecismos y tratados teológicos. Su contenido es triple: el dogma o lo que tenemos que creer (el credo), la moral o lo que tenemos que obrar (los mandamientos) y el culto o lo que tenemos que practicar (los sacramentos). Según A. Exeler, se reduce la catequesis en este modelo «a un adoctrinamiento y a un adiestramiento ritual y moral» [28]. Se pretende que el catequizando conozca el catecismo y practique la religión. El catecismo era un pequeño libro que resumía el contenido de la revelación mediante fórmulas claras, breves y precisas llamadas *verdades*. En realidad, estas verdades se admitían en la sociedad cristiana sin dificultad, ya que se vivía en tranquila posesión de unas certezas, entre las cuales ocupaban una posición privilegiada las católicas.

La finalidad de este modelo, basado en la transmisión o en la lógica de la exposición, reside

[23] Cf. L. Ridez, *La corrélation en catéchèse: expérience de la tradition et expériences d'aujourd'hui*, en A. Fossion y L. Ridez, *Adults dans la foi. Pédagogie et catéchèse*, Desclée-Lumen Vitae, Lille 1987.

[24] Cf. A. Pasquier, *Typologie des mécanismes du transmettre*, en *Essais de théologie pratique. L'institution et le transmettre*, Beauchesne, París 1988, 117-133.

[25] Cf. D. Hameline, *Formuler des objetifs pédagogiques. Mode passagère ou voie d'avenir?*, Dauphine, París 1976.

[26] Cf. M. Lesne, *Travail pédagogique et formation d'adultes*, PUF, París 1977; id., *Lire les pratiques de formation d'adultes*, Edilig, París 1984.

[27] Cf. Centre National de l'Enseignement Religieux, *Formation chrétienne des adultes. Un guide théorique et pratique pour la catéchèse*, Desclée, París 1986.

[28] A. Exeler, *Catequesis y pedagogía: la unidad entre experiencia de la fe y existencia cristiana*: «Concilium» 53 (1970) 409.

en presentar con la máxima claridad el contenido de una catequesis o de una reflexión teológica. Es propio del curso magisterial, valorado por los alumnos de acuerdo a la capacidad del profesor para estimularlos, mantener su atención y enriquecerlos con nuevos conocimientos. La pedagogía empleada se reduce a inculcar a los alumnos el depósito de verdades heredado. En este método preocupa el contenido del saber catequético o teológico como producto elaborado. Cuando está escrito, se busca en el libro o en el folleto absolutamente todo, contenidos y pedagogía; incluso hay un libro para el catequista y otro para el catequizando. La catequesis es, en este caso, divulgación teológica.

Recordemos que, al hablar de las «formas particulares de catequesis de adultos», el *Directorio general de pastoral catequética* afirma que ningún tipo de catequesis de adultos «puede quedar reducida a una simple serie de conferencias y de charlas» (n. 96). Dicho de otro modo, la catequesis dirigida a la comunidad ha de cumplir «al mismo tiempo tareas de iniciación, educación e instrucción» (n. 31).

b) Catequesis como educación personal cristiana (El catequizando como sujeto que comparte)

El *Mensaje del Sínodo de los Obispos de 1977* nos da un criterio básico para distinguir la enseñanza religiosa de la catequesis catecumenal: «Una enseñanza cualquiera, incluso de contenido religioso, no es sin más catequesis eclesial. En cambio, cualquier palabra que llegue al hombre en su situación concreta y lo impulse a encaminarse hacia Cristo puede ser realmente palabra catecumenal» (n. 8). Lo que importa aquí es el seguimiento de Cristo, teniendo en cuenta la «situación concreta» personal y «cualquier palabra» motivadora. El énfasis se pone en la persona, no en la doctrina; en la conducta, no en el saber. El maestro, por consiguiente, no es un enseñante de verdades, sino un educador de actitudes, comportamientos y conciencias. Se acentúa el modo de formular cuestiones y de expresar convicciones.

Aquí tiene cabida el aspecto doctrinal, pero siempre al servicio de la personalización de la fe. Lo expresa el Concilio de un modo claro al decir que el fin de la catequesis o de la «institución catequética es que la fe se torne viva, explícita y activa, aclarada por la doctrina» (CD 14). «La doctrina tiene su lugar adecuado –afirma el documento *Formation chrétienne des adultes*– pero al servicio de la vitalidad de la fe. Por consiguiente, la catequesis es el acto eclesial por el cual la existencia humana entra en resonancia con la palabra de Dios» [29].

Una forma muy extendida de catequesis de adultos de inspiración catecumenal es la que se imparte en grupos y movimientos de talante espiritual. La educación es comunitaria, pero dentro de la asociación o movimiento, de acuerdo a sus finalidades o a su organización y misión.

c) Catequesis como proceso cristiano de liberación (El catequizando como agente de transformación)

Este modelo de catequesis de adultos posee una correlación con la teología de la liberación y la pedagogía de la concienciación social. Tiene en cuenta la situación social del pueblo. Se entiende asimismo como proceso comunitario de fe. Oficialmente se origina en Medellín (1968) y cristaliza en Puebla (1979). El énfasis está puesto en el compromiso a través de la opción por los pobres. Su objetivo es que los catequizados sean activos y críticos en la Iglesia y en la sociedad. Para lograrlo se utiliza una pedagogía militante, basada en la revisión de vida y en el análisis de la sociedad, para correlacionar luego fe con acontecimientos diarios, evangelio con problemas sociales y experiencia humana con experiencia cristiana originante. De un lado, se lee el evangelio en clave social (hermenéutica política de la Biblia), y de otro, se examina el mundo en clave de fe (interpretación creyente de la realidad social).

---

[29] Centre National de l'Enseignement Religieux, *Formation chrétienne des adultes. Un guide théorique et pratique pour la catéchèse*, Desclée, París 1986, 27.

De acuerdo al *Directorio general de pastoral catequética*, esta catequesis de adultos es una «forma de acción eclesial, que conduce a la madurez de la fe, tanto a las comunidades como a cada fiel» (n. 21), siempre que se descubra la dimensión social de la vida y la actitud de compromiso del cristiano. Ahora bien, la realidad social no es un dato más, sino el horizonte sin el cual no se enraiza la fe.

4. Proyectos de catequesis catecumenal

A lo largo de estos últimos años, el contenido de la catequesis de adultos ha evolucionado visiblemente al pasar de la transmisión de doctrinas a la comunicación de experiencias; del depósito de verdades a la significación de los hechos vitales; de la ortodoxia a la ortopraxis [30]. También han variado los contenidos de la catequesis catecumenal. Sin embargo, es difícil proponer para la catequesis catecumenal un contenido en sí mismo. Todos los programas elaborados y los escritos con contenidos articulados son necesarios, pero peligrosos. Intento aquí dar algunos ejemplos de materiales de catequesis de adultos de inspiración catecumenal, elaborados por algunos Secretariados de Catequesis en su Departamento de Adultos [31].

a) Proyecto de la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis

Se contiene en el conocido documento *La catequesis de la comunidad*, de 1983 (n. 83-105). Propone una «catequesis inspirada en el modelo catecumenal», centrada en el *misterio de Cristo* y desplegada en cuatro iniciaciones: 1) al misterio de Cristo o mensaje cristiano (dimensión noética); 2) a la vida evangélica a partir de las bienaventuranzas (dimensión axiológica); 3) a la experiencia religiosa o a la oración y vida litúrgica (dimensión contemplativa), y 4) al compromiso apostólico y misionero de la Iglesia (dimensión militante) [32].

b) Proyecto del Secretariado Nacional de Catequesis

El Departamento de Catequesis de Adultos del Secretariado Nacional de Catequesis ha publicado varios *Cuadernos de Catequesis* para ayudar a quienes trabajan en el catecumenado [33]. En uno de los documentos se trazan las «líneas básicas» y en otro se ofrece una «visión de conjunto» del catecumenado. Como *etapas* se proponen éstas: la evangelización primera o catecumenado, el catecumenado (con dos fases de catequización) y el final del catecumenado. El objetivo propuesto para la primera fase de catequización se enuncia así: «Vamos al encuentro de Cristo por los caminos del Dios vivo» (básicamente experiencias bíblicas); el objetivo de la segunda fase es la iniciación o reiniciación en la experiencia cristiana de la fe, que supone nuevas imágenes de Dios, del hombre y del mundo. Los cuadernos contienen fichas y pistas de trabajo, que se resumen en estas cuatro: información, escucha de la palabra, comunicación y oración.

c) Proyecto del Secretariado Diocesano de Madrid

Está expuesto en la colección titulada *Catecumenado de adultos* [34]. En el primer tomo se dan las líneas básicas del catecumenado de adultos bauti-

[30] Cf. E. Alberich, *La catequesis veinte años después del Vaticano II*: «Misión Joven» 129 (1987) 5-12; id., *Catequesis y praxis eclesial*, Central Catequística Salesiana, Madrid 1983.

[31] Cf. A. C., *Proyectos de catequesis de adultos de talante catecumenal*: «Actualidad Catequética» 124 (1985) 475-504; V. M. Pedrosa, *Caminos pastorales con los adultos en clave de evangelización*: «Actualidad Catequética» 116 (1984) 51-66.

[32] Cf. Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, *La catequesis de la comunidad. Orientaciones pastorales para la catequesis en España, hoy*, Edice, Madrid 1983.

[33] Cf. Secretariado Nacional de Catequesis, *Proyecto catecumenal*. Materiales de trabajo para cursos de formación de animadores de grupos catecumenales, 2 carpetas, Madrid 1981-83.

[34] Han aparecido cuatro tomos en Paulinas, Madrid: *1. De la cristiandad a la comunidad* (1976), *2. Etapas de un caminar* (1977), *3. Comunidades plurales en la Iglesia* (1981) y *4. Manual para el catequista de adultos* (1983).

zados y se explican sus objetivos, etapas (acogida, catequesis y celebración), dinámica, función del catequista y relieve de la comunidad. El segundo tomo trata de la transición de una Iglesia de cristiandad a una Iglesia comunitaria, con los pasos correspondientes para iniciar y llevar a cabo un catecumenado de adultos. Comienza el proceso por un examen de los posibles candidatos al catecumenado de adultos (adultos bautizados con una fe «sociológica») y de los responsables de la experiencia (comunidad, animadores y catequistas). En segundo lugar se expone el lanzamiento del catecumenado: sensibilización y convocatoria. Sigue una revisión o evaluación de experiencias de fe, las de los catecúmenos y las de los testigos bíblicos. Después se trata del llamado «desmonte» (de una falsa religiosidad o de determinados ídolos) o derribo de una serie de ideas y valores para que sean sustituidos adecuadamente. Las catequesis concretas que siguen se centran en Jesús de Nazaret y en el anuncio de su mensaje liberador (once temas sobre el reino de Dios). El final es la entrada en la comunidad.

d) Proyecto del Secretariado Interdiocesano de Cataluña y Baleares

Se compone de dos carpetas, una de catequesis de iniciación (nueve temas titulados «realidades vitales») y otra de catequesis básica (12 temas explícitamente cristianos) [35]. Este material pretende ser pauta de trabajo dirigido a personas interesadas en la fe y a cristianos desconcertados por los cambios y/o procedentes de un cristianismo tradicional. En este proyecto se tratan sucintamente los grandes temas de la catequesis de adultos. Para llevar a cabo este trabajo hace falta un contexto comunitario y la ayuda de unos catequistas-animadores. Se proponen cinco etapas: lanzamiento del proceso, intercambio de experiencias de fe, desbloqueo, encuentro con Cristo y presentación del mensaje liberador.

[35] Cf. Secretariado Interdiocesano de Catequesis de Cataluña y Baleares, *Catequesis de adultos*, I. Material de iniciación, II. Catequesis básica, Manresa 1979.

e) Proyectos de los Secretariados de las Diócesis del País Vasco y Navarra

Se trata de un «proyecto de catequización orgánica para adultos» o de «una catequesis con adultos de estilo catecumenal» elaborado conjuntamente por los cuatro Servicios Diocesanos de Catequesis de Adultos de las diócesis de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria entre 1980 y 1985 [36]. Este proyecto común de catequesis de adultos se dirige a creyentes practicantes que desean madurar su fe, a cristianos que desean un cristianismo conciliar y a creyentes alejados de la práctica en búsqueda de un nuevo sentido de la vida. La primera parte se extiende sobre la catequesis de adultos, para explicitar después, en una segunda parte, qué es «un proceso catequético de estilo catecumenal para adultos». Ambos apartados están escritos con claridad y pedagogía, con una equilibrada visión pastoral fundamentada en el magisterio catequético de la jerarquía. La tercera parte describe cuatro núcleos de catequesis: 1) experiencias humanas o antropológicas fundamentales; 2) experiencias de fe bíblicas, individuales y comunitarias; 3) el misterio de la persona de Jesús y su mensaje, y 4) la comunidad de los seguidores de Jesús y su presencia en el mundo. La cuarta parte considera la función de los catequistas, la metodología del proceso y su evaluación. Un quinto apartado intenta responder a la pregunta: ¿a dónde conduce este proceso? En un importante anexo se aportan materiales catequéticos y catecumenales de las cuatro diócesis del País Vasco y Navarra. Recordemos que algunas de estas experiencias tenían entonces, cuando se trabajó en el proceso conjunto, un aval de quince años [37]. Al comparar

[36] Cf. Secretariados de Catequesis de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria, *Cristianos adultos. Un proceso catequético de estilo catecumenal*, Bilbao 1987.

[37] Cf. Secretario Diocesano de Catequesis de Pamplona y Tudela, *Catecumenado de adultos*, 4 carpetas de Temas y 4 para el Catequista, 1979-1982; Secretariado de Catequesis de San Sebastián, *Catequesis de adultos*, 3 carpetas, Idatz, San Sebastián, 1980-1983; Secretariado Diocesano de Catequesis de Bilbao, *Experiencias de fe bíblicas y eclesiales*, carpeta para el segundo núcleo, Bilbao 1982-1983 (para los núcleos antropológi-

estas experiencias, de cuatro años de duración con reuniones semanales de dos horas, se advierte que todas estas catequesis tienen cuatro núcleos: antropológico, bíblico, cristocéntrico y eclesiológico-sacramental y testimonial. La diócesis de Pamplona da más relieve al núcleo eclesiológico (dos años) y en cambio las otras tres diócesis enfatizan el núcleo cristocéntrico (año y medio o dos años).

f) Proyecto del Secretariado Diocesano de Murcia

Se basa en experiencias de catequesis de adultos en línea catecumenal vividas por diversas comunidades cristianas de Murcia [38]. El proyecto, titulado *Hacia la comunidad*, consta de dos carpetas (con once cuadernillos cada una) correspondientes a dos etapas. La primera, de tipo evangelizador, tiene cuatro fases: sensibilización, creación de grupo, sentido de la vida y conversión; la segunda, más catequética, abarca tres fases: evangelización profunda, maduración de la experiencia e incorporación a la comunidad. Los objetivos generales propuestos se reducen a dos: formar cristianos adultos en la fe y promover comunidades cristianas maduras a través de una catequesis sistemática; es, pues, un proceso educativo abierto para construir comunidades cristianas. El itinerario de los contenidos es gradual: suscitar interés personal, aprender a comunicarse, desmontar ideas y actitudes inadecuadas, descubrir a Jesús y su reino, adherirse a la causa de Jesús, profundizar en la totalidad de la experiencia cristiana y saber evaluar. En el fondo se descubren nuevas imágenes del creyente, de Cristo y de la Iglesia. De un modo explícito se excluye una intención de «adoctrinamiento» y se pone de relieve la importancia de la experiencia personal y de grupo. La síntesis del mensaje está formado por catequesis de Juan Mateos expuestas en cursos de verano a miembros cualificados de estas comunidades. Para hacer accesible la experiencia, se dan algunas orientaciones pedagógicas y sugerencias para las reuniones. También se aportan lecturas bíblicas, poemas, oraciones y pistas de reflexión.

g) Proyecto del Secretariado Diocesano de Huelva

El título del proyecto de Huelva, *Camino de Emaús*, alude al pasaje evangélico de Lucas entendido como proceso de evangelización: anuncio del kerigma, catecumenado e iniciación cristiana [39]. De acuerdo al *Ritual de la iniciación cristiana de adultos*, se proponen en este proyecto etapas, celebraciones y núcleos catequéticos. Se tienen en cuenta, como en casi todos los proyectos españoles, dos cosas: la insuficiente madurez de fe del bautizado y el escaso nivel cualitativo y cuantitativo de comunidades cristianas. Se dirige, pues, la catequesis a jóvenes y adultos para que descubran el sentido y las exigencias de la fe; los objetivos son varios, aunque relacionados: adquirir una fe adulta, suscitar comunidades cristianas y lograr una síntesis del cristianismo. Es excelente la *Introducción general* del primer volumen. Se divide la experiencia en tres etapas: ¿cuál es mi fe?, la fe de la Iglesia y los hombres nuevos. En total se ofrecen 25 catequesis.

h) Proyecto del Secretariado Diocesano de Málaga

Con esta experiencia catecumenal se intenta profundizar el sentido de la fe, centrar el cristianismo en la persona de Jesús y en su evangelio y redescubrir la importancia de la Iglesia como comunidad [40]. El proceso catecumenal abarca tres etapas: la primera antropológica (6 cuestiones), la segunda cristocéntrica (13 temas) y la tercera eclesial (6 temas).

---

co y cristológico se usan los de San Sebastián y para el núcleo eclesiológico el de Pamplona y Tudela; la diócesis de Vitoria utiliza el «proceso conjunto» de las cuatro diócesis).

[38] Cf. Secretariado Diocesano de Catequesis. Departamento de Adultos de Murcia, *Hacia la comunidad. Catecumenado de adultos*, 2 carpetas, Murcia 1982.

[39] Cf. Secretariado Diocesano de Catequesis de Huelva, *Camino de Emaús. Itinerario catecumenal para adultos*, 4 tomos como «guía del catequista» y otros 4 como «guía del catequizando», Paulinas, Madrid 1985.

[40] Cf. Secretariado Diocesano de Málaga, *Nuestra fe: Evangelización de adultos*, dos carpetas, Málaga 1983.

21

Catequesis cuaresmal

1. Los domingos de cuaresma

Con la reforma litúrgica del Vaticano II, la cuaresma ha recobrado el significado que tuvo a partir del s. IV, cuando se organizó el catecumenado de una forma estable. Precisamente en relación con la iniciación cristiana, la cuaresma ha sido y vuelve a ser un método de revisión y de profundización de la fe basado en la contemplación bíblica de unos pasajes centrales. Aquí pretendo reflexionar sobre las grandes lecturas evangélicas de los seis domingos cuaresmales. Se aprecia en estos textos una ordenación en tres etapas:

a) Domingos 1 y 2 basados en los episodios de las tentaciones y de la transfiguración, según los evangelios de Mateo [1], Marcos [2] y Lucas [3]. Es la denominada «cuaresma sinóptica».

b) Domingos 3, 4 y 5 del cuarto evangelista [4]. Es la «cuaresma juánica». Las tres lecturas de san Juan (4; 9; 11), propias del ciclo A, pero que se pueden usar en los otros dos ciclos, ayudan a comprender la persona de Jesús, que es agua viva,

[1] Cf. W. Trilling, *El verdadero Israel. La teología de Mateo*, Fax, Madrid 1974; J. Schmid, *El evangelio según san Mateo*, Herder, Barcelona 1974; I. Gomá, *El evangelio según San Mateo*, 2 vols., Marova, Madrid 1966-1976; P. Bonnard, *Evangelio según san Mateo*, Cristiandad, Madrid 1976; J. Mateos / F. Camacho, *El evangelio de Mateo. Lectura comentada*, Cristiandad, Madrid 1981.

[2] Cf. J. Schmid, *El evangelio según san Marcos*, Herder, Barcelona 1967; R. Schnackenburg, *El evangelio según san Marcos. Comentario para la lectura espiritual*, 2 vols., Herder, Barcelona 1973; V. Taylor, *El evangelio según san Marcos*, Cristiandad, Madrid 1980; J. Delorme, *El evangelio según san Marcos*, Verbo Divino, Estella 1981; B. Maggioni, *El relato de Marcos. Una iniciación al misterio cristiano*, Madrid 1981; J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, 2 vols., Sígueme, Salamanca 1986; A. Pronzato, *Un cristiano comienza a leer el evangelio de Marcos*, 3 vols., Sígueme, Salamanca 1982-1984.

[3] Cf. J. Schmid, *El evangelio según san Lucas*, Herder, Barcelona 1964; C. Stuhlmüller, *El evangelio según san Lucas*, Sal Terrae, Santander 1966; A. Stöger, *El evangelio según san Lucas. Comentario para la lectura espiritual*, Herder, Barcelona 1970; H. Conzelmann, *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Fax, Madrid 1974; J. Schmid, *El evangelio según san Lucas*, Herder, Barcelona 1974; E. Rasco, *La teología de Lucas: origen, desarrollo, orientaciones*, Roma 1976; A. George, *El evangelio según san Lucas*, Verbo Divino, Estella 1981; J. A. Fitzmeyer, *El evangelio según Lucas*, 4 vols., Cristiandad, Madrid 1986s.; C. Bravo, *Jesús, hombre en conflicto. El relato de Marcos en América Latina*, Sal Terrae, Santander 1986.

[4] Cf. A. Wikenhauser, *El evangelio según san Juan*, Herder, Barcelona, 2.ª ed. 1972; R. E. Brown, *El evangelio según san Juan*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1979; C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1979; id., *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1979; J. Mateos / J. Barreto, *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Cristiandad, Madrid 1980; R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan*, 4 vols., Herder, Barcelona 1980-1987.

luz del mundo y verdadera vida[5]. *Giran en torno a* la apertura de los sentidos cristianos. *Puede añadirse la narración del sordomudo (Mc 7, 31-37) para completar los cinco sentidos, de acuerdo al siguiente gráfico:*

APERTURA DE LOS SENTIDOS ESPIRITUALES

Fechas de celebración	Escrutinios	Evangelios	Temas	Sentidos vitales
Tercer domingo de cuaresma	Primero	Samaritana (Jn 4, 5-42)	«Agua viva» «alimento nuevo»	GUSTO
Cuarto domingo de cuaresma	Segundo	Ciego de nacimiento (Jn 9, 1-41)	«Yo soy la luz del mundo»	VISTA
Quinto domingo de cuaresma	Tercero	Lázaro (Jn 11, 1-46)	«Yo soy la resurrección y la vida»	TACTO
Sábado santo	Rito del «effetá»	Sordomudo (Mc 7, 31-37)	«Abrete»	OIDO Y BOCA

c) Domingo 6 de Ramos, en el que se proclaman los relatos sinópticos de la pasión, antes de proclamar en la pascua el evangelio de la resurrección. Las lecturas de la pasión según los relatos de los sinópticos (el relato de Juan se proclama el viernes santo) orientan el itinerario pascual de catecúmenos, penitentes y pueblo fiel. La renovación catecumenal actual orienta a muchas comunidades cristianas a vivir anualmente el espíritu de la cuaresma. No se intenta celebrar este tiempo litúrgico con nostalgias arqueológicas, ni repetir ciertas prácticas que en otro tiempo tuvieron plena vigencia, pero que en la actualidad han caído en desuso. Se pretende verificar si la cuaresma, tomada en serio, es posible en la sociedad actual.

En muchos ámbitos pastorales preocupa profundamente el catecumenado como tiempo de iniciación cristiana o espacio en el que nos preguntamos qué significa ser cristiano, de cara a una dimensión comunitaria de la fe y a unas consecuencias sociales del cristianismo. La cuaresma fue concebida como un gran *retiro*. ¿Tiene hoy sentido que los cristianos en comunidad nos propongamos un retiro pascual y comunitario? ¿Cabe recuperar el tiempo cuaresmal como estricto itinerario de iniciación a la fe o de profundización en la vida cristiana? Evidentemente tenemos que descartar el retiro como sinónimo de retirada o huida del mundo (*fuga mundi*). Todo lo que no tenga relación directa con el mundo de los hombres no interesa. La cuaresma no debe partir del desprecio de la *carne* o del *mundo*, sino de su aprecio, pero bajo el ángulo específico y original que nos aporta el evangelio.

En realidad, la cuaresma, como tiempo de renovación cristiana y preparación pascual, equivale a la vida del cristiano en el mundo. Al celebrarla como pausa de interiorización y momento de profundización, posee un sentido de servicialidad. No es escapada, sino arranque; es distancia operati-

[5] Cf. Th. Maertens, *Historia y función de las tres grandes perícopas del Ciego de nacimiento, la Samaritana y Lázaro*: «Concilium» 22 (1967) 234-239.

va, contemplación comprometida, decisión táctica y estratégica, inspiración cristiana. La cuaresma debe ser al mismo tiempo profundamente secular y estrictamente evangélica, tradicional de acuerdo a las fuentes genuinas y actual según los problemas contemporáneos.

Por su perspectiva pascual, la cuaresma nos sitúa frente a la aceptación de la liberación operada por Cristo, que es don y quehacer, gracia y compromiso. La cuaresma se celebra bajo la perspectiva de la liberación pascual. No olvidemos que una de las notas más específicas es la pascua, el paso de la muerte a la vida, del pecado a la santidad, ocurrido en Cristo y comunicado a los hombres.

La pedagogía concreta para desarrollar la catequesis cuaresmal puede variar de unos grupos a otros. Parece fundamental que se proclame el texto evangélico, ya que la palabra de Cristo es Espíritu. A la proclamación sigue el comentario bajo la forma de homilía. La intercomunicación personal ha de ser vivencial, permitiendo que los participantes se expresen desde el corazón, con veracidad, apertura, autenticidad. La conversión, a través de los interrogantes, exige tomar una dirección, entrar en un proceso de compromisos personales. Por último, no deberá faltar la plegaria espontánea, el diálogo con Dios en la reunión de los hermanos. Dicho de otro modo, podemos plantearnos en cada tema varias cuestiones: 1) ¿Qué nos dice el evangelio? (llamada); aquí se aportan los datos de la Escritura en forma de exégesis resumida. 2) ¿Qué cuestiones nos plantea? (interrogantes); la palabra de Dios nos interpela hoy y aquí, para lo cual es necesario actualizarla. 3) ¿Vivimos a la luz del evangelio? (conversión); necesitamos cambiar de mentalidad, convertirnos. 4) ¿Qué horizonte pastoral nos señala? (catequesis); cada uno de los evangelios puede dar lugar a un tema catequético o teológico de reflexión. 5) ¿Cómo podemos dialogar con Dios?; la tradición litúrgica ha conservado oraciones peculiares para estos domingos, transmitidas en forma de prefacios.

2. Primer domingo de cuaresma: las tentaciones (La fe sometida a prueba)

a) Reflexión bíblica

El relato de las tentaciones, situado por los tres sinópticos en un momento crucial entre el bautismo de Jesús y el comienzo de su ministerio público (Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-15; Lc 4, 1-13), es una página teológica admirable por su densidad, a pesar de su ropaje literario en el que se pone de relieve lo maravilloso y fantástico mediante lugares y ambientes arcaicos y extraños. El texto de Marcos es breve; equivale a la introducción en los relatos de Mt y Lc, más amplios, ya que describen las tres tentaciones de un modo pormenorizado [6]. Es lógico que Jesús, después de su aparición pública en la escena bautismal, medite y considere el compromiso de su misión. Y que revele a sus mismos discípulos y a todos los cristianos el nivel profundo de las decisiones básicas.

Las tentaciones de Jesús están situadas en un tiempo y en un lugar: ocurren durante una *cuarentena*, imagen del tiempo del éxodo de Israel y de la vida humana, y en el *desierto*, tierra desolada y árida, sin seguridad humana, morada de Satán; hacen ver la soledad de ambos contendientes. La cuarentena es un tiempo de desierto, en el que se prueban o verifican la fe y la conversión. Jesús es un hombre encarnado, situado en el corazón del mundo y de la historia, pero lleno del Espíritu de Dios. Aparece más como vencedor que como tentado; la iniciativa es del Espíritu más que del tentador.

La desnudez desértica nos sitúa entre la esclavitud y la libertad, con una condición básica para elegir bien: oír la voz de Dios en el silencio de

[6] Cf. los trabajos de J. Dupont, *L'arrière fond biblique du récit des tentations de Jésus*: «New Testament Studies» 3 (1956-57) 287-304; *Les tentations de Jésus dans le désert (Mat 4,1-11)*, en *Assemblées du Seigneur*, primera serie, n. 26, 37-53; *Les tentations de Jésus dans le récit de Luc (Luc 4,1-13)*: «Sciences Ecclésiastiques» 14 (1962) 7-29; *L'origine des tentations de Jésus au désert*: «Revue Biblique» 73 (1966) 30-76; *Les tentations de Jésus au désert*, Brujas 1968, «Studia Noetestamentalia» 4.

nuestras voces, percibir el Espíritu en el interior de nuestro espíritu y aceptar el amor de Cristo como manantial de nuestros compromisos. Es necesario llegar al subsuelo de nuestros instintos o pulsiones para distinguir la llamada del Espíritu de la insinuación diabólica.

La escena no tiene testigos; ocurren las tentaciones en el núcleo fundamental de la personalidad de Jesús. Se trata de la prueba mesiánica del Salvador, de su vocación liberadora. Tanto los discípulos de Jesús como los escribas se preguntan qué espíritu es el que posee Jesús. San Mateo describe una lucha entre el fuerte y el más fuerte. Se ventila en este combate lo más genuino del misterio de Dios, su proyecto de amor.

Las tres tentaciones son representativas y típicas; afectan a todo hombre y a todo el hombre. La narración evoca el contraste de dos pruebas: las que sufrió el pueblo de Israel, saldadas con el fracaso, y las que sufre Jesús, en las que triunfa como Señor de la humanidad entera, nuevo Adán, Salvador. Para entender las tres tentaciones, es necesario tener en cuenta las contestaciones que da Jesús al tentador extraídas del Deuteronomio (8, 2-5; 6, 16; 6, 13). Son pruebas en orden a respetar o a modificar el plan de Dios. En el fondo se trata de una prueba con dos posibilidades de elección: la de un mesianismo independiente, milagroso y político (de tipo diabólico), o la de un mesianismo obediente al Padre, generoso y servidor, que sigue las vías paradójicas de los designios de Dios (de tipo cristiano). Se trata de elegir entre la gana, el orgullo y el dominio, y la palabra, la fe y el servicio. Es tensión entre dos opciones: la fácil y agradable según la carne, profundamente egoísta e individual (el endiosamiento propio), o la del esfuerzo y del servicio según el espíritu, hondamente personal y social (la adoración de Dios). Recordemos que el nombre de Satanás (en hebreo) o de Diablo (en griego) significa *adversario*, es decir, el que se opone al proyecto de Dios.

b) Aplicación catecumenal

Todo cristiano comprueba a lo largo de su vida distintos cambios; observa que precisamente en las horas cruciales de estos cambios es sometido a prueba. A veces no sabe si la tentación le viene del Espíritu de Dios o del espíritu diabólico. Parece que los dos espíritus, entremezclados, le someten a tentación o le ponen a prueba.

Una *primera tentación*, típica del «desierto», pertenece al orden económico; intenta desviar al cristiano de su misión. Se le induce a prescindir de Dios o a contar sólo con el recurso de los milagros para prosperidad propia. Recordemos que Jesús fue acusado de «mago» y que se le invitó a salvarse milagrosamente bajando de la cruz. Jesús fue fiel a la palabra de Dios. El cristianismo es acusado con frecuencia de reducirse a ritos mágicos, con olvido del mensaje evangélico. Esta tentación le sobreviene también al cristiano cuando siente hambre. En el mejor de los casos, es hambre de libertad, de justicia, de alegría, de amor. En el peor, y esto le da vergüenza confesarlo, es hambre de poder, de riquezas, de prestigio, de confort, de vivir su vida él solo. Ve únicamente piedras y lo que necesita es pan, comida que le satisfaga. Si cae en la tentación, se queda en la sociedad de consumo; si la vence, como la venció Cristo, escucha palabras esenciales, sirve las mesas humanas, comparte con los hambrientos el pan, se compromete con la liberación de lo demoníaco de este mundo. Incluso puede llegar a dar su sange, su cuerpo, su vida.

Una *segunda tentación*, de tipo religioso, se da en el «alero del templo», en el triunfo de la vida, en la cúspide de la familia, grupo, asociación, oficina o empresa. Una voz confusamente escuchada, pero realmente oída, tienta al hombre y le propone que se haga como Dios, que ordene y mande a los de su alrededor. El no puede tropezar, lo sabe todo, lo juzga todo: es infalible. Pero como en realidad tiene experiencia de que no lo es, exige que Dios le escuche y resuelva todo instantáneamente. Pone a Dios a prueba dudando de su poder. En lugar de adorar a Dios, se fabrica dioses falsos y en especial se idolatra a sí mismo. Recordemos que Jesús fue acusado de «blasfemo» y de que el cristianismo es tachado de opio del pueblo y de neurosis colectiva. Jesús fue fiel al Padre.

Una *tercera tentación* pertenece al orden político; es la tentación del poder, que para el hombre es peldaño de endiosamiento y de idolatría. Se intenta

escalar el «monte altísimo» para suplantar a Dios. Recordemos que Jesús fue acusado de «alterador» y que la Iglesia se ha aliado a menudo con el poder de este mundo. Jesús fue fiel al reino. En esta tentación no se trata, por supuesto, de poseer más, sino de ser alguien, y, a ser posible, alguien importante. A nadie le gusta que se le haga sombra y a cualquiera le satisface que se cuente con él para decidir en su vida y, si es posible, en la de los demás. Cuesta reconocer a alguien superior y humilla que a uno le traten como inferior. Más aún, la ambición impulsa a querer reinar.

Con todo, las tentaciones de prestigio, de poder y de dinero ceden o de momento se acaban. Pero, como ocurrió con las que tuvo Cristo, se apartan de uno hasta una ocasión más propicia.

3. Segundo domingo de cuaresma: la transfiguración (La confirmación de la fe)

a) Reflexión bíblica

Los relatos de la transfiguración (Mt 17, 1-9; Mc 9, 1-9; Lc 9, 28b-36) sitúan este episodio de Jesús en un momento crucial de su ministerio, a saber, después de la confesión mesiánica de Pedro en Cesarea de Galilea [7]. Incomprendido por el pueblo (lo desea político) y rechazado por las autoridades (no lo quieren politizado), Jesús se dedica en la segunda parte de su vida a revelar su persona al grupo de sus discípulos para confirmarlos en la fe. Es el Cristo de Dios que sufrirá y resucitará. La liturgia une siempre la pasión y la resurrección. De ahí la revelación, fugaz pero certera, de la gloria del Hijo de Dios como contrapeso a las tentaciones y al dolor. La comunidad cristiana primitiva, al meditar el relato de la transfiguración después de los sucesos dolorosos y gloriosos pascuales, pretende mostrarse a sí misma como cuerpo de Cristo. La experiencia profunda cristiana decubre la gloria de Dios, no la del mundo, a través de la *kénosis* o humillación aceptada, que no es resignación fatalista, sino obediencia esperanzada a la voluntad de Dios. En el evangelio de la transfiguración hay una serie de motivos escatológicos (choza, acampada, Moisés y Elías), cristológicos (Hijo de Dios, entronización mesiánica) y epifánicos (montaña, transfiguración, nube, voz) que describen la personalidad de Jesús como *Kyrios*, con un señorío eminentemente pascual.

Los sinópticos ven en la transfiguración la manifestación del ser de Cristo, ser que permanece oculto por su condición de siervo. Para revelar el sentido de su *kénosis* o rebajamiento, Jesús anticipa la gloria a la que la humillación le conduce. El título de siervo es clave para entender los misterios de la vida de Cristo. La transfiguración es una síntesis cristológica. Jesús es el Mesías; lo han reconocido los apóstoles y ahora lo revela el Padre. Con todo, el mesianismo manifestado en el triunfo de las tentaciones choca con la incomprensión de los discípulos y del pueblo. Pero este mesianismo no excluye la gloria. Bajo la forma de siervo se vislumbra la gloria del Hijo. Especialmente se revela en él una autoridad especial. En definitiva, el resucitado es el crucificado.

En la transfiguración se descubren las dos facetas básicas de la personalidad de Jesús: una dolorosa, es decir, la marcha hacia Jerusalén en forma de subida, que para los discípulos es entrega incomprensible hacia la muerte; la otra faceta es gloriosa, ya que Jesús muestra en su transfiguración un anticipo de la gloria futura . El evangelio de Juan, a pesar de subrayar constantemente la gloria de Jesús como destello de la gloria del Padre, no describe el suceso de la transfiguración.

Frente a un posible y tentador *docetismo* primitivo, según el cual Jesús no fue en realidad hombre, el evangelio afirma que los discípulos lo vieron «solo»: Jesús es el Hijo del hombre. Y de cara a la afirmación, no menos tentadora, de que Jesús fue solo hombre, el evangelio lo proclama Señor, Servidor de Dios y Profeta por excelencia. Los discípulos lo ven acompañado. Jesús es el Hijo de Dios, el Señor.

[7] Cf. X. Léon-Dufour, *La transfiguración de Jesús*, en *Estudios de evangelio*, Cristiandad, Madrid 1982, 83-119; M. Coune, *Radieuse Transfiguration*, en *Assemblées du Seigneur*, n. 15, 1973, 84.

b) Aplicación catecumenal

La llamada de Dios para formar parte de una comunidad exige una conversión respecto del modelo único e irrepetible del creyente por antonomasia, Jesucristo. Discípulos de Jesús son quienes aceptan la llamada de una voz o la palabra de Dios, decisiva y personal, que incide en lo más profundo del ser humano. Junto a todo lo que impulsa o empuja al hombre, hay algo que se percibe como una apelación en forma de invitación y de mensaje. Es una revelación iluminadora, invisible pero real, que se da en la zona del espíritu. Es viento que gime en la noche, voz insinuante y enérgica que se sobrepone a las voces humanas, acto de amor que se entrega y se recibe, transfiguración.

La experiencia cristiana incluye y abarca la experiencia de ser persona, es decir, intentar existir como persona realizada. Naturalmente, hay un modelo de persona referencial, que es el Jesús transfigurado, el Señor. La personalidad de Jesús viene definida por su señorío sobre la muerte. Sin la aceptación de Cristo «resucitado de entre los muertos» no hay posibilidad de fe cristiana. Pero así como Pedro reconoce a Jesús como Mesías en medio de la indiferencia del pueblo y con reticencias de las autoridades judías, el cristiano puede y debe tomar conciencia refleja y crítica de su fe con la ayuda de testigos cristianos, en medio de la indiferencia religiosa de la sociedad actual y ante las dificultades de confesarse creyente.

Escuchar a Jesús es una característica esencial del discípulo cristiano. Esto entraña una encarnación, a saber, aceptar con seriedad la vida misma, con ráfagas de «visión» y torbellinos de «espanto», con la esperanza de salir victoriosos en el combate de la misma vida, confiados por la fe en el Transfigurado. Jesús se hace prójimo de todos los hombres mediante la entrega de su propia vida.

La «montaña» es lugar de retiro y de oración; la «transfiguración» es una transformación profunda a partir de la desfiguración; «Moisés y Elías» son las Escrituras; la «tienda» es signo de la visita de Dios, a veces oscura y en otros momentos luminosa, como lo indica la «nube». En definitiva, es relato de una teofanía o de una experiencia mística. Si nos fijamos en el itinerario del relato, veremos que tiene cuatro momentos: 1) la subida, que entraña una decisión; 2) la manifestación de Dios, que simboliza el encuentro personal; 3) la misión confiada, que es la vocación apostólica o pastoral, y 4) el retorno a la tierra, que equivale a la misión en la sociedad.

4. Tercer domingo de cuaresma: el agua viva (La sed y el hambre)

a) Reflexión bíblica

Después de presentar Juan dos signos en el capítulo segundo (el de Caná como transformación y el del templo como purificación), describe en los dos capítulos siguientes tres diálogos: con Nicodemo, un rabino representante del judaísmo oficial; con la Samaritana, una mujer figura del judaísmo cismático; y con el funcionario real, un pagano signo del mundo no judío. Son importantes los discursos de Jesús a Nicodemo y a la Samaritana.

El evangelio de la Samaritana (Jn 4, 5-42) revela un aspecto fundamental del misterio de Jesús [8]. Es una de las escenas más humanas y bellas del cuarto evangelio. Evidentemente, no es mero relato de conversión de una concubina, ni se reduce a una página sacramental del bautismo (el agua) y de la eucaristía (el alimento). Este texto, como todo el contenido de los capítulos 2-4 de Juan, gira en torno a la cuestión decisiva de quién es Jesús y cómo se accede a él por medio de la fe. Constituye una iniciación o proceso catecumenal.

En el doble diálogo que mantiene Jesús con la Samaritana y con los discípulos, san Juan describe un proceso análogo: revelación misteriosa de Jesús, incomprensión del interlocutor y revelación explícita. En ambos casos, el punto de partida es vital y

[8] Cf. F. Roustang, *Les moments de l'acte de foi et ses conditions de possibilité. Essai d'interprétation du dialogue avec la Samaritaine*: «Recherches de Science Religieuse» 46 (1958) 344-378; I. de la Potterie, *Jésus et les Samaritains (Jn 4,5-42)*, en *Assemblées du Seigneur*, n. 16, 1971, 34-49.

sencillo: la sed y el hambre. Desde estas necesidades humanas, Jesús revela otros dones: el «agua viva» y el «alimento nuevo». El *agua* ya ha servido de símbolo en el episodio de Caná y en el diálogo con Nicodemo; aquí, bajo la calificación de «agua viva» es sinónimo de «don de Dios» o de Espíritu Santo; para los judíos, el don de Dios era sencillamaente la ley de Moisés. El agua viva o la palabra de Jesús debe ser «bebida» para el creyente, a saber, interiorizada en el corazón del discípulo para alcanzar la adoración «con espíritu y lealtad». Por otra parte, el *alimento* de Jesús es la voluntad del Padre y el cumplimiento de su «obra», que es la misión cristiana. Según la tradición sapiencial, el pan, el agua y el vino son símbolos del don de la sabiduría y de la ley. Pero la sabiduría judía no es una doctrina, sino una acción en orden a transformar la vida.

La Samaritana progresa en el conocimiento de Jesús gradualmente. Al comienzo, es Jesús para ella un viajero desconocido, después un judío enemigo, a continuación un hombre desconcertante, más tarde un profeta y finalmente el Mesías. Según el credo de san Juan, los títulos básicos de Jesús son «Mesías» e «Hijo de Dios», que se resumen en «Salvador del mundo».

b) Aplicación catecumenal

La Samaritana es prototipo personal que puede representarnos a los cristianos actuales. Hemos heredado unas tradiciones, hoy discutidas, reducidas a un culto más o menos formalista dirigido a quien no conocemos. En realidad vivimos pendientes de nuestra propia vida, de nuestros «maridajes», divorciados del verdadero amor. Nos movemos porque tenemos sed y todos nuestros esfuerzos residen, simplemente, en sacar agua de una noria que se mueve o la movemos rutinariamente. En nuestra vida hay conversaciones y diálogos, pero rara vez nos dejamos interpelar profundamente por otro o difícilmente interrogamos al otro. Mientras el otro no coincida con nuestro acento, habla, etnia, cultura o clase social es, en principio, un cierto enemigo. Muchos hombres y mujeres, aunque vivan próximos como los judíos y samaritanos, «no se tratan».

Jesús está en medio del camino, como un caminante más; se identifica con todos y a todos «trata», ya sean próximos, disidentes o alejados. Siempre está dispuesto al diálogo, a pronunciar palabras de «vida», a revelarse progresivamente, a decirnos «soy yo, el que habla contigo». Nuestros niveles de fe o nuestros juicios en relación a Jesús tienen una graduación extensa: es uno más, es alguien que desconcierta, es un profeta que interpela, es el Salvador del mundo. Como su descubrimiento trae consigo un proceso analítico de nuestra vida, fácilmente desviamos su palabra dialogante; rara vez llegamos al final, hasta que se diga «todo». Por supuesto, el final cristiano no consiste en que se nos diga o digamos lo que somos o lo que hemos hecho, sino en que él nos diga quién es.

Entender el cristianismo como culto verdadero nos parece inútil o sobrepasado. De hecho, la expresión «en espíritu y en verdad» se ha interpretado abusivamente como condenación de toda liturgia externa. A lo sumo aceptamos el culto cristiano como liberación de todo rito, institución o tradición enojosa, con el noble deseo de convertir la vida en una liturgia servicial. El verdadero culto es el amor practicado.

Jesús nos desconcierta siempre porque nos empeñamos en otra comida. Lo queremos e imaginamos a nuestra imagen, no a semejanza del Padre. Lo deseamos al servicio de nuestra voluntad, no identificado con la voluntad de Dios. Incluso cuando los cristianos como discípulos deseamos colaborar en su obra, fácilmente nos entretenemos en las gestiones de la compra. Nos sorprenden sus palabras, la interpretación que hace del quehacer humano como «cosecha», con todas las siembras, siegas y sudores.

5. Cuarto domingo de cuaresma: el ciego de nacimiento (La vista)

a) Reflexión bíblica

Jesús cura al ciego de nacimiento en su tercera estancia en Jerusalén, con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos. Este relato (Jn 9, 1-41) es presentado

por Juan en forma de *signo*, con una serie de diálogos y de interrogatorios dramáticos para mostrar una serie de reacciones, dentro del itinerario ascendente del ciego (de la ceguera a la visión), en contraste con el itinerario de los fariseos (de la visión a la ceguera) [9]. Aunque en los sinópticos hay cinco relatos de curaciones de ciegos, no se encuentra el de san Juan, que constituye un nuevo itinerario catecumenal o camino progresivo de la fe y del conocimiento de Jesús.

Frente al reconocimiento ascendente que hace el ciego de la persona de Jesús («hombre de Dios», «profeta», «Señor»), surgen diferentes dudas o rechazos, presentados por los interlocutores, a saber, vecinos, familiares y fariseos. El ciego es figura del pueblo reducido a impotencia por la opresión de sus dirigentes; es un subhombre, un hombre-carne o carne de esclavitud, sin experiencia de la luz y de la vida, pero que puede transformarse en hombre-espíritu, con libertad de opinión y resistencia a cualquier presión. La curación del ciego es como una nueva creación: barro o tierra, saliva o energía vital y lavatorio o integridad humana total, puesto que llega a ver y a conocer. El ciego se libera superando diferentes pruebas.

La primera reacción frente al «signo» (así llama san Juan al *milagro*) proviene de los *vecinos*, próximos al ciego mendicante e inmediatos testigos de lo que ocurre en la base de la vida, pero que viven a ras de tierra y no se interrogan. El curado da una primera respuesta o testimonio elemental: «Ese hombre que se llama Jesús». Sabe que existe, que obra, pero no sabe «dónde está»; desconoce su origen. Los «vecinos» conocen desde fuera, están mal informados, tienen juicios poco sólidos y están llenos de miedo; no son libres.

La segunda reacción proviene de los *padres* del ciego. Creen, pero no testimonian. Quizá estaban en desacuerdo con el judaísmo oficial («tenían miedo a los dirigentes judíos»), pero no se atreven a dar testimonio personal; responden: «preguntádselo a él». La sangre y la raza atenazan con frecuencia. La familia soslaya a veces ciertas cuestiones, fomenta un espíritu gregario y no favorece la verdadera libertad y obediencia.

La tercera reacción surge de los *fariseos*, guardianes de la ortodoxia judía, vigías de la tradición mosaica. Se interrogan, pero no creen. Parece que aceptan el hecho de la curación, incluso indagan, pero niegan su adhesión, no tienen interés por la verdad. Son culpables. Quieren decidir sobre la legitimidad del «trabajo» de Jesús, ejercido como iluminación (al modo de una creación) en el día de Yahvé (alterando la institución sabática).

La cuarta reacción es del mismo *ciego*, quien da plena adhesión a Jesús. Su respuesta a los fariseos, sin entrar en disquisiciones de escuela, es contundente: «Es un profeta». Ha calado en el significado de la palabra y del gesto de Jesús. Este testimonio, firme y personal, trae como consecuencia la expulsión de la sinagoga, terrible para cualquier judío. Representa a los que se interrogan, creen y dan testimonio. El ciego es un iluminado que pasa de la ceguera a la luz. Después de su proceso testimonial, que termina con la expulsión, Jesús se encuentra con el vidente y se le revela como Hijo del hombre, como Mesías. Jesucristo es la luz del mundo; su obra, su trabajo es una iluminación y en su obra se manifiesta Dios.

b) Aplicación catecumenal

El relato del ciego de nacimiento se utilizó como texto de celebración en el gran escrutinio o examen de los catecúmenos antes del bautismo, al menos desde el s. III. Se desarrollaba en esta liturgia la profesión de fe de los bautizandos. Es, pues, texto evangélico y enseñanza bautismal, ya que se trata de un lavatorio y de una «iluminación», equivalente del bautismo según san Justino en el s. II.

El ciego, frente a sus padres y vecinos, miedosos ante cualquier decisión arriesgada, se independiza. Se embarca en la aventura de la fe llevado de una

[9] Cf. P. Grelot, *El ciego de nacimiento*, cap. VII de *Los evangelios y la historia*, Herder, Barcelona 1987, 253-279; F. Smyth-Florentin, *Guérison d'un aveugle-né (Jn 9,1-41)*, en *Assemblées du Seigneur*, segunda serie, n. 17, 1969, 17-26; M. Gourgues, *L'aveugle-né (Jn 9). Du miracle au signe: typologie des réactions à l'égard du Fils de l'homme*: «Nouvelle Revue Théologique» 104 (1982) 381-395; V. Bacinoni, *L'aveuglement face à la lumière du Christ. Révélation, foi et non-foi en Jn 9,1-41*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1982, tesis doctoral.

experiencia personal y profunda después del encuentro con Jesús. Ahí no se detiene. Se pone al lado del Libertador y de la liberación, liberado él de su propia ceguera. Abrir los ojos a la realidad de la vida, en cuyo centro está Jesucristo, es condición básica de acceso a la fe. La primera conversión es siempre sometida a prueba: es el choque contra todo fariseísmo o formalismo, contra todo dogmatismo o imperialismo que injuria a los veraces y excomulga a los decididos por la justicia.

Por el contrario, ciegos son hoy, en primer lugar, los que no les interesa ver, ni en profundidad ni en extensión, porque exige un esfuerzo, porque desconcierta o porque, al ver, uno tiene que verse por dentro. En segundo lugar, también son ciegos los que ven la realidad y la deforman interesadamente a causa de su dinero, prestigio o poder. Finalmente, son ciegos los que no pueden ver porque otros se lo impiden. A veces es ciego el pueblo, ciego que quiere ver; es mayor de edad, pero no se le hace caso.

No hay conversión cristiana o auténtica fe sin encuentro personal con el Hijo del hombre. Ser cristiano significa entrar en comunión con Dios a través de la persona de Cristo, luz del mundo. Exige testimoniar las obras del Enviado a partir de una experiencia personal cristiana entroncada con la vida misma. Supone pasar de las tinieblas a la luz, adquirir una nueva lucidez.

Para llegar a conocer a Cristo con lucidez, se impone un itinerario serio que entraña dificultades a causa de diferentes confrontaciones. Hemos heredado un cristianismo, a través de la familia y de los ambientes tradicionales, que mantiene una relación formal con la «sinagoga», es decir, con ciertos cumplimientos y convencionalismos, pero que está lejos de unas profundas convicciones.

6. Quinto domingo de cuaresma: resurrección de Lázaro (La vida)

a) Reflexión bíblica

El relato de la resurrección de Lázaro (Jn 11,1-45) es una catequesis esencial de Juan sobre la fe en la resurrección [10]. No sólo es el pasaje más largo de todos los evangelios que narran un milagro, sino que de todos los «signos» que hizo Jesús es el más importante. Constituye el último de los siete signos elegidos por Juan para manifestar que Jesús es más fuerte que la muerte y que su vida termina dando vida. El mismo resucitará porque es «la resurrección y la vida».

El personaje central del relato es evidentemente *Jesús*, base de la vida cristiana. San Juan relaciona siempre la fe con la vida. La fe en Cristo es una participación en la vida, que se hace plena en el bautismo. Dicho de otro modo, la fe y el bautismo nos hacen participar en la vida del resucitado. Los otros personajes del relato son: *Lázaro*, que representa a los cristianos; los *discípulos*, llenos de miedo y de lógica humana; *Marta* (más que María, que es secundaria), afligida y llena de esperanza; finalmente, los *judíos*, quienes decretan en el sanedrín, con ocasión de la resurrección de Lázaro, condenar a muerte a Jesús. El contraste de Jesús con los judíos se manifiesta en que el Señor lleva a los muertos a la morada de la vida mediante un grito de resurrección («¡Lázaro, ven fuera!»), al paso que los otros traen a Dios al valle de la muerte gritando que muera Jesús («¡Crucifícalo!»).

El primer diálogo de Jesús con los discípulos se desarrolla en un clima de miedo a la muerte. El escenario es Judea, tierra de oposición a Jesús, con el oasis de Betania, lugar del discipulado, con un doble polo: la casa o comunidad de amigos que comparten el afecto, el dolor y la vida, y el sepulcro, lecho de muerte. Marta representa a la comunidad en trance de crecer en la fe, y María a la comunidad en estado de dolor. Esencial es en el relato la afirmación de Jesús a Marta: «Yo soy la resurrección y la vida». Jesús produce la vida en otro y en sí mismo; *es* la resurrección, como es el pan de vida, el

[10] Cf. M. Morlet, *Le dernier signe de la glorification de Jésus (Jn 11,1-45)*, en *Assemblées du Seigneur*, nueva serie, n. 18, 1971, 11-25; Ch. Hudry-Clergeon, *De Judée en Galilée. Etude de Jean 4,1-45*: «Nouvelle Revue Théologique» 103 (1981) 818-830; J. Kremer, *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1-46*, Verlagkatholisches Bibelwerk, Stuttgart 1985.

agua viva, la luz del mundo, el camino, la verdad y la vida.

La fe es respuesta a la llamada de Dios; María responde, pero no los judíos. Jesús vence a la muerte y confiere la vida. A sus discípulos los libera del miedo a la muerte («el que cree no morirá»), les invita a fiarse de su palabra («quitad la losa», «desatadlo») y a depositar la confianza en Dios («Gracias, Padre»).

En tiempos de Jesús, el judaísmo imaginaba la resurrección como una vuelta a vivir la vida, al paso que la filosofía griega, despreciadora del cuerpo, se pronunciaba por una inmortalidad desencarnada. Frente a estas dos antropologías o teologías, el mensaje de Jesús afirma la estrecha relación entre la vida eterna del hombre (no del alma) y su filiación divina por la unión personal con el Señor. Todo el fundamento se basa en la unión del hombre con Dios en Cristo. De ahí la opción: aceptar o rechazar la vida de Jesucristo. Y para tener parte en esta vida, concluye san Juan, es necesario creer en Jesucristo y guardar esta vida por la participación de su cuerpo.

b) Aplicación catecumenal

No son fáciles de admitir o de creer las palabras de Jesús sobre la vida, la muerte y la resurrección. Con todo, la aceptación o el rechazo de estas palabras define la actitud del creyente o del no creyente. De una parte, la vida es para el hombre el don más precioso y apreciado, porque es frágil y porque su contrario es la muerte. De ahí las ganas de vivir y el frenesí de la vida. Pero está cercada por la muerte; junto a las manifestaciones de vida hay siempre síntomas de muerte. Nunca dominamos la vida; se nos escapa. Además, paradójicamente, transitamos por cambios sucesivos que entrañan muertes y nacimientos: la infancia muere frente a la adolescencia, la adolescencia sucumbe ante la juventud, la juventud termina antes de la madurez, y así hasta la ancianidad y la muerte. Es más, la vida se recibe de otros y sólo es posible vivirla compartiéndola con otros.

El hombre es un sujeto personal que para progresar debe cambiar de medio y de expresión corporal. En este sentido, la muerte es el límite de la curvatura vital. De la muerte poseemos una experiencia negativa derivada del envejecimiento y agonía que la preceden. Olvidamos, quizá porque entonces no teníamos conciencia, que nuestro nacimiento fue ya una agonía biológica, una expulsión, un alumbramiento, un vivir. La muerte es, por supuesto, una agonía fatal: no es mero tránsito de un medio cálido a un medio hostil, sino expulsión de nuestro propio cuerpo. En la muerte se cuestionan todas nuestras relaciones, sencillamente porque entramos en una nueva relación. Jesús le dijo a Nicodemo que debemos nacer de nuevo. La muerte es para el creyente un nacimiento a la vida, una recreación, una entrada en la plena vida, vida procurada por Jesús con su resurrección.

El creyente, en virtud de la fe y de su celebración sacramental, entra en contacto con la persona de Jesús, que es la vida. El creyente comulga con la fuente de la vida. Esto obliga al cristiano a cambiar de vida. Precisamente san Juan llama a la conversión «paso de la muerte a la vida». Esta vida poseída por la fe debe ser mantenida y cultivada. El cuerpo de Cristo resucitado es verdadero alimento y su sangre es verdadera bebida. La unión vital con Cristo-Vida debe traducirse en la unión con los hermanos y con todos los hombres, a través del vehículo fundamental del amor. De ahí que quien no ama a los hermanos no conoce a Dios. O dicho de otro modo: quien no ama permanece en la muerte.

7. Sexto domingo de cuaresma: la pasión de Jesús (La muerte del Señor)

a) Reflexión bíblica

La muerte de Jesús de Nazaret no sólo es el dato central de la fe cristiana, sino uno de los hechos históricos que más huellas ha dejado en la historia cultural de Occidente [11]. Cuatro son los relatos

[11] Cf. J. I. González-Faus, *Problemática en torno a la muerte de Jesús*: «Selecciones de Libros» 18 (1972) 333-356; J. Guillet, *Jésus*

evangélicos que la narran con énfasis y riqueza de detalles, de una manera larga, continua y ordenada (Mt 26-27; Mc 14-15; Lc 22-23 y Jn 18-19). Constituyen el mensaje más primitivo y central de lo que hizo y dijo Jesús. Recordemos que la «buena noticia» o el «evangelio» fue al comienzo la llegada del reino de Dios, luego la muerte y resurrección de Jesús y por último la totalidad de la persona y obra de Cristo.

Según los tres sinópticos, Jesús sube a Jerusalén una sola vez: entra triunfalmente (domingo de ramos), despliega su última actividad durante cinco días y es arrestado (jueves santo). Según el evangelio de Juan, Jesús sube varias veces a Jerusalén, pero su entrada gloriosa se produce en la última semana de vida, aunque permanece «oculto» (Jn 12, 36), quizá en Betania. Jesús no buscó directamente la muerte ni la rehuyó. De hecho fue Judas quien descubrió dónde se encontraba y quién era. La pasión comienza propiamente con el prendimiento de Jesús.

Los cuatro relatos siguen una sucesión parecida de acontecimientos, con cinco secuencias: arresto, proceso judío, proceso romano, ejecución y sepultura. A partir de un relato previo y breve sobre la crucifixión de Jesús, las pasiones evangélicas están redactadas con más atención y detalle que las otras narraciones. Su estilo difiere de cualquier otra literatura que narra la batalla final y la muerte de un héroe. Son además final y comienzo de la vida y destino de Jesús, al que los discípulos llaman Cristo y Señor después de la resurrección. Según como se interprete y se viva la muerte y resurrección de Jesús, se configura el modo de ser cristiano [12].

Para comprender las razones de la ejecución de Jesús, algunos especialistas parten de las tres *predicciones de la pasión*, que, según los evangelios, hizo el mismo Jesús sobre su muerte y su resurrección (Mc 8, 31 par.; 9, 31 par y 10, 33 par.). Es lógico pensar que Jesús contó con una muerte violenta a juzgar por su comportamiento y las acusaciones que recibió de mago, blasfemo, falso profeta, hijo rebelde, quebrantador del sábado y purificador del templo. «Jesús –afirma J. Jeremias– había perdido por muchos conceptos el derecho a su vida; se veía constantemente amenazado; sin cesar debía tener presente que su muerte había de ser una muerte violenta» [13]. Puede afirmarse que Jesús fue condenado a muerte y crucificado por blasfemo religioso y alterador del orden público.

– En primer lugar, por *blasfemo* religioso, falso profeta o embaucador mesiánico. Su modo de arremeter contra el templo y de actuar ante la ley de Moisés fue desacostumbrado e inaudito. Por su sacralización, rentabilidad económica y poder, el templo era algo intocable. Jesús se puso a sí mismo por encima del templo y de la autoridad de Moisés y de la ley. No es un rabí cuya autoridad le viene de Moisés, a quien sigue, sino un soberano que se identifica en sus dichos y hechos con Dios. Esto era para las autoridades judías blasfemia por autodivinización. Recordemos que Jesús predicó el reino escandalosamente, como justificación de pecadores por pura gracia, donada a pobres, publicanos, meretrices, enfermos y endemoniados, marginados todos ellos según la ley. Perdonó los pecados como Dios y prometió el reino a injustos, dejando fuera a los que se creían justos. Sin poder ninguno, se apropió de la fuerza de Dios.

– En segundo lugar, Jesús fue acusado de *agitador* político. Sólo de esta manera se explica su ejecución mediante la crucifixión. No fue apedreado o lapidado por blasfemo, como ocurrió más tarde con Esteban, sino castigado a morir en cruz por el poder romano, que se había reservado el «derecho a la espada» (*ius gladii*) o decisión de la pena capital. La más antigua tradición, expresada con palabras de san Ignacio de Antioquía e incrus-

devant sa vie et devant sa mort, París 1971; H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?*, París 1977; X. Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte*, Cristiandad, Madrid 1982.

[12] Cf. X. Léon-Dufour, *Passion*, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, VI, 1960, 1419-1492; P. Benoît, *Pasión y resurrección del Señor*, Fax, Madrid 1971; A. Vanhoye, *Structure et théologie des récits de la Passion dans les Evangiles synoptiques*: «Nouvelle Revue Théologique» 89 (1967) 135-163; H. Cousin, *Los textos evangélicos de la pasión*, Verbo Divino, Estella 1981; *Narrativité et théologie dans les récits de la Passion*: «Recherches de Science Religieuse» 73 (1985) 1/2.

[13] J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, I. *La predicación de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1974, 324.

tada en los credos primitivos, afirma que Jesús fue perseguido y crucificado «bajo el poder de Poncio Pilato», procurador de Judea. La crucifixión era una pena para esclavos que se escapaban o para provocadores de revueltas, sediciones o insurrecciones contra el imperio romano. Jesús fue detenido en Getsemaní por una cohorte romana y desde ese momento fue prisionero del gobernador Pilato. La consulta a los pontífices judíos fue un acto de buena vecindad política. «En el letrero –refiere Marcos– estaba escrita la causa de su sentencia: El rey de los judíos» (Mc 15, 26). El hecho de ser galileo y de predicar el reino podía provocar una sublevación mesiánica. Así lo podían entender los saduceos y todos los colaboracionistas con el poder romano. En definitiva, Jesús fue crucificado como agitador político, como un cabecilla zelote. Naturalmente, Jesús no se identificó como zelote; anunció la llegada del reino, no con la cruzada o la guerra santa, sino con el restablecimiento de la justicia en favor de los desfavorecidos, causando, por supuesto, una apreciable alteración política. La confusión de Jesús con los zelotes, según algunos críticos, muestra un nuevo error judicial romano o un menosprecio más, pero Pilato no se equivocó del todo, ya que la praxis de Jesús era minadora de poderes imperiales. Al parecer, los zelotes del tiempo de Jesús no acaudillaban una revuelta contra la ocupación romana, sino que su fanatismo religioso los enfrentaba contra los judíos infieles a la ley de Moisés. En el caso de Jesús no vale la conclusión automática: crucificado, luego criminal político. En realidad, criminales fueron los que le condenaron a muerte [14].

La muerte de Jesús se descubre fundamentalmente por la lógica de su vida. No muere como un estoico, ni tan siquiera como un mártir. Muere dando un grito fuerte, inarticulado. Para entender la muerte de Jesús no es suficiente relacionarla con el sanedrín judío o el gobernador romano; es preciso conectarla con su Dios y Padre, cuya cercanía y presencia proclamó. El cómo y el por qué de la muerte de Jesús tiene una estrecha relación con el cómo y el por qué de toda su vida. No basta deducir su crucifixión por mero desprecio o por equivocación judicial romana [15].

La misión de Jesús se comprende en referencia al Dios de la gracia y de la exigencia. Jesús no vino a predicar verdades generales, religiosas o morales, sino a proclamar la inminencia del reino y la buena noticia del evangelio. El advenimiento del reino de Dios fue el tema central del mensaje y de la praxis de Jesús, precisamente en unos momentos de exacerbado nacionalismo judío frente al pagano dominador, con la creencia extendida de que la intervención final y definitiva de Dios estaba al llegar, por medio de un Mesías entendido políticamente. El rechazo de Jesús como Mesías fue evidente; era escándalo para las clases dirigentes judías, necedad y locura para los ocupantes romanos, decepción para el pueblo y desconcierto para los discípulos. Ahí radican los sufrimientos profundos de Jesús en la cruz, unidos a sus dolores físicos. Marcos, el más antiguo de los evangelistas, lo expresa teológicamente: Jesús muere «abandonado de Dios», pero consciente, afirma J. Moltmann, «de que Dios no se hallaba lejos, sino cercano, no juzgador, sino perdonador» [16].

La interpretación última, o si se quiere primera, de la muerte de Jesús es teológica [17]. La comunidad creyente pospascual, a la luz de la resurrección, denominó Cristo y Señor a Jesús de Nazaret. Desde entonces, con una nueva lectura de la muerte de Jesús, proclamó la Iglesia el señorío de Cristo, traducción actualizada del reino de Dios. Este paso no equivale a un silenciamiento del profetismo de Jesús, de su opción privilegiada por los pobres, de la justicia que entraña el reino y de las exigencias evangélicas que comporta la fe como conversión. El

[14] Cf. O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Studium, Madrid 1971; M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Sígueme, Salamanca 1973.

[15] Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 1975; Ch. Duquoc, *La Passion de Jésus*, en *Assemblées du Seigneur*, segunda serie, n. 19, 1971, 68-79.

[16] J. Moltmann, op. cit., 211.

[17] Cf. Ch. Duquoc y otros, *Teología de la cruz*, Sígueme, Salamanca 1979; M. Gourgues, *Jesús ante su pasión y su muerte*, Cuadernos Bíblicos, n. 30, Verbo Divino, Estella 1980.

reino de Dios se hizo presente, de un modo nuevo, con la actividad de Jesús, aunque se concentró de una manera definitiva en el cuerpo resucitado del Señor. Quedarse con el resucitado sólo de un modo piadoso o sacramental, sin abarcar con la misma fe al Jesús histórico, es reducir la entraña misma de la fe. Y para entender el comportamiento y las actitudes de Jesús en su ministerio público es preciso tener en cuenta las claves de su proceso hasta la crucifixión.

Jesús acabó su vida al modo trágico de los profetas. En tres ocasiones al menos señala el AT la muerte de profetas masacrados (1 Re 18, 4.13), atravesados por la espada (Jr 2, 30) o dilapidados (2 Cr 24, 19-22), a causa del endurecimiento del pueblo, manipulado sin duda por sus jefes. Más tarde, para expiar estos crímenes, se les erigen mausoleos. Precisamente en tiempos de Jesús hubo judíos que adornaban tumbas de profetas.

En resumen, la muerte de Jesús es consecuencia de su obrar. Pero, una vez aceptado que la cruz es consecuencia del proceder de Jesús, la resurrección debe entenderse como toma de posición de Dios por Jesús y, por tanto, como iluminación de la cruz. Jesús no queda en poder de la muerte, sino fuera de la misma. La cruz de Jesús no se entiende si no es desde la totalidad de su vida, pero a su vez la cruz o su muerte no tiene sentido si no es por la resurrección, clave de lectura de todo lo previo, a saber, el condicionamiento del vivir de Jesús y de todo nuestro vivir.

b) Aplicación catecumenal

El relato de la pasión según san Juan fue fijado por la Iglesia romana del s. IV en la sinaxis o asamblea litúrgica del viernes santo, al paso que en los primeros días de la semana santa se leían las tres pasiones de los sinópticos. Actualmente se proclaman estas tres narraciones, de acuerdo a los tres ciclos, en la eucaristía del domingo de ramos, como contrapunto a la memoria de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén.

Dos acentos importantes conviene remarcar, el primero histórico y el segundo catequético. De una parte, el pueblo fue abandonando poco a poco los oficios de semana santa porque eran ininteligibles (desde el s. VIII ya no entendía el latín), incomprensibles (los ritos eran oscuros y abigarrados) y clericales (sólo actuaban los sacerdotes). De otra, el mismo pueblo no llegaba a conectar, por falta de catequesis adecuada, con el carácter pascual o sacramental de las celebraciones. Recordemos que a partir del s. VI desapareció casi completamente el catecumenado. Además, le faltaba a la liturgia oficial sentido popular; estaba formada por ritos sobrios, herá ticos, rígidos, dentro de un marco cultural de élites dominantes.

El pueblo se ha identificado y se identifica a su modo con el crucificado más que con el resucitado, quizá porque su historia es historia de sufrimientos. La teología pascual de la resurrección no le hace mella; intuye en lo profundo una teología de la cruz. Pacientemente ha aceptado la interpretación teológica de la resignación o de la oblación de Cristo como víctima inocente que paga el rescate por todos los pecados. El pueblo venera a Cristo como «varón de dolores» sufriente y moribundo, con el que se identifican, a través del llanto, los oprimidos y desheredados. Por esta razón es el viernes santo, no la pascua, la fiesta cristiana popular por antonomasia. La muerte de Cristo es símbolo de todo sufrimiento, tanto del natural como del indebido. Muy en segundo plano queda la cruz como imagen del «Rey de la gloria» o del Cristo resucitado. En ese Dios desamparado, no en el todopoderoso distante, el pueblo encuentra alivio al buscar la cura de sus sufrimientos por medio de otro sufrimiento. Naturalmente, una cosa es el uso y abuso de la cruz como apaciguamiento de esclavos y otra la aceptación popular del dolor y de la muerte de Cristo, expoliado y crucificado, por hacerse hermano y amigo de publicanos deshonestos, mujeres de mala vida, leprosos y extranjeros que no respetaban las leyes judías.

En medio de una sociedad secular , crítica con las tradiciones religiosas demasiado identificadas con ciertas éticas de poder interesado, la semana santa ha perdido el encanto y embrujamiento que le prestó la cristiandad. Por el contrario, gana en grupos de creyentes la fuerza del evangelio y de Jesús, revelador de la justicia del reino y del perdón de Dios. La cruz no es algo pintoresco o folklórico

para entretenimiento de turistas, ni joya preciosa que se ostenta en el cuello, ni ocasión de lucimiento para pregoneros de semana santa, ni mero símbolo de apaciguamiento popular, ni tan siquiera señal de desaparición de Dios. La lectura e interpretación de los relatos de la pasión, en relación a las celebraciones en donde se proclaman, exige entre otras cosas estas dos: rescatar a Cristo del secuestro que a lo largo de la historia han hecho las clases dominantes y devolverlo íntegro al pueblo porque es su Señor. Por eso, desde esta óptica podemos afirmar los creyentes con esperanza que el resucitado es el crucificado. La vida es camino de cruz, viacrucis, a partir de una entrega al servicio de los hermanos que coincide con el servicio a Dios. Al menos esto es lo que puede deducirse de la lectura y de la celebración de la pasión de Cristo hoy.

22

Celebraciones catecumenales

1. La liturgia catecumenal

La liturgia cristiana es actualización del misterio de Cristo en la asamblea bajo el velo de los símbolos; es el culto público e integral del cuerpo místico, cabeza y miembros (SC 7). De una parte, tiene valor teologal, ya que en la liturgia es el Señor quien está y actúa; de otra, posee valor educativo y pedagógico al ser manifestación y expresión de un grupo de creyentes reunidos en asamblea para celebrar, es decir, para poner de relieve o festejar lo invisible: el amor de Dios, la salvación de Jesucristo o la esperanza del reino de Dios en un mundo nuevo. Dios, a su vez, se nos comunica a través de signos, especialmente por medio de la vida enteramente significante de Jesús de Nazaret. Dicho de otro modo, la liturgia, por relacionarse con las realidades de la fe, se sitúa más allá de la experiencia inmediata, se lleva a cabo por medio de signos. Es acción simbólica. Cada uno de sus signos se compone de un gesto entresacado de la vida, inmerso en el mundo de lo religioso y transido por la obra o actuación de Jesús, sacramento o símbolo radical.

Evidentemente, la liturgia catecumenal –esencial en todo el proceso de iniciación cristiana– deberá poseer el valor teologal y expresivo de toda liturgia cristiana [1]. Tiene como finalidad afirmar la fe de los catecúmenos, introducirlos en la oración cristiana, iniciarlos a los signos y prepararlos para la liturgia sacramental [2]. Posee rasgos propios:

a) Es liturgia de la Iglesia en situación de acogida

Todos los miembros de la comunidad cristiana, abiertos a la admisión de nuevos hermanos, deben participar en la liturgia catecumenal que concierne a todos, a saber: obispo / presbítero, padrinos / madrinas, catequistas, catecúmenos y fieles. La liturgia catecumenal celebra el itinerario de la conversión de los catecúmenos hacia las exigencias comunitarias cristianas y el acercamiento de los fieles hacia los imperativos del crecimiento misionero de la Iglesia. Desde el comienzo, la liturgia ritual de la iniciación ha de ser personal y colectiva (es entrada en un grupo); ha de manifestar la relación entre lo visible y lo invisible (es simbólica); ha de entrelazar lo subjetivo con lo histórico (es personal y social) y ha de fundir el espíritu con el cuerpo (es incorporación a Cristo y a la Iglesia).

[1] Cf. *Catéchuménat et Liturgie*: LMD 71 (1962); *Fêter et célébrer*: «Croissance de l'Eglise» 79 (1986); J. Lebon, *Para vivir la liturgia*, Verbo Divino, Estella 1987.

[2] Cf. *L'initiation chrétienne des adultes. Rituel du baptême des adultes par étapes*, edición oficial francesa, París 1974.

b) *La celebración catecumenal es un signo de esperanza*

Si toda liturgia cristiana es anticipo de futuro en cuanto expresa una actitud de espera en la manifestación plena del reino, la liturgia catecumenal se orienta de un modo particular hacia la futura celebración de los sacramentos pascuales, de los que es un anticipo. La liturgia catecumenal ayudará a relacionar profundamente la vida humana del catecúmeno con Cristo. No se trata de sobreañadidos, sino de simbiosis entre fe y vida, conversión y sacramento. De ahí la importancia de relacionar las llamadas de la vida con las llamadas de Dios, en el sentido de celebrar la liturgia como apelación a la misión y de percibir la vida de caridad como prolongación de la celebración sacramental. Poco a poco, el catecúmeno se insertará en la vida litúrgica de la comunidad cristiana.

c) *La liturgia catecumenal posee unos signos propios*

La palabra símbolo procede de la operación de romper un objeto en dos partes, que se entregan después a dos personas para iniciar una relación entre sí o hacer un pacto. El reconocimiento se da cuando las dos partes unen los pedazos. El símbolo es un gesto o acción más que una cosa; es una operación humana que sirve para comunicarse, reconciliarse, mostrar reconocimiento, amarse [3]. Los símbolos pretenden ser universales, aunque muchos son exclusivamente locales, según la cultura propia de la región. Lo decisivo es que equivalgan a lo que representan. En cualquier caso, el símbolo exige una cierta iniciación o explicación acompañante a la misma operación simbólica. Lo decisivo es recalcar la importancia del significado no de los significantes, aunque se necesiten ciertas cosas, bien sean tomadas de la naturaleza (agua, fuego, flores, tierra, etc.), bien sean elaboradas (pan, vino, aceite, cirio, perfume, cruz, ceniza, bandera, balanza, etc.). Al mundo simbólico pertenece el saludarse, entregar flores, pasar revista a las tropas, izar la bandera, aplaudir, agitar el pañuelo, etc.

Algunas personas, con poca capacidad simbólica, pretenden eliminar los símbolos y reducir la liturgia a la palabra y al conocimiento. Desconocen el mundo de la comunicación profunda, la importancia del cuerpo, el influjo del sentimiento y la naturaleza de la cultura popular. Por otra parte, el mundo técnico occidental ha relegado el cuerpo a un segundo plano y ha privilegiado la inteligencia y el cerebro. Como revancha están hoy en boga los movimientos ecologistas, el retorno a la naturaleza, el alza de cierta cultura simbólica popular, las técnicas orientales corporales de naturaleza simbólica, etc. Debemos recordar al menos que el símbolo se percibe mal, pero es esencial a la liturgia, ya que Dios es invisible y el hombre *es* también cuerpo.

Por consiguiente, los signos y símbolos, esenciales en las relaciones humanas, son insustituibles en la comunicación cristiana de la asamblea reunida. No son cosas, sino gestos extraídos de la experiencia humana que, en relación con la historia de salvación y por medio de la palabra de Dios, se convierten en expresiones litúrgicas de comunicación entre Dios y su pueblo.

Se deberán acentuar los signos básicos de toda liturgia: 1) La *asamblea*, símbolo de la Iglesia, rostro de Cristo. No es aglomerado de espectadores, sino pueblo en estado de comunidad que se reúne para la plegaria y que es matriz de catecumenado. 2) La *palabra* de Dios, por medio de la cual nos revela Cristo el proyecto salvador del Padre, desarrollada litúrgicamente en forma de diálogo entre Dios y la asamblea: proclamación, homilía-catequesis, diálogo fraternal, canto festivo, silencio interiorizador y plegaria común; es imprescindible en la catequesis catecumenal. 3) El *ministerio*, entendido como servicio y significado por el presidente y sus ayudantes, cuya función reside en que se celebre la fe y se verifique la comunión cristiana; en concreto, los ministros son responsables de la marcha catecumenal. 4) Los *gestos* o acciones humanas que se llevan a cabo en nombre de Cristo y que revelan la acción misma de Dios en su pueblo, desde la liturgia de la acogida en los comienzos del

[3] Cf. L. Maldonado, *Signos. Gestos. Ritos*, en D. Borobio (ed.), *La celebración en la Iglesia*. I. Liturgia y sacramentología fundamental, Sígueme, Salamanca 1985, 275-296.

catecumenado hasta la celebración sacramental de la vigilia pascual.

Al ser la liturgia catecumenal anticipo de los sacramentos de iniciación o de reiniciación, deberá manifestar gradualmente el significado de dichos sacramentos, a través de ciertos signos propios: signación, baño, unción, imposición de manos, beso y abrazo, reconciliación, comida y bebida, banquete, etc.. Se procurará que los signos principales de cada celebración sean pocos, despojados de arqueologismos inútiles, densamente humanos, festivos, bellos, bíblicamente entendidos, existenciales, históricos. En realidad, el cristiano comulga el misterio que celebra, a saber, la salvación plena o la liberación definitiva.

d) Diversos tipos de liturgias catecumenales

Al poseer el catecumenado una cierta duración, ya que un cristiano no se hace sino con lentitud, diversas celebraciones jalonan el itinerario de iniciación. En la práctica podemos hablar de tres tipos de liturgias: 1) celebraciones *humanas* de la vida y de la fe, sin que necesariamente sean litúrgicas, propias del precatecumenado; 2) celebraciones *litúrgicas* con un cierto ritual, en las que intervienen la palabra de Dios y la adhesión a la misma por la confesión de fe, la plegaria o el gesto de entrada en una comunión; 3) celebraciones *sacramentales*, propias de la vigilia pascual [4]. La diversidad de celebraciones catecumenales es exigida por el itinerario de los catecúmenos en la iniciación, la cultura de los candidatos, la presencia eventual de no creyentes interesados en el fenómeno religioso o cristiano y el valor de la misma iniciación gradual y progresiva [5].

2. Celebraciones de la palabra

De ordinario se celebran al terminar un tema central en el proceso de la catequesis. También pueden servir para comenzar un curso, una etapa intermedia o un tiempo litúrgico. Por ser acciones litúrgicas, su valor reside en la proclamación de la palabra como acontecimiento salvador. No son lecciones de catequesis simplemente; son celebraciones comunitarias de la asamblea en las que se proclama y se celebra la palabra. Pueden ser celebradas en ausencia del sacerdote.

a) Estructura

- *Rito de entrada*
  (Reunirse en el nombre del Señor)
  Canto de entrada
  Introducción y palabras de acogida
  Eventual signo de la cruz (hecho con variadas formas)
  Saludo litúrgico y colecta del presidente
- *Proclamacion de la palabra*
  (Acoger a Dios en su palabra)
  Primera lectura
  Silencio, salmo interleccional o canto
  Segunda lectura evangélica
  Homilía-catequesis y diálogo
  Confesión de fe (con variadas formas)
  Oraciones de intercesión
  Oración sobre los catecúmenos (cf. RICA 121-124)
- *Liturgia simbólica*
  (Adherirse por medio de un gesto o símbolo)
  Alabanza o acción de gracias (tipo prefacio)

[4] J. Vernette y H. Bourgeois, *Perspectivas catecumenales*, Marova, Madrid 1980, 144.

[5] Pueden ayudar a preparar celebraciones diversas estos materiales: *Dios marcha contigo. Textos-clave de la Biblia para el hombre de hoy*, Narcea, Madrid 1975; P. Loidi / M. Regal, *Gritos y plegarias*, Desclée, Bilbao 1978; M. Cuervo / J. Diéguez, *Treinta símbolos para orar*, PPC, Madrid 1986; CESPLAM, *Celebraciones del pueblo de Dios*, PS, Madrid 1985; L. Deiss, *Oraciones bíblicas*, World Library Publications, Chicago 1979; Varios, *Orar desde el pueblo*, Desclée, Bilbao 1984; H. Oosterhuis, *Tú eres un amigo difícil*, Sígueme, Salamanca 1974; íd., *Alguien pasa junto a ti*, Sígueme, Salamanca 1977; V. M. Arbeloa, *Cantos de fiesta y lucha*, Sígueme, Salamanca 1976; íd., *Cantos de fiesta cristiana*, Sígueme, Salamanca 1979; J. L. Hermosilla García, *Celebraciones de la vida*, 2 vols., Ed. San Pío X, Madrid 1984; M. Gómez Ríos, *Creemos*, PS, Madrid 1986; Colección «Celebrar y orar», CCS, Madrid.

con un canto breve intercalado que se repite
Padre Nuestro
Signo adecuado

– *Rito de conclusión*
(Volver al mundo para dar testimono)
Oración de conclusión
Anuncios
Bendición
Canto de despedida

b) Temas

Se eligen según el desarrollo de la catequesis. Podemos tener en cuenta los siguientes, adecuados al proceso catecumenal:

- *Conversión*
  –Is 55, 6-11
  –Am 5, 4. 14-15. 21-24
  –2 Cor 5, 17-21; 6, 2
  –Lc 3, 1-8
  –Lc 7, 36-8, 3
- *Entrada en la Iglesia*
  –Ef 2, 5-19 (No somos extranjeros)
  –Jn 14, 2-3 (Cristo nos prepara un lugar)
- *Signo de la cruz*
  –1 Cor 1, 17-25 (Cristo crucificado)
  –Gál 5, 24-26 (Signo de muerte al pecado)
  –Ap 7, 2-4.9-12 (Sello personal cristiano)
- *Imposición de manos*
  –Gn 48, 8-16 (Jacob bendice a los hijos de José)
  –Mc 10, 13-16 (Jesús impone las manos a los niños)
- *Elección del nombre*
  –Gn 17, 1-7 (Te llamarás Abrahán)
  –Is 62, 1-5 (Te pondrán un nombre nuevo)
  –Ap 3, 11-13 (Grabaré en él mi nombre)
  –Mt 16, 13-18 (Tú eres Pedro)
  –Jn 1, 40-42 (Te llamarás Cefas)
- *Encuentro fraternal*
  –Gn 18, 1-10a (Hospitalidad de Abrahán)
  –Rom 15, 5-9b (Mutua acogida cristiana)
  –Ap 3, 14-22 (Llamada a la puerta)
  –Lc 19, 1-10 (Encuentro decisivo)
- *Biblia*
  –1 Sm 3, 1-10 (Llamada a Samuel)
  –Is 55, 6-11
  –Jn 1, 1-14
- *Palabra de Dios*
  –Dt 30, 10-14 (La palabra cercana)
  –Heb 4, 12-13 (La palabra viva)
  –Sant 1, 17-27 (La palabra, germen de vida)
  –Mc 4, 1-20 (El sembrador de la palabra)
- *Creación*
  –Gn 1, 1-2,1
  –Job 38, 1-18
  –Hch 17, 22-28
  –Rom 8, 28-23
  –Mt 6, 25-34
- *Alianza*
  –Gn 17, 1-9 (Alianza con Abrahán)
  –Ex 24, 3-8 (Alianza del Sinaí)
  –Jr 31, 31-34 (Promesa de nueva alianza)
  –2 Cor 1, 18-22 (Alianza de Cristo)
- *Compromiso*
  –Jos 24, 1-2a.15-17.18b (de Josué)
  –2 Tes 1, 11-2, 2 (de los cristianos)
  –Mc 8, 34-38 (del discípulo)
  –Jn 1, 40-42 (Te llamarás Cefas)
- *Gusto (Hambre y Sed)*
  (Tercer domingo de cuaresma, ciclo A)
  –Ex 17, 3-7
  –Rom 5, 1-2. 5-8
  –Jn 4, 5-42
- *Vista (Iluminación)*
  (Cuarto domingo de cuaresma, A)
  –1 Sm 16, 1. 6-7. 10-13a
  –Ef 5, 8-14
  –Jn 9, 1-41
- *Tacto (Resurrección)*
  (Quinto domingo de cuaresma, A)
  –Ez 37, 12-14
  –Rom 8, 8-11
  –Jn 11, 1-45
- *Oídos y boca (Comunicación)*
  –Is 35, 4-7a
  –Mc 7, 31-37
- *Baño de muerte y vida*
  –Gn 6, 5-8. 13. 17-18; 7, 13-23; 9, 9-11

–Ex 14, 19-31
–2 Re 5, 1-15a
–Ez 47, 1-9. 12
–Rom 6, 3-11
–Mt 3, 7-17
–Jn 3, 1-8
–Jn 7, 37-39

- *Unción de espíritu*
  –Is 61, 1-3a. 6a. 8b-9
  –Ap 1, 5-8
  –Lc 4, 16-21
- *Banquete compartido*
  –Ex 12, 21-28
  –1 Cor 10, 16-17 y 11, 18-34
  –Ap 5, 1-13
  –Mt 15, 32-38
  –Lc 22, 14-20. 28-30
  –Lc 24, 13-35
  –Jn 6, 1-15. 25-35
- *Misión*
  –Ef 3, 1-3a. 5-12
  –1 Tim 2, 1-8
  –Ap 7, 9-14
  –Mt 9, 36-10, 8

c) *Símbolos*

– *Signos del bautismo*
Asperjar con agua bendita
Lavarse las manos o el rostro en un aguamanil
Hacer la señal de la cruz en la frente con agua
Echar agua a un recipiente o llenar unos vasos

– *Signos de la confirmación*
Encender una hoguera o fuego en un brasero
Iluminar doce cirios, con el pascual en medio
Encender siete llamas
Imponer las manos en la cabeza
Perfumar las manos o la cara
Recibir un crucifijo personal

– *Signos de la penitencia*
Apagar o encender velas
Anudar una cuerda, romper una cadena
Quebrar en el suelo una vasija de barro
Atar las manos o soltar los lazos
Quemar papeles en un brasero
Romper un cartón en pedazos
Clavar clavos en una cruz o desclavarlos
Echar clavos en un recipiente de metal

– *Otros signos litúrgicos*
Quemar incienso o incensar
Adorar o besar una cruz
Venerar o besar una imagen o un icono
Sembrar semillas en una maceta
Iluminar, incensar y besar la biblia
Lavar los pies unos a otros

d) *Evaluación*

Las celebraciones de la palabra del catecumenado intentan iniciar en la oración a los catecúmenos. Es conveniente hacer la evaluación de las mismas para examinar su preparación, atmósfera creada, tiempo de oración personal a través de silencios apropiados, participación de todo el grupo o de la comunidad, conclusión de algún compromiso o consecuencias prácticas, etc.

3. La entrada en el catecumenado [6]

a) *Rito de acogida*

– *Canto de entrada*: «Vamos cantando al Señor», CLN A1 [7]. Los candidatos y sus padrinos se encuentran al fondo de la iglesia. La comunidad ocupa su lugar habitual. Puede presidir la celebración una gran cruz adornada con flores, en cuyo alrededor se sentarán los candidatos. También puede haber una mesa familiar con comida y bebida adecuadas para el ágape de recepción de los que ingresan.

[6] Cf. ver un ejemplo en Secretariado Diocesano de Catequesis de Huelva, *Camino de Emaús*, vol. 1. Guía del catequista Paulinas, Madrid 1987, 155-166.

[7] Sugiero los cantos de acuerdo al *Cantoral Litúrgico Nacional* 1, ed. por el Secretariado Nacional de Liturgia, Coeditores Litúrgicos, Madrid 1982.

– *Monición de entrada*: «En nombre de la comunidad cristiana acogemos con alegría a los candidatos que desean ser cristianos adultos mediante el proceso catecumenal que hoy inauguramos. Nos reunimos para conocernos, escuchar la palabra de Dios, orar, expresar la fe y ratificar nuestra actitud cristiana por medio de gestos y símbolos. Todos necesitamos ahondar nuestra fe, afirmar la conversión y descubrir con seriedad el evangelio de Jesús. Por todo eso nos encontramos aquí, catecúmenos y fieles».

– *Primera adhesión*. El que preside invita a los candidatos a que expresen lo que desean encontrar en su entrada en la Iglesia (RICA 76). Responden con palabras personales y sencillas. Al menos que uno hable en nombre de todos.

– *La signación*. Los candidatos son marcados con la señal de la cruz en la frente, signo de su nueva pertenencia a la Iglesia (RICA 82-87). Al final reciben el abrazo de paz por parte de los fieles. Los candidatos avanzan hacia sus puestos y toman asiento.

b) Celebración de la palabra de Dios

– *Lecturas*

Primera lectura: Gn 12, 1-4a (Vocación de Abrahán)
o bien: Is 42, 1-4.6-7 (Vocación del «siervo»)
Jr 1, 4-10 (Vocación de Jeremías)
Salmo responsorial: «Ojalá escuchéis hoy su voz», CLN D21
o bien: «El Señor es mi fuerza», CLN 717
Evangelio: Jn 1, 35-42 (Vocación de los apóstoles)
Homilía-catequesis dialogada

– *Oración litánica y colecta*. Se enuncian varias intenciones por los catecúmenos para que fructifiquen en ellos la palabra, la oración, el sentido comunitario y el compromiso (RICA 94).

– *Conclusión*
Oración final (RICA 95) y despedida
Canto final: «Juntos como hermanos», CLN 403

4. Transmisión del credo [8]

a) *Rito de entrada*
Canto de entrada: «Un solo Señor», CLN 708
Monición de entrada apropiada
Invitación a la oración y colecta.

b) *Liturgia de la palabra*
Primera lectura: Dt 6, 1-7 (Profesión de fe judía)
o bien: Rom 10, 8-13 (Confesión de fe del creyente)
Salmo responsorial: «Creo en Jesús», CLN 274
Lectura evangélica: Mt 16, 13-18 (Confesión de Pedro)
o bien: Jn 12, 44-50 (Cristo es la luz)
Homilía-catequesis compartida

c) *Gesto de adhesión*
El presidente introduce el credo (RICA 186)
Canto del Credo por todos (Credo nicaragüense)
o por un solista con un refrán cantado por todos
Oración de interiorización en silencio
Colecta final y bendición (RICA 187)
Canto final: «Cantaré eternamente», CLN 512

5. Transmisión del padrenuestro

a) *Rito de entrada*
Canto de entrada: CLN, «cantos de entrada» A1-A4
Monición de entrada apropiada
Invitación a la oración y colecta

b) *Liturgia de la palabra*
Primera lectura: Os 11, 1b.3-4.8c-9 (La niñez de Israel)
o bien: Rom 8, 14-17.26-27 (El espíritu de adopción)
Gál 4, 4-7 (Dios es Padre)
Salmo responsorial: 22 o 102, D3, D25, D50

[8] Cf. un ejemplo de celebración de la entrega del credo en *Camino de Emaús*, op. cit., vol. 4, 220-227.

Lectura evangélica: Lc 11, 1-2a y Mt 6, 5b-13
Homilía-catequesis compartida

c) *Gesto de adhesión*
El presidente introduce la recitación del padrenuestro
Canto del padrenuestro por todos
Oración de interiorización en silencio
Colecta final y bendición (RICA 192)

6. Transmisión de los evangelios

a) *Rito de entrada*
Canto de entrada: CLN, «cantos de entrada» A1-A4
Monición de entrada
Invitación a la oración y colecta

b) *Liturgia de la palabra*
Primera lectura: Is 61,1-3a.6a.8b-9
Salmo responsorial: «Tu palabra me da vida», CLN 523
Lectura evangélica: Lc 4, 16-21
Homilía-catequesis compartida

c) *Gesto de adhesión*
La biblia es incensada, mostrada o adorada.
Pueden besarla personalmente los catecúmenos o hacer una promesa de fidelidad con la mano apoyada en el libro
Entrega personal de los evangelios o de la biblia con estas palabras: «Recibe el evangelio para que te ayude a conocer, amar y seguir a Cristo».

7. Celebración penitencial del miércoles de ceniza

a) *Constitución de la asamblea*
Canto de entrada: «Sí, me levantaré», CLN 107
Monición de introducción
Saludo: Ez 18, 30-32
Oración en silencio y colecta

b) *Liturgia de la palabra*
(las lecturas del miércoles de ceniza o las siguientes)
Primera lectura: 2 Sm 12, 1-15
o bien: Rom 5, 5-12.17-19
1 Cor 10, 1-13
Salmo responsorial: Salmo 105, 6-10.13-14. 19-22
o bien «Misericordia, Señor, hemos pecado», CLN D15
Lectura evangélica: Lc 15, 4-7
o bien: Lc 15, 11-32
Homilía compartida
Examen (Ritual de la penitencia, **Apéndice** III)

c) *La reconciliación*
Invitación al perdón (Ritual de la **penitencia**, 305)
Oración del presidente: Dn 9, 4-19
Confesión de los pecados
Absolución

d) *Rito de despedida*
Signo de la paz
Promulgación de la penitencia
Oración de acción de gracias
Bendición y conclusión
Canto final: a elegir CLN 401-412

8. Llamada decisiva y entrada en cuaresma

a) *Rito de entrada*
Canto de entrada: «Cantos de cuaresma», CLN 101-118
Monición de entrada
Invitación a la oración y colecta

b) *Liturgia de la palabra*
(La del primer domingo de cuaresma)

c) *Entrada en cuaresma*
Llamada decisiva de los catecúmenos:
presentación de los candidatos,
diálogo con los padrinos/madrinas
petición de los catecúmenos (RICA 143-146),
inscripción del nombre, admisión o elección (RICA 147)
Entrada en cuaresma de los bautizados
Exhortación del presidente
Bendición de la ceniza e imposición de la misma

(si no se hecho ya el miércoles anterior)
Oración de la asamblea (RICA 148)

d) *Liturgia eucarística*
(la del primer domingo de cuaresma)

9. Celebración penitencial del jueves santo

a) *Constitución de la asamblea*
Canto de entrada: «Dame tu perdón», CLN 111
Monición de introducción
Saludo del comienzo: Gál 1, 3-5
Oración del presidente (Ritual de la penitencia, 307)

b) *Liturgia de la palabra*
Primera lectura: Is 53, 1-7.10-12
o bien: 1 Pe 2, 20b-25
Salmo responsorial: 21, 2-3. 7-9. 18-28
o bien: «Perdónanos nuestras culpas», CLN 115
Lectura evangélica: Mc 10, 32-45
Homilía compartida (Ritual de la penitencia, 312)
Examen (Ritual de la penitencia, Apéndice III)

c) *La reconciliación*
Invitación al perdón
Confesión de los pecados
Absolución

d) *Rito de despedida*
Signo de la paz
Promulgación de la penitencia
Oración de acción de gracias
Bendición y conclusión
Canto final: a elegir, CLN 401-412

10. Otras celebraciones penitenciales

a) *Sobre el arrepentimiento de Pedro*
Oración de apertura (Ritual de la penitencia, 325)
Lecturas: Lc 22, 31-34
Lc 22, 54-62
Jn 21, 15-19
Acto penitencial (Ritual de la penitencia, 332-333)

b) *Sobre el hijo pródigo*
Oración de apertura (Ritual de la penitencia, 334)
Primera lectura: Ef 1, 3-7
Salmo responsorial: 26, 1. 4. 7-10. 13-14
Lectura evangélica: Lc 15, 11-32
Acto penitencial (Ritual de la penitencia, 340-341)

c) *Sobre las bienaventuranzas*
Oración de apertura (Ritual de la penitencia, 342)
Primera lectura: 1 Jn 1, 5-9
Salmo responsorial: 145, 5-10
Lectura evangélica: Mt 5, 1-10
Acto penitencial (Ritual de la penitencia, 348-349)

11. Celebración del bautismo en la vigilia pascual

a) *Ritos preparatorios*
Canto de ambientación: «Pueblo de Dios», CLN 704
Presentación del candidato o candidatos al bautismo
Monición del celebrante (RICA 213)
Respuesta de los candidatos o de sus representantes
Signación (si antes no se había hecho)
Oración del celebrante o colecta
(Fuera de la vigilia pascual, se celebra aquí la liturgia de la palabra: lecturas, homilía, credo de la asamblea, preces)

b) *Ritos esenciales*
Oración litánica (RICA 214)
Bendición del agua bautismal (RICA 215)
Canto: «Fuente bautismal», CLN 427
Renuncias y compromisos (RICA 216)
Unción con óleo de los catecúmenos (RICA 218) (si no se ha hecho antes)
Profesión de fe (RICA 219)
Rito del bautismo (RICA 220)

c) *Ritos complementarios*
Crismación (RICA 224)
Imposición del vestido blanco (RICA 225)
Entrega del cirio encendido (RICA 226)
Monición de conclusión
Canto final: «Nueva vida», CLN 426
«Iglesia santa», CLN 428

12. Celebración de la confirmación

a) *Ritos introductorios*
Canto de entrada: «Somos un pueblo que camina», CLN 719; «Juntos como hermanos», CLN 403
Monición de entrada (Rit. Conf., 21)
Presentación del obispo por el párroco
Saludo litúrgico y colecta del presidente

b) *Liturgia de la palabra*
Lecturas:

AT	*Hechos y Cartas*	*Evangelios*
Is 11, 1-4a	Hch 1, 3-8	Mt 5, 1-12a
Is 42, 1-3	Hch 2, 1-6.14.22b-23.32-33	Mt 16, 24-27
Is 61, 1-3a.6a.8b-9	Hch 8, 1.4.14-17	Mt 25, 14-30
Ez 36, 24-28	Hch 10, 1.33-34a.37-44	Mc 1, 9-11
Jl 2, 23a.26-30a	Hch 19, 1b-6a	Lc 4, 16-22
	Rom 5, 1-2.5-8	Lc 8, 4-10a. 11b.-15
	Rom 8, 14-17	Lc 10, 21-24
	Rom 8, 26-27	Jn 7, 37b-39
	1 Cor 12, 4-13	Jn 14, 15-17
	Gál 5, 16-17.22-23a.24	Jn 14, 23-26
	Ef 1, 3a.4a.13-19a	Jn 15, 18-21
	Ef 4, 1-6	Jn 16, 5b-7. 12-13a

Gradual: «Confirmaré mi alma en la fe», CLN 429
«Siempre es Pentecostés», CLN 430
Al terminar la lectura del evangelio, presentación de los confirmandos (Rit. Conf., 25)
Homilía-catequesis compartida

c) *Liturgia del sacramento*
Renovación de las promesas del bautismo (Rit. Conf., 28-29)
Oración en silencio
Imposición de manos (Rit. Conf., 30-32)
Crismación (Rit. Conf., 33-34).
Oración de los fieles (Rit. Conf., 35-38)

d) *Liturgia eucarística*
Canto de las ofrendas: «Canción del testigo», CLN 404
Plegaria eucarística (con intervenciones)
Cantos de comunión: «Pescador», CLN 405
«Pescador de hombres», CLN 407

e) *Ritos conclusivos*
Compromisos de los confirmados
Bendición y oración sobre el pueblo
Canto final: «Anunciaremos tu reino», CLN 402

13. Presentación de un niño a la comunidad

a) *Rito introductorio*
Canto de entrada: «Hombres nuevos», CLN 718
Monición del acto
Saludo del celebrante

b) *Lecturas*
Heb 5, 11-14
Mc 10, 13-16

c) *Recepción del niño*
Presentación de los padres
Aceptación por la comunidad
Aplauso de ratificación

d) *Plegarias*
Preces de los fieles
Eventual eucaristía

23

Los sacramentos de la iniciación

1. Los ritos de la iniciación cristiana

Desde los comienzos apostólicos, los convertidos a la fe cristiana han ingresado en el seno de la Iglesia por medio de unos ritos, símbolos o gestos, como son el baño, la imposición de manos, la unción con óleo y la comida. «El mismo Nuevo Testamento –afirma J.-M. R. Tillard– nos permite descubrir una diversidad de prácticas: el bautismo y la imposición de manos no siempre aparecen juntos, y el bautismo en nombre de Cristo y el don del Espíritu no siempre están ligados al mismo rito» [1]. También hubo en los primeros siglos de la Iglesia diversidad de ritos iniciáticos en relación a la unción e imposición de manos, aunque siempre se mantuvo el baño como gesto de pertenencia a la comunidad, junto a la participación en una primera eucaristía. Según la *Tradición* de Hipólito, precedían a la comunión eucarística de los nuevos bautizados los ritos del bautismo, primera crismación, imposición de manos y crismación hecha por el obispo. La confirmación ha sido el sacramento de la iniciación que ha planteado más diversidad de ritos en la constitución de la existencia cristiana [2].

Por otra parte, los ritos de la iniciación se han sucedido y se suceden de distinta manera entre las Iglesias. Los ortodoxos confieren a los infantes el bautismo y la crismación (confirmación), a los que se une la eucaristía en la misma celebración o unos días después mediante la participación del infante en el cáliz. No conciben que la primera comunión preceda a la confirmación. Los protestantes sólo valoran sacramentalmente el bautismo y la eucaristía, aunque conservan un rito de opción cristiana o de renovación bautismal en los comienzos de la vida adulta [3]. En la Iglesia católica occidental se mantiene el bautismo generalizado de infantes, hay una primera comunión de niños hacia los 8 ó 9 años y se pospone la confirmación a la edad de la adolescencia o de la juventud, con una oscilación entre los 12 y los 18 años.

La renovación evangelizadora y catecumenal de la Iglesia católica y el movimiento ecuménico han señalado el papel ejemplar de la iniciación y el valor inestimable del bautismo de adultos [4]. Estos

[1] J.-M. R. Tillard, *Los sacramentos de la Iglesia*, en *Iniciación a la práctica de la teología*, III/2, Cristiandad, Madrid 1985, 395.

[2] E. Lanne, *Les sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation dans l'Eglise d'Occident*: «Irénikon» 57 (1984) 190-215 y 324-346.

[3] Cf. *Bautismo, eucaristía y ministerio. Convergencias doctrinales en el seno del Consejo Ecuménico de las Iglesias*, Ed. Facultad de Teología, Barcelona 1983.

[4] Cf. D. Lamarche, *Le baptême, une initiation?*, Paulinas-Cerf, Montreal-París 1984.

esfuerzos han descubierto la unidad de la iniciación, junto a una diversidad de prácticas [5].

Los sacramentos de la iniciación cristiana son el bautismo, la confirmación y la eucaristía [6]. Estos tres sacramentos, afirma el *Ritual de la iniciación cristiana de adultos*, «se ordenan entre sí para llevar a su pleno desarrollo a los fieles, que ejercen la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo» (n. 2). Los sacramentos de la reiniciación son la penitencia y la eucaristía.

2. El bautismo

a) El rito bautismal

Conversión cristiana, profesión de fe y bautismo no son tres caminos diferentes, sino una sola vía de respuesta personal a la acción de Dios. En un momento determinado de la conversión de un adulto, el candidato a devenir cristiano es sellado con un gesto ritual: la inmersión en agua o rito del bautismo. Como todo rito sacramental, expresa de forma simbólica la acogida y el don de una vida nueva en presencia de la comunidad cristiana [7]. Es «el baño regenerador y renovador» (Tit 3, 5).

El bautismo es el sacramento del agua, cuya simbólica es evidente. El agua es fuerza violenta que destruye o arrasa, signo de muerte; es fuente de vida y de fecundidad que apaga la sed y hace germinar, signo de vida; es elemento que limpia y purifica, signo de perdón. Usada en el bautismo, el agua es purificación y regeneración; su simbolismo se expresa por el descenso a las aguas de la muerte, para salir de las mismas con nueva vida renovada. De ahí que exprese el origen de la vida, el seno materno, el nacimiento y la perennidad. Es, pues, símbolo de muerte y de vida. El gesto bautismal más antiguo y expresivo reside en sumergirse en el agua (consepultura) para emerger después (conresurrección) [8]. Evidentemente, el sacramento no es el agua bautismal, sino el gesto del baño acompañado de la palabra de Dios, en nombre de Jesucristo con la fuerza del Espíritu. Se puede hablar de la sacramentalidad del agua sólo en virtud del mandato de Cristo de bautizar.

La celebración del bautismo, que culmina con el rito del agua y la profesión de fe, es precedida por la bendición del agua, en la que se celebra el misterio del amor de Dios hacia los hombres. Al invocar al Espíritu y proclamar la muerte y resurrección de Cristo, se muestra que el baño del nuevo nacimiento nos hace participar en esta muerte y en esta resurrección, así como en la santidad divina. La ablución del agua adquiere así una significación religiosa al poner de relieve el misterio de la vida nueva.

b) Significado del bautismo

El gesto bautismal no se reduce a una mera expresión externa, sino que posee una estimulación interior. Según la feliz expresión de santo Tomás de Aquino, realiza el aspecto de la vida cristiana que significa: iniciación a la vida de fe, participación en la muerte y resurrección de Cristo e incorporación

[5] Cf. A. M. Franquesa, *El rito de la iniciación cristiana y su repercusión ecuménica*: «Phase» 22 (1982) 363-383; D. Salachas, *Les sacrements de l'initiation chrétienne dans la tradition de l'Eglise catholique-romaine et de l'Eglise orthodoxe*: «Angelicum» 2 (1986) 187-212; U. Peri, *La collocazione della Confermazione tra i sacramenti dell'iniziazione cristiana*: «Rivista Liturgica» 4 (1986) 538-557.

[6] Cf. H. Bourgeois, *L'initiation chrétienne et ses sacrements*, Centurion, París 1982; *Les sacrements d'initiation et les ministères sacrés*. Coloquio de Tubinga, organizado por la Academia Internacional de Ciencias Religiosas, Fayard, París 1974.

[7] Cf. P. Pas y Ph. Muraille, *Le baptême aujourd'hui*, Casterman, París 1971; H. L. Martensen, *Baptême et vie chrétienne*, Cerf, París 1982; J. J. von Allmen, *Pastorale du baptême*, Ed. Universitaires-Cerf, Friburgo-París 1978.

[8] Cf. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid, 2.ª ed. 1981, cap. V. *Las aguas y el simbolismo acuático*; P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Upsala 1942; L. Beirnaert, *Symbolisme mythique de l'eau dans le baptême*: LMD 22 (1950) 94-121; P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, Leiden 1958; J. Daniélou, *L'entrée dans l'histoire du salut. Baptême et confirmation*, París 1967; id., *Sacramentos y culto según los Santos Padres*, Guadarrama, Madrid 1964; A. Manrique, *Teología bíblica del bautismo*, Ed. Biblia y Fe, Madrid 1977.

en la Iglesia a través de una comunidad cristiana. Es cierto que la vida sobrepasa en riqueza a cualquier símbolo, incluso al sacramental, pero no es menos verdadero que, sin una expresión pública y simbólica, la vida no sería plena. Los valores de la vida, al relacionarlos con los del Señor, adquieren valor de plenitud. En el bautismo se subraya, sobre todo, el valor fundamental del comienzo o de la iniciación.

- *Sacramento de la fe-conversión*

Presupuesto fundamental del bautismo es la aceptación del kerigma [9]. Inmediatamente antes o después del bautismo, el bautizado profesa la fe, confiesa que «Jesús es Señor» (Rom 10, 9). Esta confesión de fe es expresión idéntica a la de bautizarse en nombre del Señor Jesús, como puede observarse en las confesiones de fe y bautismos de los Hechos. No olvidemos que los fragmentos de himnos y confesiones de fe neotestamentarias pertenecen a la liturgia bautismal (Rom 4, 25; Ef 5, 14; Ap 1, 5b-6) [10]. «El bautismo –afirma J.-M. R. Tillard– ha desempeñado un papel importante en la elaboración de los símbolos de fe por el hecho mismo de que la inmmersión se realizaba inseparablemente en el agua y en la fe confesada» [11]. «Bautismo sin fe en Cristo es algo inconcebible en el pensamiento de la iglesia primitiva», afirma R. Schnackenburg [12]. La teología de la relación entre fe y bautismo fue elaborada por san Pablo. Para el apóstol de los gentiles, no hay otro camino de salvación que a través de la fe en la acción salvadora de Dios en Cristo Jesús [13]. Sabemos que el hombre es justificado por la fe. La fe hace eficaz el bautismo, no al revés. Lo que sucede en la fe se visibiliza en el bautismo. «El bautismo sin fe es un baño de agua inexpresivo, y la fe sin el bautismo una fe inexpresada» [14]. Pero no debemos tomar la palabra *expresión* como puramente simbólica: el bautismo es un suceso objetivo, una participación en el acontecimiento salvador, en la muerte y resurrección de Jesús. Todo lo que san Pablo afirma de la fe puede ser aplicado al bautismo.

La fe cristiana, íntimamente conexa con el evangelio (Rom 10, 17), es al mismo tiempo *confesión*. Por eso abarca un contenido básico: el reconocimiento de Jesús como *Kyrios*. Al mismo tiempo es la fe fundamentalmente una *obediencia*, ya que es contestación del hombre a la revelación de Dios. En el bautismo, el evangelio proclamado y la fe aceptada forman un acto único, acto de gracia y de fe, de Dios y del hombre, ya que la fe y el bautismo no son sino las dos caras, una exterior y otra interior, de un mismo acontecimiento. La fe y el bautismo, íntimamente ligados, son dones de Dios aceptados por el creyente que se hace bautizar.

El signo bautismal debe ser auténtico para que no engañe o haga desaparecer la eficacia que lleva consigo en relación con la conversión y la fe. Ha de expresar, por tanto, la metanoia o la conversión. La conversión es una renovación radical del ser y del hacer, no una simple mudanza exterior de formas o cambio interior pero inactivo. En este sentido operativo y vital de la conversión cristiana se sitúa hoy la fe, que no se reduce a un gesto, ni a una ideología, ni a una moral, ni a un sentimiento. La fe cristiana es una fe de conversión que se empeña en el cambio personal y en la transformación del mundo, porque intenta subvertir los valores establecidos por el sistema, con la esperanza de alcanzar el reino de la justicia de Dios. No se deben reducir la fe y la conversión a una cuestión individual e intimista que provoque la huida del mundo [15].

---

[9] Cf. N. Hofer, *Das Bekenntnis «Herr ist Jesus» und das «Taufen auf den Namen Jesu»*: «Theologische Quartalschrift» 145 (1965) 1-12.

[10] Cf. Kl. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh, 2.ª ed. 1974.

[11] J.-M. R. Tillard, *Los sacramentos de la Iglesia*, op. cit., 390.

[12] Cf. R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus. Eine Studie zur paulinischen Theologie*, Munich 1950, 120.

[13] O. Kuss, *Der Glaube nach den paulinischen Hauptbriefen*, en *Auslegung und Verkündigung* I, Regensburg 1963, 190; cf. J. M. González Ruiz, *El evangelio de Pablo*, Marova, Madrid 1977; G. Eichholz, *El evangelio de Pablo. Esbozo de la teología paulina*, Sígueme, Salamanca 1977.

[14] R. Pesch, *Zur Initiation in Neuen Testament*: «Liturgisches Jahrbuch» 21 (1971) 103.

[15] Cf. R. Schulte, *La conversión (metanoia), inicio y forma de la vida cristiana*, en *Mysterium Salutis*, V, 109-205.

- *Incorporación a la comunidad cristiana*

Pertenece a san Pablo la primera teología cristiana de la relación entre bautismo e Iglesia [16]. El bautismo no es rito de iniciación individual, sino acto de incorporación al «cuerpo de Cristo» (1 Cor 12, 13) [17]. Bautizarse es formar parte de la comunidad de Jesús, penetrar en el recinto de la libertad del Espíritu, llegar a ser nueva creación. «En el bautismo –dice J.-M. R. Tillard– no se pueden separar la incorporación a Cristo y la incorporación a la Iglesia. En un solo e indivisible proceso, el creyente es hecho miembro de Cristo y miembro del cuerpo de Cristo y, por tanto, de la única Iglesia de Dios» [18].

Las consecuencias del bautismo no son menos importantes para la comunidad cristiana. Bautizarse no es cuestión meramente familiar, sino eclesial y comunitaria. Justamente la tradición ha recalcado siempre la importancia de bautizar en presencia de la asamblea, ya comprometida previamente en el catecumenado. Si todos los bautizados, después de su incorporación a la comunidad, han de tener preocupación por el cuerpo entero, la comunidad ha de preocuparse profundamente por la totalidad de la iniciación cristiana.

- *Nuevo nacimiento en el Espíritu de Dios*

El bautismo cristiano es designado ya en el Nuevo Testamento como «baño de agua» (Ef 5, 26) o «baño regenerador y renovador» (Tit 3, 5) en el sentido de «nuevo nacimiento», que se opera por el agua y el Espíritu (Jn 3, 5). «A todos nosotros –afirma san Pablo–, ya seamos judíos o griegos, esclavos o libres, nos bautizaron con el único Espíritu para formar un solo cuerpo, y sobre todos derramaron el único Espíritu» (1 Cor 12, 13). El bautizado penetra en el señorío de Dios, en su reino. Al renacer de nuevo, su existencia es una vida en el Espíritu, don de los últimos tiempos (Jl 3, 1-5; cf. Hch 2, 17 s.). No es sólo un don particular, sino de la comunidad. Bautizarse es participar en el Espíritu de la comunidad, recibido como don de Dios y experimentado en la vida y en las celebraciones litúrgicas. «Pero al mismo tiempo que don, el Espíritu es también anticipo del futuro señorío de Dios en este mundo; es llamada e interpelación al seguimiento. Toda ética es expresión y consecuencia del cambio que se opera en el bautismo» [19].

Por nacer del Espíritu de Dios, el convertido *es* bautizado. Recibe la gracia de la identificación con Cristo al hacerse miembro del Señor (Rom 6, 5), de quien recibe una nueva vida, una reconciliación y una comunión. La gracia es, en definitiva, acción de Dios y, en este sentido, el bautismo es gracia, acto simbólico con plenitud de eficacia y de significación. Apenas hay un documento apostólico que no relacione la fuerza o el don con el bautismo. El bautismo es remisión de pecados (Hch 2, 38), lavatorio de pecados (Hch 22, 16; 1 Cor 6, 11), comunidad con Cristo (Gál 3, 27; Col 2, 11), participación pascual (Rom 6, 1-11), filiación divina (Gál 3, 26), santidad (1 Cor 6, 11), incorporación al cuerpo de Cristo (1 Cor 12, 13; Gál 3, 27-29), recepción de Espíritu (Hch 2, 38; 1 Cor 6, 11; 12,13), nuevo nacimiento (Tit 3, 5; Jn 3, 5), herencia del reino (Jn 3, 5) y anticipo de resurrección (Ef 1, 13s; 4, 30).

Sin embargo, no debe concebirse la gracia bautismal como magia que opera por sacralización de cosas o palabras. El peligro de un sacramentalismo es evidente. Pablo (1 Cor 10, 1s) y Pedro (1 Pe 3, 21) se yerguen contra la sacralización pagana de los elementos. El bautismo salva por la resurrección de Jesucristo. Al agua nunca se le da en el Nuevo Testamento fuerza mágico-sacramental. La fuerza bautismal proviene del nombre de Cristo, de su resurrección, del Santo Espíritu o de la palabra de Dios o de Cristo.

---

[16] Cf. J. A. T. Robinson, *El cuerpo. Estudio de teología paulina*, Barcelona 1968.

[17] Cf. L. Richard, *Une thèse fondamentale de l'oecuménisme: le baptême, incorporation visible à l'Eglise*: «Nouvelle Revue Théologique» 74 (1952) 485-492; G. Wainwright. *Le baptême, accès à l'Eglise*, Ginebra 1972.

[18] J. M. R. Tillard, *Los sacramentos de la Iglesia*, op. cit., 386.

[19] R. Padberg, *Pastoraltheologie der Taufe*, en ***Handbuch der Pastoraltheologie***, Herder, Friburgo 1968, III, 334.

- *Participación en la muerte y resurrección de Cristo*

El bautismo y la muerte salvífica de Cristo aparecen íntimamente relacionados desde los primeros tiempos cristianos [20]. No está demostrado que esta relación fuese explicitada por Jesús. Pertenece a la teología paulina, extraída probablemente de las comunidades cristianas helenísticas que surgieron en Siria. San Pablo transmite el cuerpo central de la confesión cristiana en forma de credo primitivo (1 Cor 15, 3-5), en donde afirma: «El Mesías murió por nuestros pecados». Y aceptado el sentido primitivo del bautismo «en remisión de los pecados», era fácil extraer una relación estrecha entre la muerte de Cristo y el bautismo cristiano. Por el bautismo, afirma san Pablo, «habéis sido lavados, consagrados y rehabilitados por la acción del Señor, Jesús Mesías, y mediante el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6, 11). La relación entre bautismo y crucifixión es señalada al comienzo de la primera carta a los Corintios (1 Cor 1, 13). Pero el lugar clásico, aunque difícil y discutido, es el capítulo 6 de la carta a los Romanos (Rom 6, 1-11) [21]. El sacramento del bautismo hunde sus raíces, según Pablo, en el protosacramento Jesucristo o en su misterio pascual.

- *Compromiso cristiano*

El bautismo cristiano se lleva a cabo desde sus comienzos «en nombre de Jesús» (Hch 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5; 22, 16). En esta fórmula original no se trata simplemente de una mera *intención*. Al pronunciarse el nombre de Jesús, el bautizado pertenece al *Kyrios*, se une a él y a él sólo debe obediencia. Así se señala un cambio de señorío. «Ser bautizado en el nombre de Jesucristo –afirma P. Pas– es convertirse a la actitud existencial de Jesús, hacer propia la opción de vida por la que se pronunció Cristo» [22]. La pertenencia a Cristo, que se hace plena en el bautismo, es una identificación con el Señor. El bautismo es compromiso en el sentido que exige una actitud de vida que abarca al hombre entero. De tal modo compromete toda la vida, que sin conversión y sin fe de nada sirve. Por eso el candidato confiesa que Jesús es Señor y proclama su fe en el evangelio (Rom 10, 9). Solamente bajo estos presupuestos puede ser bautizado el creyente.

3. La confirmación

La tradición sitúa la confirmación entre el bautismo y la eucaristía [23]. Los exégetas e historiadores están de acuerdo en afirmar que «el rito de iniciación, cualquiera que sea su nombre, bautismo, sello o iluminación, abarca el baño de agua y la comunicación del Espíritu» [24]. San Pablo o san Juan jamás separan bautismo y confirmación. El episodio de los fieles de Samaría (Hch 8, 14-17) muestra que la separación de aquellos dos gestos es anormal e insólita, aunque en realidad, según la exégesis actual, lo que plantea la Iglesia en esta narración es la unidad de personas y grupos flotantes.

La mayor parte de los estudios teológicos recientes muestran que la confirmación está ligada esencialmente al bautismo [25]. Los dos símbolos forman, en realidad, casi como un único sacramento, que en occidente se dividió en dos etapas. «En la Iglesia primitiva y hasta entrada la alta Edad Media –afirma S. Regli– no hubo, ni en Oriente ni en Occidente, una celebración peculiar de la confirmación. Tampoco existía en este tiempo la idea de que la celebración única de la iniciación abarcase dos

[20] Cf. O. Kuss, *Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe*, en *Auslegung und Verkündigung* I, Regensburg 1963, 162-168.

[21] Cf. H. Schlier, *Die Taufe nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes*, en *Die Zeit der Kirche*, Friburgo 1956, 47-56.

[22] P. Pas y Ph. Muraille, *Le baptême aujourd'hui*, op. cit., 38.

[23] Cf. B. Neunheuser, *Bautismo y confirmación*, IV/2 de *Historia de los dogmas*, Ed. Católica, Madrid 1974; S. Vergés, *El bautismo y la confirmación. Sacramentos de la iniciación cristiana*, Madrid 1972; L. Ligier, *La confirmation. Sens et conjuncture oecuménique hier et aujourd'hui*, Beauchesne, París 1973.

[24] A. Hamman, *Je crois en un seul baptême. Essai sur Baptême et Confirmation*, Beauchesne, París 1970, 158.

[25] Cf. H. Bourgeois, *El futuro de la confirmación*, Marova-Paulinas, Madrid 1973; D. Borobio, *Confirmación*, en *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, 178-199; id., *Bautismo de niños y confirmación: problemas teológico-pastorales*, Fundación Santa María, Madrid 1987.

sacramentos» [26]. La confirmación no tiene sentido fuera del bautismo. Debe situarse en la perspectiva de una vida bautismal en continuo perfeccionamiento [27]. Los problemas pastorales de la confirmación, y por supuesto de su teología, provienen del bautismo de infantes separado de la confirmación después de muchas dificultades y dudas. En España ocurrió a finales del s. XI. Los términos *confirmar* o *confirmación* indicaron al principio la intervención exclusiva del obispo sin referencia a un rito determinado.

El lugar de la confirmación en la iniciación cristiana está sin resolver pastoralmente [28]. Evidentemente, la confirmación no puede solucionar el hondo problema del bautismo de niños. No debe sacralizar ninguna etapa humana ni ningún compromiso especial. Parece lógico que la confirmación se sitúe inmediatamente después del bautismo o antes de la primera eucaristía. Como dije, es la posición de la Iglesia ortodoxa. Pero dada la generalización del bautismo de niños y la precocidad de la primera comunión, se dan razones pastorales para celebrar la confirmación en la vida adulta, después del bautismo y de la eucaristía. Es la posición protestante. Cuando es un adulto el que se bautiza, la confirmación no ofrece ninguna dificultad. En el caso de los niños bautizados, toda solución (sea a los siete años o a los doce) será parcial, ya que la totalidad de la iniciación cristiana tiene sentido pleno en el caso de los adultos que se bautizan [29]. Produce extrañeza el rigorismo de la confirmación frente al laxismo bautismal y eucarístico.

El sacramento de la confirmación ha comenzado a suscitar recientemente un inusitado interés [30]. No posee las presiones sociales del bautismo o de la primera comunión. Situado en la edad escolar, su catequesis se ha enriquecido notablemente, al mismo tiempo que se renueva la iniciación cristiana. Interesa sobre todo por su relación con el Espíritu, sus dimensiones misioneras, su dinamismo en la responsabilidad eclesial, el testimonio de vida, etc. «En el movimiento ecuménico –afirma J.-M. R. Tillard– las Iglesias, aun constatando sus diferencias, han hecho un progreso inestimable al situar bautismo, confirmación y eucaristía en el marco de la *iniciación*, cuya necesidadd reconocen todos» [31].

a) El rito de la confirmación

La constitución apostólica de Pablo VI, *Divinae consortium naturae*, del 15 de agosto de 1971, sobre el sacramento de la confirmación, que precede al *Ritual de la confirmación*, afirma de un modo categórico lo siguiente: «El sacramento de la confirmación se confiere mediante la unción del crisma en la frente, que se hace con la imposición de la mano, y mediante las palabras *Recibe por esta señal (signaculum)* el don del Espíritu Santo». Junto a esta fórmula de la liturgia bizantina, hay tres símbolos:

- *Imposición de manos*

El ministro de la confirmación impone las manos con invocación del Espíritu Santo, por medio de una oración epiclética, que explica el sentido del gesto. «La imposición de manos –afirma J.-M. R. Tillard– expresa al mismo tiempo bendición, designación, transmisión de una autoridad y de un poder» [32]. Este signo, basado en la imposición de manos apostólica, expresa en la confirmación la

[26] S. Regli, *El sacramento de la confirmación y el desarrollo cristiano*, en *Mysterium Salutis*, V, Cristiandad, Madrid 1984, 286.

[27] Cf. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, III, París 1980.

[28] Cf. D. Borobio, *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*, Desclée, Bilbao 1980.

[29] Cf. J. Llopis, *La edad de la confirmación. Estado actual del problema*: «Phase» 69 (1972) 237-249; G. Biemer, *La controversia sobre la edad de la confirmación, caso típico de controversia entre la teología y la pastoral*: «Concilium» 132 (1978) 283-292.

[30] Cf. A. G. Martimort, *Dix ans de travaux sur le sacrement de confirmation, 1967-1977*: «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 79 (1978) 127-139; P. L. Ligier, *La confirmation. Sens et conjuncture oecuménique hier et aujourd'hui*, Beauchesne, Paris 1973; R. Coffy, *La confirmation aujourd'hui*: LMD 142 (1980) 7-40; G. Biemer, *Firmung, Theologie und Praxis*, Würzburgo 1973; E. Lanne, *Les sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation dans l'Eglise d'Occident*: «Irénikon» 57 (1984) 196-214 y 324-346.

[31] J.-M. R. Tillard, *Los sacramentos de la Iglesia*, op. cit., 395.

[32] J.- M. R. Tillard, *Los sacramentos de la Iglesia*, op. cit., 398.

donación del Espíritu. Los orientales no emplean este gesto.

- *Unción con el crisma o «crismación»*

Es el signo sacramental en sentido estricto. Según tradición milenaria, este gesto es esencial [33]. «En la Escritura –dice J.-M. R. Tillard– la unción conserva el sentido que tiene en varias culturas: expresa cuidado, belleza del cuerpo, pero también inmersión de la persona en una fuente de fuerza para una misión que supera las tareas normales» [34]. El *Ritual de la confirmación* afirma que «en la unción del crisma y en las palabras que la acompañan se significa claramente el efecto del don del Espíritu Santo. El bautizado, signado por la mano del obispo con el aceite aromático, recibe el carácter indeleble, señal del Señor, al mismo tiempo que el don del Espíritu, que le configura más perfectamente con Cristo y le confiere la gracia de derramar el *buen olor* entre los hombres» (n. 9).

- *El signo de la cruz en la frente o «signación»*

La crismación se hace siempre mediante el signo de la cruz en la frente de los confirmandos. Es signo de pertenencia y de reconocimiento, al modo como se señalaban en la antigüedad, mediante la *sphragis* o signación, personas, animales o cosas que pertenecían a una misma corporación o propiedad. El don del Espíritu es unción y sello (cf. 2 Cor 1, 21-22).

b) Significado de la confirmación

– La distinción y separación entre bautismo y confirmación ha inducido a la teología occidental a considerar la confirmación, en primer lugar, *sacramento de la madurez cristiana* [35]. Si el bautismo regala el Espíritu por el nuevo nacimiento de la inmersión, la confirmación hace posible en el bautizado de niño personalizar la decisión que en su momento tomaron por él sus padres y padrinos. El confirmado acepta la vocación apostólica para ser testigo de Cristo ante el mundo mediante la fuerza del Espíritu. En este sentido, la confirmación es la aceptación personal del bautismo [36].

Algunos han considerado la confirmación como sacramento del cristiano adulto, del apostolado e incluso de la Acción Católica. La sitúan consecuentemente después de la eucaristía. El segundo de los sacramentos confirma el carácter cristiano o consagra la capacidad de asumir, de forma responsable, la tarea de la Iglesia, a saber, su misión evangélica. Se equipara al sacramento del orden. Se basa esta opinión en santo Tomás, para quien la confirmación concede «fuerza para la lucha» [37]. El bautismo da el nacimiento y la confirmación sostiene el combate de la vida adulta.

Ahora bien, si la confirmación se celebra inmediatamente después del bautismo en un mismo acto pascual como lo realizan los orientales, o cuando sigue al bautismo de adultos, ¿cómo puede hablarse entonces de una *madurez* o de un *crecimiento*?

– En segundo lugar, no faltan teólogos para quienes la confirmación es una *plenitud bautismal*. Distinguen entre bautismo y confirmación como se diferencian los sucesos pascuales de los pentecostales [38]. Así como la Iglesia, surgida del costado del nuevo Adán, muerto en la cruz, se manifiesta plenamente con el Espíritu de pentecostés enviado al mundo, el bautismo adquiere pleno vigor con la confirmación. Pentecostés es la confirmación de la Iglesia como la confirmación es el pentecostés del cristiano. Bautismo y confirmación deben ser entendidos a la luz de los dos tiempos o polos del

[33] Cf. A. de Halleux, *Confirmation et «Chrisma»*: «Irénikon» 57 (1984) 490-515.

[34] J.-M. R. Tillard, *Los sacramentos de la Iglesia*, op. cit., 397-398.

[35] Cf. O. Betz (ed.), *Sakrament der Mündigkeit. Ein Symposium über die Firmung*, Pfeiffer, Munich 1968.

[36] H. J. Spital, *Taufe und Firmung aus der Sichs der pastoralen Praxis*: «Liturgisches Jahrbuch» 21 (1971) 84.

[37] Cf. L. Latreille, *L'adulte chrétien ou l'effet de la confirmation chez Saint Thomas*: «Revue Thomiste» 57 (1957) 5-28; M. Magrassi, *«Confirmatione baptisma perficitur»: dalla «perfectio» dei Padri alla «aetas perfecta» di San Tomasso*, en *La confermazione*, Turín 1967, 137-152.

[38] Cf. R. Cabié, *La Pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Desclée, Tournai 1965.

misterio de Cristo: pascua y pentecostés, o, si se prefiere, en relación a dos momentos de la actuación del Espíritu: encarnación (bautismo en el Jordán) y Espíritu pascual. La teología escolástica habla de un «aumento de la gracia bautismal» mediante un «don especial del Espíritu Santo».

Esta opinión reduce inevitablemente la función del Espíritu Santo en el bautismo y en la eucaristía [39].

– Una tercera opinión considera la confirmación como *signo sacramental de la sucesión apostólica* de toda la Iglesia [40]. No se trata de acentuar en la confirmación ningún aspecto nuevo, en la línea de una intensificación, sino de mostrar, por el gesto de la imposición de manos hecho por el obispo, la unión mutua de todos los bautizados en virtud del mismo y único Espíritu pentecostal. Así se puede poner de relieve la visibilidad del misterio de la Iglesia como protosacramento. La confirmación dimensiona el acontecimiento bautismal de un modo específico: expresa y realiza la unidad de la Iglesia o manifiesta a la Iglesia su proceso de unificación y de crecimiento [41].

Cabe preguntarse, ¿y si la confirmación es celebrada por el presbítero? Recordemos que, después del Vaticano II, el obispo es ministro «originario» de la confirmación, pero también puede confirmar por delegación especial el presbítero, como ocurre habitualmente en las iglesias orientales católicas (OE 13). Por otra parte, ¿no posee también el bautismo esta perspectiva que se pretende reservar a la confirmación? [42].

– *La confirmación, sacramento de la iniciación.* La teología actual de la iniciación retorna a una concepción neotestamentaria: el bautismo y la confirmación constituyen la *única iniciación cristiana*, presupuesto exigido para la participación eucarística. El Vaticano II sugiere que en la celebración de la confirmación se manifieste «más claramente la íntima relación de este sacramento con toda la iniciación cristiana» (SC 71). Y preocupado el Concilio por tener en cuenta la práctica oriental que acentúa la unción, a diferencia de la occidental que hace hincapié en la imposición de manos, afirma que «por el sacramento de la confirmación se vinculan más estrechamente (los fieles) a la Iglesia, se enriquecen con una fortaleza especial del Espíritu Santo, y de esta forma se obligan a un mayor compromiso a difundir y defender la fe con su palabra y sus obras como verdaderos testigos de Cristo» (LG 11). El Vaticano II acentúa, pues, tres elementos: el vínculo eclesial, la dinámica de la gracia bautismal y el testimonio de vida, siendo el primero el más importante [43]. La confirmación se sitúa en la perspectiva sacramental de la iniciación, sin que se la considere *el* sacramento del Espíritu [44].

4. La eucaristía

a) *Plenitud de la iniciación cristiana*

La iniciación cristiana no es sólo bautismal, sino eucarística. «Los sacramentos del bautismo, de la confirmación y de la santísima eucaristía están tan íntimamente unidos entre sí –afirma el nuevo CIC–,

[39] Cf. W. Breuning, *El lugar de la confirmación en el bautismo de los adultos*: «Concilium» 22 (1967) 274-290.

[40] Cf. J. P. Bouhot, *La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale*, Chalet, París 1968.

[41] Cf. H. Mühlen, *Die Firmung als sakramentales Zeichen der Heilsgeschichtlichen Selbstüberlieferung des Geistes Christi*: «Theologie und Glaube» 57 (1967) 263-286.

[42] Los principales teólogos que han intervenido en las modernas discusiones sobre la confirmación son G. Dix, *The theology of Confirmation in relation to Baptism*, Westminster 1946; P. Rupprecht, *Die Firmung als Sakrament der Vollendung*: «Theologische Quartalschrift» 127 (1947) 262-277; L. Bouyer, *On the meaning and importance of Confirmation*, en *Concerning the Holy Spirit. The Eastern Church Quaterly*, 2: «Supplementary Issue» 7 (1948) 95-102; id., *Que signifie la confirmation?*: «Paroisse et Liturgie» 34 (1952) 3-12; id., *La signification de la confirmation*: «Supplément à la Vie Spirituelle»: 29 (1954) 162-179.

[43] Cf. R. Padberg, *Pastoraltheologie der Firmung*, op. cit., 345-358.

[44] Cf. J. Amagou-Atangana, *Ein Sakrament des Geistempfangs? Zur Verhältnis von Taufe und Firmung*, Friburgo 1974; H. Küng, *La confirmación como culminación del bautismo*, en *La experiencia del Espíritu*, Hom. E. Schillebeeckx: «Concilium» (1974) 99-126; id., *Was ist Firmung?*, Einsiedeln 1976.

que todos son necesarios para la plena iniciación cristiana» (c. 842, 2). Según J. M. R. Tillard, la iniciación «comprende el catecumenado, los ritos litúrgicos propios del bautismo y de la confirmación y, por último, el sacramento por excelencia, la eucaristía» [45]. La eucaristía es meta del catecumenado y punto de partida de una iniciación continua. Por otra parte, la iniciación cristiana no se reduce a lo litúrgico-sacramental. «Debe ser además entendida –afirma S. Regli– como crecimiento de una persona en la fe cristiana, en la comunión de la fe, en la existencia cristiana, como el ejercitarse y familiarizarse en el *ser cristiano* pleno y convencido (ortopraxis cristiana) dentro de la Iglesia» [46]. La plena iniciación se consuma con la participación en la eucaristía de la comunidad cristiana y en la misión de la misma comunidad de creyentes.

Ahora bien, así como el bautismo y la confirmación son sacramentos *puntuales* o únicos (su repetición fue siempre rigurosamente prohibida), la eucaristía es sacramento *duradero* o repetitivo (su recepción frecuente fue estimulada por la tradición de la Iglesia). Entre la actual primera comunión y el viático como último sacramento se suceden diversidad de eucaristías o de comuniones, con acentos particulares según se trate de niños no confirmados, jóvenes que se confirman, o adultos que después de un catecumenado estricto se bautizan. Evidentemente, aunque es importante la primera comunión, lo es más la «comunión frecuente» o, si se prefiere, la participación plena, consciente y activa en la celebración comunitaria eucarística. El catecúmeno se integra por los sacramentos de la iniciación en *el* proceso cristiano de la comunidad, a través de *una* celebración pascual.

Las referencias centrales de la iniciación, en cuyo interior se sitúa la confirmación, pueden ser éstas:

–vinculación concreta, dinámica y eficaz con Cristo resucitado (fe);

–cambio de vida y perdón de los pecados (conversión);

–sello del Espíritu Santo (don);

–vida comunitaria eclesial (koinonia);

–servicio en el mundo (diakonia).

b) Primera comunión de niños

A partir de la ruptura de los sacramentos de iniciación, al nacimiento siguió el bautismo, la confirmación se celebraba cuando el obispo visitaba la parroquia y fue fijada la primera comunión (a la que precedía una temprana confesión) por el Concilio IV de Letrán en 1215 a la «edad de la discreción» (actualmente hacia los 8 ó 9 años). Recordemos que la comunión del recién bautizado en el cáliz, como inserción en el misterio pascual, perduró en la iglesia occidental hasta el s. XI; los orientales la mantienen todavía. Se la rechaza porque reduce la eucaristía a simple comunión inconsciente; no es participación plena adecuada a una edad. Por otra parte, en la Edad Media desapareció la costumbre de la comunión de las dos «especies» a los laicos por razones prácticas (es complicada) y teóricas (el laico es un «lego» o miembro del pueblo «inculto»). El Catecismo Romano de Trento dispuso que la confirmación se retrasase a los 12 años (el mínimo debiera ser 7 años) con una catequesis previa. A la confirmación podría seguir la primera comunión. En 1910 decidió san Pío X que a los 7 años ya comienza la edad de la discreción para que un niño pueda confesarse y comulgar, con lo cual la confirmación quedó como sacramento «flotante».

A pesar de los esfuerzos catequéticos desarrollados actualmente en todo el proceso de iniciación cristiana de niños, se observa que la actual primera comunión no es culmen de la eucaristía hacia la que tiende el catecumenado. El niño debe iniciarse a la vida cristiana después de la primera comunión. El momento de la confirmación es ocasión de un proceso catecumenal adecuado, pero el énfasis de la iniciación debe basarse en la conversión evangélica, no en una mera recepción sacramental. La primera comunión no es, pues, un final, sino un comienzo. Los niños pueden participar en la eucaristía de los adultos, pero no como adultos, sino como niños; algo semejante a su participación en la mesa de los mayores.

[45] J.-M. R. Tillard, *Los sacramentos de la Iglesia*, op. cit., 396.

[46] S. Regli, *El sacramento de la confirmación*, op. cit., 310.

Hay otra «segunda comunión», denominada en la iglesia francesa «comunión solemne», que corresponde a la eucaristía «plena», al finalizar la iniciación cristiana que, en muchos casos, acompaña a la confirmación de jóvenes o de adultos.

c) *Lenguaje de la eucaristía*

La acción litúrgica que celebran los cristianos semanal o diariamente, se llamó primitivamente *fracción del pan* (Lucas) o *cena del Señor* (Pablo). Más tarde se denominó *eucaristía*, término que equivale en realidad a la acción de gracias o cuerpo central de la celebración. Posteriormente, la eucaristía fue denominada *misa*, palabra derivada de la despedida latina «ite, missa est», que se decía al final del acto, expresión recibida con alivio por unos participantes aburridos que desconocían el latín y no comulgaban ni participaban, entre otras razones porque no gozaban de libertad. En lugar de dar importancia a la bendición *ascendente* o eucaristía propiamente dicha, se daba realce a la bendición *descendente* del celebrante, con la que concluía la celebración y a la que seguía la despedida. Hoy volvemos a denominar la misa con el término sobresaliente de *eucaristía* [47].

El cambio en el lenguaje teológico de la eucaristía se ha dado con el Vaticano II. En primer lugar, la eucaristía era entendida hasta el concilio como *Santísimo Sacramento* que se comulgaba individualmente dentro o fuera de la misa, se adoraba en el sagrario, se llevaba a los enfermos, se manifestaba en la exposición de la custodia y se mostraba públicamente en la procesión del Corpus. Todo se centraba –desde la Edad Media– en la hostia consagrada, que se adoraba, pero que durante siglos apenas se comulgaba [48]. En segundo lugar, se denominaba *Santo Sacrificio de la Misa* con un lenguaje cristológico de «dominante ritual» [49], en el sentido de que la muerte de Jesús en la cruz no fue el resultado de un conflicto con las autoridades religiosas y políticas, sino libre decisión de Dios como compensación al pecado de la humanidad. La eucaristía es en definitiva, según esta teología, memoria del precio de nuestro perdón, adquirido por Jesús en la cruz. En lugar de iluminar el rito desde el acontecimiento, ha sido el rito, entendido sacrificialmente de un modo unilateral, lo que ha conferido sentido a la muerte de Cristo.

Los actuales estudios exegéticos e históricos sobre la misa insisten en acentuar el aspecto sacramental de la comida o de la cena para comprender en profundidad la eucaristía [50].

d) *Significado de la eucaristía*

- *La eucaristía, cena de hermanos en el Señor*

Recordemos que el cristianismo es religión de la palabra (Biblia) y de la comida (eucaristía) en fraternidad (comunidad o Iglesia) como servicio al mundo (ministerio) para su salvación. No es radicalmente religión de ayuno. El primer signo de la eucaristía es una mesa compartida con el Dios de Jesús y con los pobres del reino de Dios en el Santo Espíritu. Al privilegiar la comida, se privilegia el cuerpo; y al poner de relieve el banquete, se acentúa el rol que tiene la boca, que sirve para comer, hablar y besar. Todos nacemos con hambre y sed, pero hambrientos y sedientos son permanentemente los pobres. La comida simboliza todos los bienes

[47] Para un conocimiento sencillo y documentado de la misa, cf. P. Jounel, *La misa, ayer y hoy*, Herder, Barcelona 1988; utilizo asimismo mi trabajo *Teología y pastoral de la eucaristía. La comunidad eucarística*, en *Los sacramentos hoy: teología y pastoral*, XIII Jornadas de Pastoral Educativa, Instituto San Pío X, Madrid 1982, 27-51.

[48] Cf. A. Fermet, *La eucaristía. Teología y praxis de la memoria de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1980.

[49] Cf. Ch. Duquoc, *Christologie et Eucharistie*: LMD 137 (1979) 39-48; ib., *Eucharistie et Sacerdoce*, en *Assemblées du Seigneur*, n.º 20, 2.ª serie, Cerf, París 1973, 65-80; íd., *Le repas du Seigneur, sacrement de l'existence reconciliée*: «Lumière et Vie» 18 (1969) 52-62.

[50] Cf. J. Jeremias, *La última cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980; X. Léon-Dufour, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1983; M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión*, Cristiandad, Madrid 1983; X. Basurko, *Compartir el pan. De la misa a la eucaristía*, Idatz, San Sebastián 1987.

de la naturaleza y está, a su vez, representada por pan y vino. El pan es compacto, sacia el hambre, mantiene la vida diaria, es femenino; el vino es líquido, sacia la sed, eleva la vida festiva, es masculino. Ambos son productos elaborados, proceden de una infinidad de granos, de uva o de trigo, aprensados o amasados; en ambos casos hay una fermentación de la masa o del mosto mediante una levadura para ser otra cosa; son frutos de la tierra y del trabajo, obra del hombre y de la mujer.

Los evangelios relatan diversas comidas de Jesús: con sus amigos para confraternizar en grupo, con pecadores para reconciliarlos y con pobres para saciarles el hambre con el pan del desierto o darles alegría con el vino nuevo de Caná. Son comidas que anteceden a una última cena, celebrada por Jesús en contexto pascual como banquete de despedida o anticipo de su entrega en la cruz. Jesús explica a sus discípulos en la última cena, a modo de homilía pascual, el significado del pan y del vino referidos a su persona cuando habla de su carne y de su sangre, a saber: cuando habla de sí mismo como víctima o cordero pascual. El pan partido es signo del destino de su cuerpo y la copa entregada es signo de la sangre derramada.

- *La eucaristía, sacrificio redentor de Jesucristo*

La muerte de Jesús es sacrificio pascual escatológico y la eucaristía es sacramento del sacrificio de Jesús. Sin los relatos de la pasión no se entienden ni la última cena ni la eucaristía cristiana. Jesús tuvo presente en la cena pascual la inminencia de su muerte violenta por lapidación o crucifixión. El primer relato de la pasión apareció en el contexto eucarístico cuando hubo necesidad de instruir a discípulos que no habían conocido a Jesús. Lo mismo cabe decir de todos los evangelios. Ahora bien, importa sobremanera narrar el modo con el que Jesús fue conducido a la muerte o el proceso religioso y político que decretó su asesinato doblemente cruel, al morir como líder político quien nunca tomó el poder, y como falso mesías quien rechazó dicho título [51].

Las cristologías recientes de tipo ascendente han puesto de manifiesto el trasfondo histórico de la muerte de Jesús, sin el que no es posible elaborar una teología de la redención y una teología de la eucaristía como sacrificio. Evidentemente, a Jesús le mataron por sus opciones proféticas o, si se prefiere, por el tenor de su vida. La lectura pascual de la pasión de Jesús da un paso más: Dios ratifica el sentido de su vida y de su muerte expiatoria mediante la resurrección e implantación del reino.

La celebración eucarística no es, pues, memoria de una muerte en general, sino memoria de la muerte profética de Jesús, justificada en la acción pascual. Dios constituye Mesías y Señor a quien su mesianismo y señorío le condujo a morir por todos en defensa de la justicia, quintaesencia del reino.

- *La eucaristía, acción de gracias al Padre*

El agradecimiento es una actitud básica. Dar gracias es reconocer algo que se ha recibido de un modo gratuito o desinteresado como don, procedente de otra persona que por su actitud o su capacidad nos supera. No es fácil el agradecimiento en la sociedad actual por su nivel de técnica calculada y eficacia productiva en donde la naturaleza está dominada y desencantada, con el énfasis social en el derecho (lo que se nos da es obligado, nos pertenece) y en la que no nos reconocemos indigentes, puesto que tenemos de todo. En esta situación, sin sorpresa, maravilla y admiración, no surge con facilidad el agradecimiento. Las gracias nacen cuando se valora un don desde la sencillez y la simplicidad, con admiración y gozo, a partir de una conciencia de limitación.

No olvidemos que la palabra *eucaristía* significa precisamente *acción de gracias*, derivada de las raíces *jaris* (alegría o todo aquello de lo que uno se alegra) y *eu* (bien, bueno, justo y conveniente). Equivale, por otra parte, a alabanza (del verbo

[51] Cf. M. Gourgues, *Jesús ante su pasión y su muerte*, Verbo Divino, Estella 1980 (Cuadernos Bíblicos, 30); H. Cousin, *Los textos evangélicos de la pasión. El profeta asesinado*, Verbo Divino, Estella 1981; X. Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte*, Cristiandad, Madrid 1982; H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982.

aineo, que significa mencionar, prometer, hacer votos, aprobar o aplaudir) [52].

Toda la liturgia, no sólo la eucarística, es bendición, alabanza, doxología. La bendición es, en primer lugar, don de Dios. Dios bendice y su bendición es vida; los hijos son, por ejemplo, bendición de Dios. El creyente agradecido le devuelve a Dios la bendición que previamente le ha dado. Termina por ser adoración, al agradecer repetidamente a Dios lo que es, sobre todo cuando por la fe se reconoce que Dios se da a sí mismo en Jesucristo. El Dios cristiano no es un Dios en sí mismo, sino un Dios «con nosotros».

- *La eucaristía, memorial de la nueva alianza*

Alianza es un concepto bíblico clave para expresar las relaciones entre Dios y los hombres o entre Dios y su pueblo. Radicalmente equivale a «decisión irrevocable» que nadie puede anular o a compromiso de uno a favor de muchos. Así son los pactos de Yahvé con Noé (Gn 6, 18), Abrahán (2 Re 13, 23) y David (Jr 32, 21) o las alianzas de Dios con el pueblo (Ex 34 y Sm). La historia de la alianza es, en definitiva, historia de salvación. Dicho de otro modo, la alianza es base del evangelio, al ser creadora de una comunidad de vida presente y definitiva a partir de la fidelidad de Dios, en contraste con la desobediencia humana.

La segunda o «nueva alianza», expresión que aparece por primera vez en Jeremías (38, 31), se hace efectiva por un sacrificio, el de Cristo en su muerte (Heb 9, 15). En los cuatro relatos de la última cena, el concepto de alianza es central (1 Cor 11, 25; Mc 14, 24; Mt 26, 28; Lc 22, 20), unido siempre a la fórmula de la copa por su conexión con la sangre. Marcos y Mateo actualizan la expresión judía «sangre de la alianza». De todas formas, en el NT, alianza y reino de Dios son conceptos correlativos. La palabra y el Espíritu de Jesús en su sacrificio por el reino hacen presente la alianza nueva como memorial y profecía en acción que se simboliza en el ágape fraterno, última cena y eucaristía cristiana.

Los efectos de la nueva alianza son manifiestos: perdón o rehabilitación y salud o salvación liberadora, como evidentes son las exigencias derivadas de la fidelidad a un compromiso en la edificación del reino de Dios. En las perspectivas de la comunidad pospascual, la nueva alianza se traduce por una misión o evangelización liberadoras [53].

- *La eucaristía, presencia real de Cristo*

El hecho de la presencia *real* de Cristo en la eucaristía se advierte en los textos neotestamentarios correspondientes a la cena del Señor o a la fracción del pan. La tradición cristiana la ha admitido siempre en virtud de la *epiclesis* o invocación al poder santificador del santo Espíritu. Lo que se ha discutido y se discute es el modo de esa presencia, ya que en la interpretación intervienen inevitablemente concepciones filosóficas y teológicas.

La presencia humana de alguien reviste muchas formas, según sea por medio de un regalo, carta, fotografía, conversación telefónica, vídeo o directa, espacial y personalmente. Cristo se hace presente entre los cristianos de dos modos eminentes: cuando se reúnen en su nombre y cuando se practica con los desvalidos el mandamiento de la caridad. De un modo especial se hace presente el Señor en la celebración de la eucaristía, al ser reunión de creyentes y al simbolizar la mesa la totalidad de la caridad. Esto se advierte claramente en las pala-

[52] Cf. J.-P. Audet, *Esquisse historique de genre littéraire de la «bénédiction» juive et de l'«eucharistie» chrétienne*: «Revue Biblique» 65 (1958) 371-399; L. Ligier, *De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Eglise*: LMD 87 (1966) 7-51; id., *Genre littéraire et formes cultuelles de l'eucharistie. «Nova et vetera»*: «Ephemerides Liturgicae» 80 (1966) 353-385; L. Maldonado, *La plegaria eucarística*, Ed. Católica, Madrid 1967; J. A. Jungmann, *La gran plegaria eucarística de la Misa*, Barcelona 1968; L. Bouyer, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, Herder, Barcelona 1969; V. Martín Pindado y J. M. Sánchez Caro, *La gran oración eucarística*, Madrid 1969; L. Ligier, *Les origines de la prière eucharistique: de la Cène du Seigneur à l'Eucharistie*: «Questions Liturgiques» 53 (1972) 181-202; Th.-J. Talley, *De la «berakah» à l'eucharistie. Une question à réexaminer*: LMD 125 (1976) 11-39.

[53] Cf. el concepto de *Alianza* en *Diccionario Teológico del NT*, Sígueme, Salamanca 1980, I, 84-93; A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaisme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris 1963.

bras y gestos de Jesús en la última cena. El pan es su cuerpo y el vino es su sangre, a saber, su persona completa de un modo real, no meramente intencional. Se trata de un signo eficaz de comunión en el que Cristo está presente y activo [54].

Las explicaciones sobre la presencia real de Cristo en la eucaristía se han movido entre dos polos: el *ultrarrealismo*, que entendía la presencia de un modo casi físico, y el *puro simbolismo*, que reducía el hecho a una mera representación simbólica o alegórica sin efectividad. Para explicar el cambio del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Jesús, los padres griegos hablaron de «conversión sustancial» en un sentido ontológico. Hacia el s. XI se extendió el término *transustanciación*, divulgado luego por la escolástica mediante las categorías aristotélicas de «sustancia» y de «accidente», aprendidas por innumerables generaciones de católicos a través de los catecismos.

Recientemente se utiliza una filosofía simbólica o se tiene en cuenta la realidad y eficacia del símbolo, según lo considera la fenomenología existencial; así se habla de *transignificación* o transfinalización. El pan y el vino son realidades relacionadas con el hombre. Su núcleo básico reside en la «relacionalidad». Así, con la plegaria eucarística cambia el contexto relacional del pan y del vino; pasan a ser alimentos de vida eterna, dones divinos, sacramentos/símbolos de Cristo presente y autodonante. Las realidades de la fe se hacen presentes mediante el realismo sacramental.

Sin la presencia real de Cristo, la eucaristía sería mera reunión religiosa con recuerdos psicológicos, drama o teatro representado sin actualización personal, comida compartida sin eficacia sacramental o plegaria de creyentes sin epiclesis del Espíritu Santo. Así como en los demás sacramentos no cambian los elementos materiales, en la eucaristía hay cambio sustancial, significativo y escatológico, en el pan y en el vino, al estar presente Cristo con su entrega y donación total de sí mismo.

5. La penitencia

a) La penitencia, sacramento de re-iniciación

El sacramento de la *penitencia* o reconciliación de penitentes fue denominado «segundo bautismo» o *penitencia segunda*; el bautismo fue llamado «primera natividad» o «penitencia primera». Penitencia equivale en el evangelio a conversión o reconciliación. En realidad, la penitencia debe entenderse siempre en relación al bautismo. Tanto el bautismo como la penitencia son ambos sacramentos de conversión que perdonan los pecados (el original y los personales) y nos introducen o reintroducen en la Iglesia. Hasta los s. V-VII tenían estos dos sacramentos una estructura parecida; eran semejantes el «ordo catecumenorum» y el «ordo poenitentiae». En resumen, tomar en serio la penitencia es tomar en serio el bautismo. Dicho de otro modo, quien sea más consecuente con su bautismo, menos necesitará de la penitencia, y quien mejor viva penitencialmente, de un modo más óptimo realizará las exigencias de su bautismo.

Advertimos, sin embargo, hoy una carencia personal de experiencia bautismal en los bautizados de niños [55]. Fueron introducidos de infantes en la Iglesia inconscientemente, apenas influyó en ellos la primera comunión como acceso a la eucaristía comunitaria, y en muchos casos, por no decir la mayoría, no cuenta la confirmación como sacramento eclesial personalizado. Muchos cristianos han aceptado de jóvenes o de mayores la fe personal por su experiencia de relación con Dios y con Cristo (en la casi ausencia del Espíritu), por el descubrimiento del compromiso con los hermanos (y a veces con la sociedad) a través del evangelio y por la

[54] Cf. el *Rapport Final* de la Comisión internacional anglicano-católica romana *Jalons pour l'Unité*, París 1982 o un comentario sobre este texto en P. Parré, *L'Eucharistie dans le Rapport Final d'ARCIC I*: «Irénikon» 57 (1984) 469-489. Ver asimismo *Bautismo. Eucaristía. Ministerio*. Convergencias doctrinales en el seno del Consejo Ecuménico de las Iglesias, Facultad de Teología de San Paciano, Barcelona 1983.

[55] Cf. C.Floristán, *La celebración comunitaria del perdón*: «Sal Terrae» 76 (1988) 103-111.

pertenencia a un grupo apostólico o a una comunidad parroquial en un sentido amplio. El sacramento del bautismo ha sido pura teoría como experiencia personal; en la práctica han funcionado la fe y el seguimiento de Cristo. La penitencia no es de hecho un «segundo bautismo» ni reingreso en la iglesia, sino, en lontananza, «reconciliación» con los hermanos y con Dios o «conversión» a una vida más evangélica y, en cercanía, sencillamente «confesión» de los pecados. Todo, por supuesto, personal e individualmente.

b) Exigencias de la penitencia

La mayor dificultad actual del sacramento de la penitencia reside, evidentemente, en apreciar y valorar el sentido del pecado, dado el cambio de comportamientos éticos o de *mores* que se han dado en estos últimos años. Una segunda dificultad proviene de la dimensión eclesial o comunitaria del perdón. Por tratarse de una dimensión esencial en la iniciación, me detendré en esta dificultad.

La confesión ha sido durante muchos siglos cuestión entre dos personas: el penitente y el confesor, dentro de un total anonimato, favorecido por la oscuridad, la rejilla del confesonario y la voz baja. La comunidad estaba ausente, apenas se celebraba el perdón, y todo el efecto se reducía a una relación directa y piadosa con Dios, con la mediación *instrumental* de un confesor sacerdote. Sin embargo, el problema heredado no reside en la dificultad de su celebración comunitaria, sino en la casi ausencia de comunidad cristiana en el ámbito parroquial. Al menos la eucaristía ha sido celebrada durante siglos con presencia del pueblo (aunque con escasa participación), ciertamente reunido más como conglomerado que como grupo social. Los abusos de *decir misa* un cura con un solo monaguillo, que la *oía* sin apenas entender nada, se dieron en los días de labor más que en los festivos. Y, por supuesto, a la reforma de la misa precedió una experiencia pastoral eucarística considerable. En última instancia, la urgencia de la participación «consciente, plena y activa» del pueblo en el culto, promovida por el movimiento litúrgico, se circunscribió prácticamente a la celebración de la misa.

De un modo más escaso y pobre se ha desarrollado en los últimos decenios la liturgia del sacramento de la reconciliación. Recordemos, no obstante, las *celebraciones comunitarias de la penitencia*, adoptadas a partir de 1947, antes de la crisis penitencial [56], criticadas por los defensores de la confesión individual. Pero no olvidemos que el problema de la renovación penitencial no reside en lograr una aparente estructura comunitaria (que ya es un progreso considerable), sino en la necesidad de la «confesión íntegra» y personal de los pecados, que Trento afirmó ser de «derecho divino», afirmación interpretada hoy de diversas maneras [57]. Claro está que, si se suprime la *confesión de boca* de los pecados, se borra de un plumazo la misma confesión. La difícil solución a este trágico dilema consiste en entender la confesión como *reconciliación* en régimen comunitario, para acoger el *perdón* de Dios, que nos llama a *conversión* con objeto de vivir en *paz* y ser artesanos de la paz. El acento no se pone en *decir* los pecados, sino en *hacer* penitencia como sinónimo evangélico de conversión. Pretende ser celebración penitencial o celebración comunitaria del sacramento de la reconciliación, denominada también fiesta del perdón o de la paz.

Al ser el sacramento de la penitencia confesión de fe de quienes lo celebran, signo del perdón de Dios y expresión visible de la acción de la Iglesia en los fieles [58], tiene una función sacramental reiniciadora.

---

[56] Cf. documentación en «Concilium» 61 (1971) 137-153.

[57] Cf. R. Franco, *Posibilidad de una evolución del dogma de la penitencia*: «Phase» 37 (1967) 56-63; id., *La confesión en el Concilio de Trento. Exégesis e interpretación*, en *Sacramento de la penitencia. XXX Semana Española de Teología*, CSIC, Madrid 1972, 303-316; C. Peter, *La confesión íntegra y el Concilio de Trento*: «Concilium» 61 (1971) 99-111.

[58] Cf. H. Vorgrimler, *La lucha del cristiano con el pecado*, en *Mysterium Salutis* V, 416.

24

La comunidad cristiana

1. El fenómeno comunitario cristiano

Durante mucho tiempo, la vida cristiana se ha caracterizado por un exagerado individualismo, debido en gran medida al olvido de que la Iglesia es, según lo indica su propio nombre, asamblea, congregación o pueblo reunido. Basta una mirada detenida a la aparición de la Iglesia en el Nuevo Testamento para darnos cuenta de que la vida cristiana se manifiesta y desarrolla en forma de comunidad de creyentes en Jesucristo que todo lo comparten porque se consideran radicalmente *hermanos*. Asiduamente celebran la eucaristía, ponen sus bienes en común, dan testimonio explícito de la fe e intentan vivir un estilo de vida evangélico. Sabemos que las comunidades primitivas tuvieron muchas dificultades, por dentro y por fuera, ya que no faltaron disensiones, envidias, protagonismos y rencores.

El NT no hace una distinción terminológica de la Iglesia como magnitud local o como totalidad universal. La *ekklesia* es de ordinario la comunidad local, pero al mismo tiempo traduce a la Iglesia universal [1].

No fue fácil entonces ni lo es ahora vivir cristianamente en comunidad. Lo que parece evidente es que el cristianismo tiene vigencia en la medida que es pujante la vida comunitaria, a saber, cuando la fe es convicción personal de todos los miembros del grupo, la conversión se traduce individual y colectivamente en obras, se defienden los derechos de los pobres tanto de dentro como de fuera, la liturgia es plegaria viva de la asamblea y se toma en serio la realidad de este mundo para transformarlo en reino de Dios.

El fenómeno comunitario posconciliar aparece inmediatamente después del Vaticano II como una remodelación de la Iglesia en las bases laicales y populares o, según A. Acerbi, «como un lugar privilegiado de realización de ciertas exigencias de la conciencia eclesial engendrada o reengendrada por el concilio» [2]. Por todas partes y al mismo

[1] Cf. R. Schnackenburg, *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, Taurus, Madrid 1965; H. Chirac, *La asamblea cristiana en tiempos de los apóstoles*, Studium, Madrid 1968; M. Legido, *Fraternidad en el mundo. Un estudio de eclesiología paulina*, Sígueme, Salamanca 1982; H. J. Schoeps, *El judeocristianismo. Formación de grupos y luchas intestinas en la cristiandad primitiva*, Marfil, Alcoy 1970; G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985; R. E. Brown, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée, Bilbao 1986; R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, Desclée, Bilbao 1987; W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca 1988.

[2] A. Acerbi, *L'ecclésiologie à la base des institutions ecclésiales posconciliaires*, en G. Alberigo (ed.), *Les Eglises après Vatican II. Dynamisme et prospective*. Colloque International de Bologne 1980, París 1981, 253.

tiempo nacen y proliferan grupos de creyentes que se denominan *comunidades eclesiales de base*. Constituyen uno de los signos teológicos y pastorales más característicos de la Iglesia posconciliar [3]. Es un fenómeno complejo, a juzgar por sus motivos de carácter personal y por sus causas de índole social. Por supuesto, en la génesis de cualquier comunidad cristiana intervienen los motivos personales de quienes la integran, sean afectivos (necesidad de compañía), éticos (revisión de la conciencia), institucionales (búsqueda de una nueva seguridad), compromisuales (organizarse para transformar la Iglesia y la sociedad) o espirituales (orar en común). El fenómeno comunitario posconciliar, que aparece por primera vez en Brasil y se extiende rápidamente entre 1965 y 1970 a todas partes, obedece, a mi modo de ver, a cuatro exigencias: 1) vivir la fe en grupo (no en masa); 2) compartir servicios y ministerios (la Iglesia no se reduce a los curas); 3) transformar espacios concretos de la sociedad (lucha a favor de la justicia), y 4) testimoniar una esperanza de vida y de resurrección (frente a todo germen de muerte). No olvidemos que el Vaticano II tuvo como objetivos situar liberadoramente a la Iglesia en el mundo, abrir perspectivas nuevas a los laicos como miembros responsables, lograr que la jerarquía fuese una instancia de servicio y dar primacía al evangelio y al espíritu frente a la norma y la ley. Naturalmente, esto es posible cuando la Iglesia es local porque es Iglesia de Dios en un espacio humano concreto, en virtud de un proceso de verdadera encarnación o inculturación [4].

[3] Resumo aquí diversos trabajos míos en torno a la comunidad cristiana: *La evangelización, tarea del cristiano*, cap. IX. *La comunidad cristiana*, Cristiandad, Madrid 1978, 111-132; *Comunidades cristianas, futuro de la Iglesia*: «Sal Terrae» 68 (1980/1) 3-14; *Las comunidades eclesiales de base en España*: «Puebla» 29 (1984) 31-39; *La Iglesia después del Vaticano II*, en *El Vaticano II, veinte años después*, ed. por C. Floristán y J. J. Tamayo, Cristiandad, Madrid 1985, 67-103.

[4] Cf. H. de Lubac, *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Sígueme, Salamanca 1974; J. M. de Lachaga, *Iglesia particular y minorías étnicas*, Desclée, Bilbao 1980; H. Legrand, *La Iglesia local*, en *Iniciación a la práctica de la teología*, III/2, Cristiandad, Madrid 1985, 175-276.

2. Orígenes del fenómeno comunitario

a) En América Latina

Las primeras comunidades eclesiales de base nacen en Brasil como un nuevo modelo de Iglesia, potenciado en sus orígenes (finales de 1965) por el «plan de pastoral de conjunto» del episcopado brasileño correspondiente al quinquenio 1965-1970. «Esta aparición –afirma L. Boff– se debe a la preocupación evangelizadora y comunitaria explicitada a través de los catequistas populares de Barra do Pira, al movimiento radiofónico y a las experiencias de apostolado seglar» [5]. El brasileño Fray Betto sostiene que las primeras comunidades de base «surgieron hacia 1960, en Nísia Floresta, archidiócesis de Natal, según algunos investigadores, o en Volta Redonda, según otros. De naturaleza y carácter pastoral, las comunidades eclesiales de base pueden tener diez, veinte o cincuenta miembros. En las parroquias periféricas, las comunidades pueden estar distribuidas en pequeños grupos o formar un único grupo grande, al cual se da el nombre de comunidad eclesial de base. Es el caso de la zona rural, donde cien o doscientas personas se reúnen en una capilla los domingos para celebrar el culto» [6].

Desde su nacimiento poseen rasgos propios: son de base popular (no de minorías elitistas), no tienen enfrentamientos con la Iglesia jerárquica (son promovidas por los obispos), responden a un modelo homogéneo (el eclesial del pueblo de base) y parten de una comunidad natural con necesidades y aspiraciones (servicio de liberación de los pobres). Al emerger en medio de los desheredados sociales o de marginados, pero con una profunda religiosidad popular, se proponen evangelizar a los pobres, reorientar la vida sacramental, asumir la educación de la fe y potenciar el compromiso liberador. Más

[5] L. Boff, *Eclesiogénesis: las CEB reinventan la Iglesia*, en SEDOC, *Una Iglesia que nace del pueblo*, Sígueme, Salamanca 1979, 434; cf. J. Marins, *Comunidades eclesiales de base en América Latina*: «Concilium» 104 (1975) 27-37.

[6] Fray Betto, *Lo que son las comunidades eclesiales de base*, Bogotá 1981, 12.

que de un fenómeno de *contestación* (típicamente europeo o norteamericano), las comunidades de base latinoamericanas expresan un fenómeno de *reforma*, radicado en las exigencias del Vaticano II, en la descentralización de las parroquias gigantes, en la responsabilidad ministerial de los laicos (los sacerdotes son escasos), en la evangelización del catolicismo popular y en la conciencia del subdesarrollo y dependencia de cara a un compromiso liberador.

Para América Latina fue decisiva la II Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968), en donde la comunidad eclesial de base obtuvo carta de ciudadanía, al ser definida como «el primero y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto, que es su expresión. Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de promoción humana y desarrollo. Elemento capital para la existencia de comunidades cristianas de base son sus líderes y dirigentes. Estos pueden ser sacerdotes, diáconos, religiosos, religiosas o laicos. Es de desear que pertenezcan a la comunidad por ellos animada» [7].

Según A. Acerbi, aparece en este texto un «nuevo equilibrio institucional», ya que la Iglesia no es pensada desde arriba (visión piramidal), sino desde abajo (visión popular), a partir de los grupos humanos naturales con sus responsables que emergen de su seno y dentro de la inserción de la fe en los dinamismos sociales [8].

El modelo eclesial de base parte de la opción por el pueblo, los pobres y la liberación. L. Boff lo describe con estos rasgos: 1) Es Iglesia del pueblo, no para el pueblo, sino con el pueblo, a saber: pueblo de Dios, con responsabilidad compartida frente a un modelo de Iglesia clerical. 2) Es Iglesia-comunión, comunidad de fe y de caridad, con signos sacramentales liberadores, dialogante, con relaciones fraternas, frente a una Iglesia impositiva, centrada en el binomio autoridad-obediencia. 3) Es, por último, Iglesia profética y liberadora, que se compromete en lo social, toma conciencia de los derechos humanos, detecta injusticias y defiende a los explotados, frente a una Iglesia aliada con los ricos, desencarnada, con sólo ritos y sacramentos [9]. La *eclesialidad* de estas comunidades latinoamericanas ha sido acentuada constantemente por sus representantes y oficialmente reconocida por la jerarquía. La comunidad eclesial de base es «célula inicial de la estructura eclesial» (Medellín), «esperanza de la Iglesia» (EN 58), «foco de evangelización y motor de liberación» (Puebla 96), «la nueva forma de ser Iglesia» (Conferencia Episcopal de Brasil, 1983) y «la porción primera de la Iglesia de Cristo» (Secretariado Nacional de los Hispanos en USA). Es, pues, según Marins, «la Iglesia de la base en un modelo comunitario, profético, liberador y misionero» [10]. La Iglesia comunitaria y popular –escribe E. Dussel– «no es otra Iglesia, no es una nueva Iglesia, es simplemente un *modelo* de la Iglesia de siempre» [11]. En definitiva, es el pueblo de los pobres transformado en pueblo de Dios. En América Latina no surge, según P. Richard, «una *nueva* Iglesia, pero sí un *nuevo modelo de Iglesia* que es llamado comúnmente Iglesia de los pobres, Iglesia popular e Iglesia que nace del pueblo» [12].

b) En España

El fenómeno de las comunidades aparece en España, al mismo tiempo que en otros países, en el quinquenio 1965-1970 (etapa posconciliar del entusiasmo), se consolida entre 1970 y 1975 (período decisivo de la lucha antifranquista) y busca su difícil adaptación en el régimen democrático, a partir de 1975. Los principales factores originantes

[7] II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Iglesia y liberación humana. Los documentos de Medellín*, Pastoral de conjunto, 10-11.

[8] A. Acerbi, *L'ecclésiologie...*, op. cit., 254-257.

[9] L. Boff, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander 1982, 209.

[10] J. Marins, *Modelos de Iglesia. CEB en América Latina. Hacia un modelo liberador*, Bogotá 1976.

[11] E. Dussel y otros, *La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla*, Bogotá 1979; id., *De Medellín a Puebla, I-III*, São Paulo 1982-1983.

[12] P. Richard, *La Iglesia que nace en América Central por la fuerza de Dios*: «Puebla» 29 (1984) 4.

de las comunidades en nuestro país son, a mi modo de ver, el tránsito de la pastoral de cristiandad a la pastoral misionera (imperativo *evangelizador*), la recuperación del compromiso profético en la lucha por la justicia y las libertades (imperativo *sociopolítico*), la celebración de la fe en régimen de asamblea grupal (imperativo *sacramental*), la reiniciación de la fe con sentido personal y social (imperativo *catecumenal*), el acento de lo popular mediante la opción por los pobres (imperativo de la *base*) y la configuración fraterna de los miembros sin discriminación de la mujer (imperativo de *grupo*). En resumen, las comunidades aparecen en la España de los «estados de excepción», gracias al impulso conciliar y a la teología de la liberación, al reagruparse las fuerzas cristianas provenientes de movimientos apostólicos, curas obreros y religiosas en barriadas, en sintonía con el intenso movimiento social y político de cambio profundo en la estructura social [13].

3. Rasgos de la comunidad cristiana

Podemos describir la comunidad cristiana como grupo social de base, de naturaleza eclesial, formado por creyentes iniciados y adultos en la fe, con un compromiso evangelizador y transformador, una liturgia viva, cuyo sujeto es la asamblea, y un ministerio corresponsable compartido. Dicho de otro modo, es un grupo de creyentes que busca con seriedad una «vida fraternal», se propone una «profundización en la fe», celebra asiduamente una «liturgia propia», vive el «compromiso con el mundo» en una actitud evangélica y evangelizadora y comparte una «responsabilidad ministerial» [14]. Examinemos estos constitutivos.

a) Grupo social de base

No es fácil precisar qué se entiende bajo el concepto de comunidad. En una primera aproximación equivale a grupo de personas relativamente pequeño, con relaciones denominadas «interpersonales» (cara a cara), con un proyecto de vida y de trabajo común (codo a codo) y una organización mínima al servicio de todos sus miembros. En realidad hay grupos sociales y comunidades humanas de muchos tipos según diferentes campos de trabajo o ámbitos de actuación: político, educativo, psicológico, etc. En el caso del ámbito religioso cristiano recordemos que la parroquia intenta ser comunidad local. Según los sociólogos, es *aglomerado* o conglomerado, es decir, reunión de individuos en un mismo lugar por yuxtaposición, en medio de un ostensible anonimato (en la ciudad) o de un claro individualismo (en los pueblos rurales), dentro de las rutinas heredadas en la práctica religiosa piadosa y sacramental.

Puede ser embrión de comunidad un grupo pequeño de creyentes en estado de captación de nuevos miembros con voluntad de apertura. Es abusivo, sin embargo, llamar comunidad cristiana a cualquier grupo reducido sin crecimiento de miembros, ya que es un signo insuficiente de humanidad y de Iglesia. Por razones de misión y de sacramentalidad, las comunidades cristianas no pueden atomizarse en infinidad de grupos aislados, con arreglo a caprichos o comodidades. El hecho de la actual dificultad en fundir dos o más grupos para hacer una comunidad relativamente significativa –por su amplitud, estabilidad y duración– revela los protagonismos existentes.

El término *base* puede ser entendido, y de hecho lo es, de tres maneras complementarias y no

[13] Cf. J. J. Tamayo, *Comunidades de base*, en *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 141-161.

[14] Cf. L. Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1979; Comisión Episcopal de Pastoral (España), *Servicio pastoral a las pequeñas comunidades cristianas*, Edice, Madrid 1982; J. J. Tamayo, *Comunidades cristianas populares*, Sígueme, Salamanca 1981; id., *Comunidades de base*, en *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 141-161; M. de C. Azevedo, *Comunidades eclesiales de base*, Atenas, Madrid 1986. Números especiales de revistas: *Comunidades de base*: «Concilium» 104 (1975); *Comunidades de base, su vida y su teología*: «Sal Terrae» 63 (1975/4); *Las comunidades de base en la Iglesia*: «Pro Mundi Vita» 62 (1976); *Las comunidades cristianas*: «Servir» 65-66 (1976); *Nuevas comunidades cristianas*: «Misión Abierta» 71 (1978/1); *Las comunidades de base, un modelo misionero*: «Misiones Extranjeras» 79 (1984).

antagónicas [15]. En primer lugar, base significa fundamento de fe o de eclesialidad (la comunidad cristiana es *célula básica* de la Iglesia particular o local). En segundo lugar, base equivale a gente modesta, al pueblo sencillo, a la clase trabajadora y a los que optan por ella frente a las élites poderosas, ricas, burguesas o dominadoras (la comunidad cristiana es *pueblo básico* de Dios). Y en tercer lugar, base es el hondón personal de tipo psicológico, en cuyo dinamismo radica la misma fe (la persona es el *ser básico* de la comunidad, o la fe se enraiza en la *base personal*). No olvidemos que Dios escoge a la «gente baja del mundo, lo despreciable, lo que no cuenta, para anular a lo que cuenta» (1 Cor 1, 28-29). La comunidad cristiana está constituida por los *hermanos* cuyo rasgo básico es la igualdad. Para que sus miembros sean de la base, es menester que procedan de la base de la sociedad (los que no tienen, no pueden y no saben) o que se identifiquen con dicha base.

En resumen, la comunidad cristiana es un grupo social con relaciones interpersonales, solidaridad afectiva y efectiva ostensible en la ayuda mutua, unanimidad de sentimientos, voluntad de cambiar la sociedad, aceptación de unas normas y valores, junto a una mínima organización para favorecer la pertenencia, participación y compromiso de todos sus miembros. De ahí la necesidad de tener en cuenta los aportes psicosociales en torno a la delimitación de un grupo social: composición, dinamismo, estructura, interrelaciones, riesgos, etc. Evidentemente, la comunidad cristiana es comunidad humana con todas las leyes de la integración, comunicación y participación.

b) De naturaleza eclesial

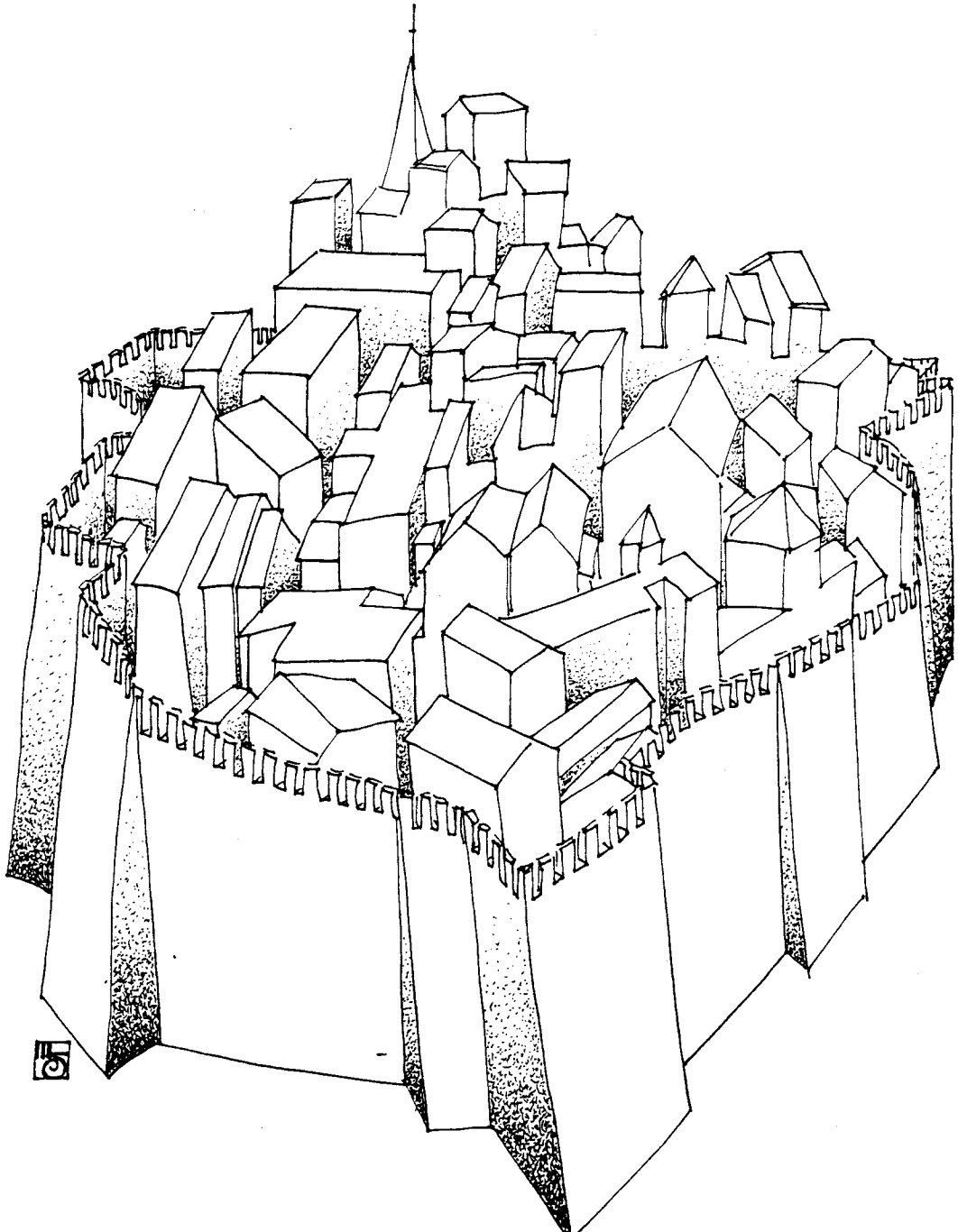
Por ser *ekklesia*, los miembros de la comunidad cristiana son hermanos en la fe, personas libres e iguales que se quieren de verdad, con obras y no con meras palabras. En este sentido no hay diferencia entre hombre y mujer, blanco y negro, rudo y letrado. Si dentro y fuera de la comunidad no hay «comunicación de bienes» (no digo «bienes en común» por dificultades extracomunitarias), la igualdad no se establece, la comunidad está en mantillas. De ahí radica la dificultad de que haya en la misma comunidad ricos y pobres, burgueses y proletarios, amos y criados. Las diferencias culturales no son ni deben ser insuperables. Por supuesto, la comunidad eclesial es comunidad de jóvenes y adultos que eventualmente tienen niños, con preocupación adecuada al desarrollo cristiano según la edad. El lenguaje de comunicación exige un serio esfuerzo por parte de todos, teniendo siempre presente el nivel de los más rudos.

El modo de entender la fe –y por consiguiente la Iglesia– especifica el talante de un grupo de creyentes. Dicho de otro modo: surgen los diversos colectivos de comunidades cristianas según las opciones básicas que se adoptan de acuerdo a la lectura de la palabra de Dios, al análisis de los hechos sociales, a la concepción antropológica que se tiene del hombre y a la línea cristológica que se acepta. El pluralismo de estilos comunitarios no viene dado, a mi modo de ver, por la dinámica psicológica que posee el grupo, sino por el sustrato ideológico, social y político que se da a la fe.

Debido a las tensiones con la jerarquía, hay comunidades cristianas (españolas, no latinoamericanas) que recelan del término *eclesial*, no obstante el origen bíblico de este vocablo y su genuina significación cristiana. No olvidemos las connotaciones que tiene hoy entre nosotros la palabra *Iglesia* como el término *católico*. A nadie se le ocurre llamar comunidades *católicas* a las comunidades cristianas.

La jerarquía, en la que ahora incluyo a obispos y vicarios de pastoral, salvo raras excepciones, ha aceptado teóricamente, después de la *Evangelii nuntiandi* y del Sínodo de Obispos de 1974, el concepto de comunidad cristiana, aunque con un sentido parroquial, tal como lo formula el nuevo Código de Derecho Canónico (c. 515). La jerarquía es extraordinariamente sensible al nombramiento oficial y directo de los responsables, a la «missio canonica» y a la subordinación y dependencia de

[15] Cf. J. B. Libânio, *Comunidades eclesiais de base: em torno ao termo «base»*: «Perspectiva Teológica» 18 (1986) 63-76, traducido y condensado en *Comunidades eclesiales de base: ¿Qué se quiere decir con el término «base»?*: «Selecciones de Teología» 108 (1988) 289-297.



todos los feligreses. Los resquicios de libertad en el nacimiento y desarrollo espontáneo de comunidades son mal tolerados, incluso por una buena parte de los párrocos. Por otro lado, muchos colectivos cristianos, cuando se agrupan, organizan y estructuran en federaciones de comunidades *libres*, sienten un cierto malestar con lo jerárquico. Este conflicto perjudica notablemente a la estabilidad y continuidad de muchas comunidades por carecer de un cierto soporte institucional y debilita los intentos de una acción pastoral conjuntada.

Casi todos los colectivos comunitarios cristianos, nacidos como comunidades al margen o en contra de la institución parroquial, han dado un viraje significativo. Hoy son en su mayoría comunidades dentro de la parroquia, ya que a la parroquia acude el pueblo cristiano, ahí se asegura una continuidad, dentro de la misma puede realizarse una revisada acción pastoral y en ella existen lugares de reunión. Los conflictos se originan cuando los sacerdotes de la parroquia están divididos en la intelección del proyecto comunitario o cuando en la parroquia prevalece con exclusividad una sola línea intolerante de comunidad, por cuya razón determinados feligreses se sienten entonces incómodos o se marchan.

Sin embargo, la parroquia es una institución eclesial demasiado conservadora en sus estructuras de fondo, con todos los atavismos de gerencia sacramental, para permitir en su interior la génesis y desarrollo de una comunidad cristiana o de varias comunidades a la vez. La expresión «parroquia, comunidad de comunidades», felizmente acuñada al final de la década de los setenta, no deja de ser un sueño irrealizable. Cabe pensar en unos anillos comunitarios concéntricos en la parroquia, desde los feligreses más nucleares a los practicantes de las cuatro estaciones. En todo caso, deben existir comunidades no parroquiales con suficiente garantía de estabilidad y continuidad mediante un apoyo mínimo institucional, sin que se coarte su libertad de acción pastoral. Las normas canónicas actuales, el peso rutinario de una mala tradición y la mentalidad jerárquica anclada en valores sobrepasados impiden una seria reforma de la infraestructura pastoral.

c) Formado por creyentes iniciados y adultos en la fe

Parece obvio afirmar que una comunidad cristiana está constituida por creyentes en Jesús de Nazaret, el Cristo resucitado. La fe común y a secas, con toda la dificultad en determinar qué significa creer, es la base y el fundamento de cualquier comunidad. Dicho de otro modo, lo que especifica a la comunidad cristiana no son los rasgos humanos del grupo (se dan por supuesto), sino los perfiles fraternales que da la fe.

Sin embargo, lo más característico y decisivo de la comunidad cristiana es, evidentemente, la fe con todas sus profundas y diversas dimensiones. Es fe en la esperanza y fe en la caridad a partir de algo tan básico como es la aceptación del señorío de Jesucristo por medio del evangelio de Dios. A la hora de edificar hoy una comunidad cristiana, se advierte que la *iniciación a la fe* (en la niñez, antes del Concilio y con catecismos inadecuados) ha sido tan insuficiente como precaria la educación permanente de la vida cristiana. Hemos heredado costumbres religiosas, rutinas sacramentales, ideologías pseudocatólicas y «moralinas» sexuales. Son pocos los cristianos convencidos, escasos los creyentes mínimamente formados y reducido el número de los que unen fe y compromiso liberador. Ya sé, incluso por los relatos evangélicos, que los cristianos serán siempre pocos y que el rebaño será pequeño, porque las exigencias de Cristo son radicales. Precisamente la comunidad trata de que los testigos de la fe sean cristianos hechos y derechos en medio de la sociedad.

La formación permanente en la fe de los miembros de la comunidad es tarea básica, en estrecha relación con el denominado proceso catecumenal. No son, de hecho, dos cosas separadas o separables. Una comunidad de creyentes debe estar en situación de maduración continua de su fe. Su iniciación cristiana es acción compleja porque es vital, como lo es toda iniciación a la vida sexual, a la cultura popular, al trabajo profesional y a la participación política. La educación de la fe exige repetir unas experiencias religiosas, reformular unos contenidos, contrastar la vida comunitaria con grupos semejantes, ofrecer significaciones evangélicas y

ayudar a la toma concreta de resoluciones y compromisos.

Para llevar a cabo esta acción catequética necesita la comunidad un tiempo adecuado fuera del tiempo estrictamente sacramental. Ahí revela el grupo cristiano lo que podemos llamar *matriz catecumenal*, ya que la iniciación no es algo fuera de la comunidad, sino su raíz. En la comunidad eclesial, unos son para los otros catequistas; la catequesis es creadora de comunidad, y la comunidad promotora de catequesis; todos son de alguna manera catecúmenos, y los recién ingresados son de hecho cristianos en muchos aspectos. La primitiva distinción entre catecúmenos, neófitos y fieles –válida donde se da un catecumenado estricto– es entre nosotros casi ficticia, puesto que todo el mundo fue bautizado en su infancia y el progreso de la fe tiene misteriosas aceleraciones y frenazos. Se entra en el catecumenado y en la comunidad al mismo tiempo.

d) Con un compromiso evangelizador y transformador

La comunidad cristiana no nace a partir de un proyecto de una dinámica de grupo o de cualquier experiencia religiosa. Surge el grupo cristiano frente a una realidad social humana concreta, ante la que los creyentes –llamados, reunidos y agrupados– intentan evangelizar y transformar. La quintaesencia de una comunidad cristiana no son las personas que la componen, sus vivencias o experiencias (sin las cuales, por supuesto, no hay comunidad), sino el modo de aceptar la llamada del Dios de Jesús o del Jesús de Dios para edificar su reino aquí y ahora, en un barrio, zona, sector o ambiente humano determinado. Si no sale de sí misma hacia los otros, hacia los necesitados o desgraciados, la comunidad cristiana no tiene razón de ser en cuanto tal. Hay, en todo caso, un grupo de amigos que pueden tener mucho en común, incluso la fe y la oración. La comunidad de creyentes es un grupo en estado de misión.

Por ser evangelizadora, la comunidad cristiana es testimonial y liberadora. La fe se expresa y se hace pública a través de mediaciones, que hoy no se reducen a fórmulas o conceptos, sino a compromisos vitales con entidad significativa y a comportamientos y actitudes con verificación objetiva, en el campo de la liberación de toda clase de opresiones. Sin duda alguna, el quehacer evangelizador de una comunidad cristiana es hoy especialmente arduo, no sólo por las dificultades externas del ambiente, crítico ante lo religioso católico, sino por la falta de seguridad en las convicciones personales y de grupo. Entender la fe como mera vivencia personal sin comunicación pública, o comunicar públicamente las exigencias del evangelio sin confesión creyente es reducir el proceso evangelizador. No lo olvidemos, la comunidad cristiana no existe meramente para sostener la fe de sus miembros, sino para que haya más y mejores creyentes y, por consiguiente, más número y calidad de grupos cristianos o, en definitiva, más Iglesia, sacramento del reino.

En esta larga etapa posconciliar han madurado teológica y teologalmente las relaciones entre fe y compromiso, caridad y política, conversión y ética, plegaria y justicia. La Tercera Conferencia del CELAM en Puebla (1979) lo dijo con toda claridad: «Las comunidades eclesiales de base, que en 1968 eran apenas una experiencia incipiente, han madurado y se han multiplicado, sobre todo en algunos países, de modo que ahora constituyen motivo de alegría y de esperanza para la Iglesia. En comunión con el obispo y como pedía Medellín, se han convertido en focos de evangelización y en motores de liberación y desarrollo» [16]. Para que los cristianos se hagan presentes activamente en la sociedad, la comunidad es imprescindible. Toda la Iglesia, como red de comunidades, ha de estar activa en la construcción del mundo; cada comunidad ha de estar cercana a los problemas humanos de su entorno y cada miembro de la comunidad, potenciado por la misma, ha de sentirse solidario de sus hermanos los hombres y del desarrollo integral de la persona y de la sociedad entera. Este cometido ha sido llevado a cabo por muchas comunidades cristianas cuando ha sido aplicada la palabra de

[16] III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Puebla*, Bogotá, 1983, 4.ª ed., n. 96.

Dios a la realidad cotidiana humana, cuando ha sido ejercido un ministerio de liberación entre los pobres y marginados y cuando se ha desarrollado una genuina misión de evangelización.

Un esquema único de comunidad cristiana que se reproduce en cualquier parte según unas normas de quehacer misionero, sin tener en cuenta la situación del pueblo, facilita de momento el crecimiento de grupos, pero no da lugar a una profunda encarnación de la fe en la cultura del pueblo, configurado por una larga experiencia histórica, en una permanente situación de pobreza y dependencia respecto de las clases o grupos sociales dominadores.

La evangelización, según sea entendida y practicada, origina comunidades diferentes de acuerdo a ópticas sociales y políticas distintas. El término evangelización, precisamente por su gran riqueza, incluye un cúmulo enorme de actitudes, gestos, palabras y compromisos relacionados con el evangelio y una situación humana dada. Anunciar explícitamente a Jesucristo puede hacerse de muchas maneras. Hoy necesitamos caer en la cuenta de que no vivimos ya el régimen de cristiandad. El amor al Dios de Jesucristo –y su explicitación– pasa a través del amor a los hombres por sí mismos. En esta sociedad poscristiana, secular y agnóstica o atea en la que vivimos sólo puede mostrarse la fe y el amor de Dios a través de una fe y un amor concretos y humanos, especialmente con los prójimos malheridos, personas o clases sociales.

Según los lugares, la evangelización es diferente. Pensemos en los compromisos sociopolíticos, en los ambientes laborales, en la búsqueda de sentidos vitales, en el reconocimiento de los otros, en el uso de infinidad de gestos simbólicos. El acto de evangelizar no puede ser aprisionado en un modo de comportamiento único; se puede y se debe evangelizar en todas partes. Pero sobre todo es necesario tener en cuenta los lugares donde Dios es olvidado, discutido o rechazado. Ahí debe estar el punto de mira evangelizador de las comunidades cristianas [17].

[17] Cf. M. Degras, *Théologie de l'évangélisation*, Desclée, París 1976.

e) Una liturgia viva, cuyo sujeto es la asamblea

Las comunidades cristianas han aportado al quehacer sacramental de la Iglesia una liturgia propia grupal. Debido a las exigencias de autenticidad cristiana del grupo, ha variado el ritual (más sencillo), la participación (más activa) y el rol presidencial (más compartido). En definitiva, se ha modificado la estructura de la celebración, al relacionarse la liturgia con los hechos sociales, dar cabida a la espontaneidad, ofrecer momentos personales y grupales de oración, introducir nuevos símbolos y proceder con estilos variados de reunión. Con la simplificación y la verbalización, la liturgia comunitaria, sin embargo, se ha empobrecido.

Los miembros de las comunidades cristianas rechazan las celebraciones masivas e impersonales, pero han comenzado a descubrir el valor significativo de una liturgia compartida por varias comunidades reunidas en gran asamblea. Se está en trance de recobrar lo festivo e incluso lo solemne a través de un ceremonial más espléndido en signos, vestiduras, gestos, instrumentos, corales, relatos y aclamaciones, con significados liberadores.

La liturgia supone, de hecho, una comunidad. El fracaso de muchas celebraciones es fracaso de comunidad. Sin exigencia comunitaria no es posible sustentar una buena liturgia a largo plazo, ni tan siquiera con un buen celebrante. O se forma una comunidad, o la liturgia es pura rutina de cumplimiento. Sólo existe celebración cuando el sujeto de sustentación es grupal o comunitario. También podemos afirmar que toda comunidad cristiana exige tener liturgia propia, de acuerdo a su ser fraternal, a su proyecto evangelizador y a su profundización en la fe. Todavía más, la reforma litúrgica se llevará cabo por vías rigurosamente comunitarias, o no prosperará.

Debemos reconocer, con todo, que la actual liturgia comunitaria, salvo casos especiales, es casi exclusivamente *eucarística*. Hay síntomas todavía balbucientes de renovación *penitencial*. El *matrimonio* celebrado por dos miembros del grupo que se casan comunitariamente (en estricto rigor, «por la Iglesia») descubre la autenticidad de la boda cris-

tiana y denuncia indirectamente el falseamiento de tantos casamientos en los templos, con fe escasa, compromiso superficial y significación nupcial profunda casi nula. El *bautismo*, generalizado abusivamente en los infantes, está muy lejos de ser lo que de hecho fue en su origen: el sacramento del ingreso pleno en la comunidad. Bautizar a los niños comunitariamente, sobre todo si son hijos de matrimonios cristianos, es un paso, pero no una solución. El infantilismo de algunas parroquias –generosamente llamadas comunidades– tiene su origen en el abuso bautismal y en la distorsión catecumenal. Pretender corregir más tarde el primer abuso sacramental con la *confirmación*, es un nuevo paso, creo que de corto alcance, en el proceso de la iniciación comunitaria. La *unción de enfermos*, en determinadas circunstancias comunitarias, podrá rescatarse con mucha paciencia del «in extremis» en que ha caído. La *ordenación sacerdotal*, estructurada todavía para un ministerio presbiteral sin apenas renovación profunda, está lejos de ser el sacramento de la responsabilidad comunitaria.

f) Un ministerio corresponsable compartido

Finalmente, las comunidades cristianas han descubierto y aportado un nuevo estilo ministerial a partir de su origen en la pastoral brasileña de los sesenta. La escasez de sacerdotes fue la primera ocasión del acceso de muchos laicos –hombres y mujeres– al ministerio de edificación de la comunidad cristiana, llámense líderes comunitarios o presidentes de asamblea. Al mismo tiempo surgieron, también del laicado popular, evangelizadores en sus propios ambientes, predicadores de la palabra de Dios, catequistas de adultos, responsables de celebraciones y agentes cristianos de promoción cultural o de liberación popular.

De hecho, las tornas han cambiado. A la verticalidad antigua, aunque no tradicional, de los que mandan, enseñan y santifican (los sacerdotes) sobre los que obedecen, aprenden y son santificados (los laicos), ha sucedido en el plano comunitario una horizontalidad de fraternidad de acuerdo al evangelio, según el cual sólo hay un Señor o Maestro (que tiene magisterio) y muchos hermanos (que tienen ministerio). De un lado, la escasez de sacerdotes ha hecho crecer la responsablidad laical; de otro, el sacerdote sacral se ha transformado en presbítero ministerial. Con todo, estamos todavía lejos de resolver en la teología y en la práctica el contencioso ministerial entre el cura y el seglar, el casado y el célibe, el hombre y la mujer.

Cuando se analizan los rasgos característicos que poseen los responsables de la pastoral comunitaria, incluidos los presbíteros que han adecuado su ministerio a las exigencias de la dinámica comunitaria de los grupos de base, se observan unas coincidencias significativas, no sólo porque se dan a la vez en diferentes ámbitos, sino porque se asemejan a los acentos ministeriales de la tradición primera de la Iglesia: 1) son ministerios estrechamente unidos a la comunidad cristiana en el seno de una Iglesia particular, a saber, Iglesia en una zona culturalmente dada; 2) son ministerios que brotan, no de unos esquemas preconcebidos, sino de unas necesidades reales frente a las cuales surge la llamada evangélica y eclesial; 3) todos los ministerios renovados, por no decir nuevos, son evangelizadores, puesto que el nacimiento de la fe o su regeneración es objetivo pastoral prioritario; 4) las personas que los detentan no necesitan estudios largos y complejos, sino ciertas cualidades, que se resumen en la fe sólida de una persona equilibrada, mínimamente cultivada, con una probada dedicación cristiana.

La comunidad cristiana nace con un nuevo modelo diferente del parroquial tradicional, incluso cuando surge dentro de la parroquia. Su estructura procede del objetivo o finalidad de la comunidad: verificar grupalmente la fe en la praxis social y en la celebración litúrgica. Así se crea una organización funcional, flexible, adaptada al proceso comunitario y a la realidad. Naturalmente, la estructura u organización de un grupo no es neutral; está en relación con el proceso de decisiones y con la toma de compromisos.

Para que la comunidad se inicie y crezca se necesitan ciertas normas y tácticas. Es peligroso y falso creer que una comunidad de base no necesita ninguna estructura u organización. Por consiguiente, es necesario *planificar* los objetivos, según el ambiente y los medios; *educarse* progresivamente

en relación a las acciones; *actuar* de acuerdo a unos compromisos acordados y *revisar* o evaluar.

De ordinario, toda comunidad posee un *consejo de responsables*. Es un pequeño equipo de personas representativas que asumen la responsabilidad de coordinar la marcha de la comunidad. Los miembros de este consejo han de ser personas mínimamente comprometidas, preparadas, representativas y con sentido popular. De hecho, toda comunidad suele tener un líder o presidente que coordina las iniciativas y responsabilidades. Una comunidad sin cabeza es comunidad «descabezada» o «descabellada». El líder simboliza el objetivo del grupo, ayuda a tomar decisiones, transmite informaciones válidas y anima la marcha del grupo.

La actual comunidad cristiana está formada por un número más o menos preciso de personas, entre diez y setenta; quizá es cuarenta el número ideal. En todas hay algunos responsables, con roles diferenciados según sus cualidades personales y el consenso de la comunidad. No hay distinción entre hombre y mujer, prevalece la edad joven (entre los veinte y los cuarenta y cinco años), aceptan actitudes abiertas, no adoptan formas organizativas rígidas y poseen un gran movilidad y labilidad.

Los conceptos de «comunidad» y de «catecumenado» se utilizan hoy profusamente por su aureola de prestigio. Cualquier grupo cristiano se denomina sin más comunidad, sin que en muchas ocasiones posean un riguroso estatuto comunitario. Otro tanto ocurre con la noción de «catecumenado», que a veces tiene poca semejanza con la «iniciación cristiana» de verdad. Con todo, es un buen síntoma pastoral caminar por las vías de la mejor tradición pastoral (evangelización-catecumenado–comunidad-compromiso), sin olvidar el presente de la sociedad, local y universal, que nos toca vivir.

Léxico

ACOGIDA

Es el acto por el cual se recibe por primera vez a un eventual catecúmeno en la etapa previa de la evangelización. Constituye un momento decisivo. En la acogida se trata de escuchar, comprender y dialogar con tacto y confianza.

ACOMPAÑAMIENTO

Todo catecúmeno necesita en su itinerario ayudas concretas con objeto de madurar su fe y su conversión. Para llevar a cabo esta tarea, le acompañan sus padrinos, sus compañeros de grupo y los responsables del catecumenado.

ADMISION

Es el rito mediante el cual el candidato se transforma en catecúmeno. Es el paso de una fe inicial a una fe explícita y verificada, junto a un deseo de cambiar de vida, de vivir en comunidad, de comprometerse en el mundo y de recibir los sacramentos de la iniciación o reiniciación.

ADULTO

Es la persona que ha llegado a un comienzo de maduración en lo biológico, psíquico y cultural. Es adulto quien descubre un sentido responsable en lo afectivo-sexual, adquiere una profesión laboral y desarrolla una cierta visión en lo cultural, social y político. El adulto descubre la integridad del yo personal y se identifica.

AGAPE

*Significa amor-caridad. Equivale también a las comi*das fraternas de los primeros cristianos, en cuyo contexto se celebraba la eucarístía.

ALIANZA

Es contrato de asociación de naturaleza religiosa. En la Biblia es el pacto que describe las relaciones de Dios con los hombres o, más concretamente, con su pueblo. Hubo pactos de Dios con Noé, con Abrahán, en el Sinaí y con David. En el NT se habla de nueva alianza, la sellada por la sangre de Cristo, que invalida a la antigua.

ANAFORA

Literalmente significa *elevación*. Es la oración central de la eucaristía, denominada asímismo canon de la misa o plegaria eucarística. Va desde el prefacio de acción de gracias hasta el padrenuestro. Hay varias anáforas litúrgicas oficiales.

ARCANO

La disciplina del arcano de las religiones mistéricas prohibía a los miembros del grupo religioso hablar de los ritos sagrados delante de profanos. Los cristianos evitaban hablar de ciertos ritos fundamentales cristianos delante de catecúmenos o de no creyentes. Estuvo vigente esta norma cristiana en el s. IV.

ASAMBLEA

Literalmente significa *reunión* . Asamblea cristiana es la reunión de la comunidad cristiana o del pueblo convocado por Dios o sus representantes para celebrar la acción litúrgica. La asamblea es, pues, el sujeto de la celebración.

AUDIENTES

Son *oyentes* o *auditores* los catecúmenos inscritos en el proceso de iniciación. En el catecumenado antiguo se les despedía en el momento del ofertorio de la misa. Asistían sólo a la primera parte.

BAUTISMO

Procede de *baptizo*, que equivale a sumergirse. Es el primer sacramento de la iniciación cristiana, expresado por medio de un baño (inmersión) o ablución con agua (infusión), que, junto a la palabra de Cristo, hace a los candidatos hijos de Dios y miembros de la Iglesia. Imprime un carácter indeleble, nunca se repite.

BIBLIA

Es una palabra griega que significa los libros. La biblia es una biblioteca o conjunto de libros compuestos durante más de mil años. Son los relatos sobre la historia del pueblo judío o sobre Jesús y los primeros cristianos. Hay en su interior historias, llamamientos proféticos, plegarias y reflexiones de creyentes. Sus libros se agrupan en dos grandes conjuntos: el AT (antes de Jesús) y el NT (después de Jesús). El término *testamento* significa alianza. La biblia es, pues, el conjunto de libros que relatan la alianza de Dios con Israel por medio de Moisés y que se cumple en Jesús, como nueva alianza.

CANON

La palabra griega *kanon* significa regla o norma. Se aplica a las Escrituras y a la misa. Los libros canónicos de la Biblia son los auténticos o reconocidos, con exclusión de los apócrifos. El canon de la misa es la plegaria eucarística o la anáfora.

CARACTER SACRAMENTAL

Carácter significa en griego *distintivo*. Carácter sacramental es el signo espiritual o sello indeleble del bautismo, confirmación y orden, que equivale a no repetición, vocación profunda a la llamada de Dios y elección por Dios para servir al pueblo desde la comunidad.

CARISMA

Literalmente significa *gracia* o don. Es un regalo del Espíritu Santo a un creyente, miembro de la comunidad cristiana, para llevar a cabo un servicio especial y concreto en el amor al prójimo. El carisma hace resaltar una cualidad.

CATECISMO

Es un libro, ordinariamente pequeño y pedagógico, en forma de preguntas y respuestas sencillas, para ayudar a los bautizados de niños, hijos de padres cristianos, en el aprendizaje de las verdades de fe, mandamientos de vida y sacramentos. Hay catecismos de niños, adolescentes y adultos. También equivale a institución donde se desarrolla la catequesis.

CATECUMENADO

Palabra griega que significa lugar donde resuena el mensaje. Es el servicio pastoral de iniciación a la vida cristiana, en donde los convertidos son instruidos en la fe, introducidos en la moral evangélica e integrados en la comunidad cristiana mediante la profesión de fe y los sacramentos de la iniciación. Tiene varias etapas.

CATECUMENO

En estricto rigor, es el no bautizado que se ha inscrito en el catecumenado para ser cristiano. En un sentido más amplio, es el candidato convertido que se inscribe en el catecumenado para profundizar su fe y recibir los sacramentos de la iniciación (bautismo, confirmación y eucaristía) o reiniciación (penitencia y eucaristía) al final del proceso. Es, pues, el aspirante al bautismo o a la penitencia como segundo bautismo. Etimológicamente significa aquel que se deja remodelar por la palabra de Jesús.

CATEQUESIS

Catequizar equivale a resonar o producir un eco. Para san Pablo es instruir a alguien sobre el contenido de la fe. Es el ministerio de la palabra que sigue a la evangelización, bien como iniciación básica de los convertidos, bien como educación permanente en la fe de los bautizados. Es, pues, iniciación global y pedagógica a la vida cristiana de quien se adhiere a la fe en Jesucristo.

CATEQUISTA

En el NT es quien enseña el evangelio. En el proceso catecumenal es la persona adulta en la fe que, debidamente preparada, ayuda a los catecúmenos en su itinerario de educación global y total cristiana.

CELEBRACION

Del latín *celebris*, notable o frecuentado. Es la acción de los que se reúnen en una festividad para poner de relieve o festejar algo importante. Litúrgicamente, celebrar es reunirse en asamblea de fiesta para actualizar la venida del Señor, que actúa en nuestras vidas, y entrar juntos en la comunión cristiana que nos ofrece. La celebración en el catecumenado exige detenerse para sopesar en grupo el camino recorrido, dar gracias a Dios y pedirle fuerzas para llegar al final.

CEREMONIA

En latín significa práctica religiosa. Es el acto exterior de la liturgia. Comprende todas las formas externas del culto.

COMPETENTES

Etimológicamente son los que *caminan juntos*. Se designa así a los catecúmenos que piden al comienzo de la cuaresma, en la celebración de la elección, el bautismo pascual. En la Roma cristiana antigua también se llamaban *elegidos*.

COMPROMISO

Es el empeño que pone una persona para llevar a cabo una acción. El compromiso es tarea personal o colectiva, conscientemente pensada, a partir de unos imperativos éticos para ayudar a otros en ciertos valores básicos. Comprometerse equivale a luchar; el compromiso exige militancia.

COMUNIDAD CATECUMENAL

Es el grupo o equipo restringido que acompaña a los catecúmenos en su proceso. Lo componen las personas más próximas a los candidatos, sobre todo laicos testigos cristianos.

COMUNIDAD DE BASE

Es un grupo eclesial no excesivamente numeroso de creyentes iniciados en la fe o en proceso de iniciación, que proceden del pueblo u optan por él, viven una liturgia propia, evangelizan, se comprometen en su ambiente específico y se sienten corresponsables.

COMUNION

Es la participación personal en el cuerpo sacramental de Cristo y en su cuerpo místico o Iglesia, a través de una comunidad, mediante la fe, los sacramentos, la obediencia, la participación y el compromiso. Viene del latín *communis* o común, que a su vez procede de *cum* (con) y *munus* (cargo). Es, pues, oficio que pertenece a todos. Comunión no procede de común y unión, a pesar de que se repite mucho este significado.

CONFIRMACION

Es el segundo de los sacramentos de la iniciación. En los primeros siglos se unió al bautismo. Se separaron estos dos sacramentos en el s. V, cuando después de bautizar el párroco a los infantes, los confirmaba más tarde el obispo. La confirmación es el sacramento del don del Espíritu o sello de la iniciación. Su función es confirmar el bautismo. Los orientales la llaman *crismación*. Imprime carácter. El rito es unción con crisma, imposición de manos y signación.

CONVERSION

Literalmente significa cambio de vida. Es el acto de fe total, mediante el cual una persona reconoce a Jesucristo como señor de su vida o acoge el reino de Dios como respuesta al evangelio. Por medio de la conversión, el pecador se vuelve a Dios y el increyente alcanza la fe. Es al mismo tiempo don del Espíritu y tarea humana. De ordinario se da en forma de proceso o itinerario.

CONVERSO

En estricto rigor es todo convertido por primera vez a la fe cristiana, que da un paso, como catecúmeno, en el proceso de la iniciación.

CRISMA

Es el aceite perfumado que consagra el obispo el jueves santo para la unción posbautismal y, sobre todo, para la confirmación, denominada precisamente *crismación* por los orientales.

CUARESMA

La cuaresma es el conjunto de cuarenta días simbólicos de preparación pascual o de retiro cristiano, a imitación de la cuarentena de Jesús en el desierto, en donde los *catecúmenos* se preparan intensamente al bautismo de pascua, los *penitentes* son reconciliados de cara a la celebración del triduo, y los *fieles* profundizan en su vida evangélica y comunitaria mediante una revisión adecuada.

CULTO

Procede del latín *colere*, que equivale a cultivar o hacer fructificar la tierra. Es el honor tributado a Dios o el cultivo religioso dado a Dios por medio de un rito sagrado y de una actitud interna. El culto puede ser de adoración, acción de gracias o petición.

DIDASCALIA

Es una palabra griega que significa en el NT doctrina, enseñanza o instrucción.

DIOS

En toda catequesis, Dios es una realidad profunda que se experimenta más que una idea sobre la que se discurre. No es, pues, una cosa ni un mero ser superior o un poder. Es el *Abba* o Padre de Jesucristo y Padre nuestro que nos da su palabra viva y se nos revela a través de su reinado de justicia. A él nos dirigimos en nuestras plegarias.

DISCERNIMIENTO

En el catecumenado, discernir equivale a reconocer o apreciar el progreso de fe del catecúmeno o sus signos de conversión. No es un mero diagnóstico o análisis psicológico.

ELECCION

En virtud de la alianza, Dios elige a los suyos y es elegido por su pueblo. Son elegidos Abrahán, los apóstoles y todos los creyentes. La Iglesia es el nuevo pueblo

elegido. En el catecumenado son elegidos al empezar la cuaresma los candidatos que se bautizarán en la vigilia pascual.

ELEGIDOS

Son los catecúmenos que después de la primera etapa de su itinerario cristiano se inscriben al comienzo de la cuaresma para recibir en la vigilia pascual los sacramentos de iniciación o reiniciación. Se llaman también *competentes* e *iluminados*.

ENTRADA EN EL CATECUMENADO

Después de la conversión, una vez evangelizado el candidato, comienza la primera etapa del catecumenado con la entrada o admisión. Consiste en un diálogo público de la Iglesia con el candidato al bautismo dentro de una celebración adecuada.

ENTREGAS / DEVOLUCIONES

Entrega o *traditio* viene del latín *tradere*, que significa transmitir o dar. Devolución o *redditio* procede de *reddere*, que significa devolver. En la iniciación cristiana hay dos entregas y dos devoluciones importantes: las del credo y del padrenuestro. También se han dado otras de menos relieve, como las de los salmos y del evangelio. El credo resume la historia de salvación y el padrenuestro sintetiza la plegaria cristiana.

EPICLESIS

Significa invocación. La epiclesis se encuentra en las oraciones litúrgicas que piden a Dios, o al Espíritu Santo, la consagración de los dones eucarísticos.

ESCATOLOGICO

Procede de la palabra *eschata*, que significa «cosas últimas». Es todo lo referente al sentido último, profundo y definitivo de la vida humana (juicio y parusía de Cristo). La escatología se relaciona no sólo con el *más allá*, sino con el sentido definitivo de la vida. Son escatológicos los discursos de Mt 23 y Mc 13.

ESCRUTINIOS

Los escrutinios, palabra derivada del verbo *escrutar*, se celebran en la cuaresma. Son liturgias en las que los futuros bautizados son invitados a una purificación profunda para ser personas nuevas. Consisten en un examen que se hace al aspirante al bautismo sobre su conocimiento del evangelio, sobre su fe y su talante de vida cristiana.

ESPIRITU

Significa en la Biblia «soplo de Dios». El Espíritu Santo es enviado por el Padre y el Hijo. Con su don tenemos la posibilidad de conocer la verdad, amar, rezar y conducirnos en la vida para vivir en paz, con alegría y esperanza.

ETAPAS

El progreso en el descubrimiento de Dios, en la conversión al evangelio y en la participación en la plegaria de la Iglesia se realiza en el catecumenado a través de unas etapas.

EUCARISTIA

Es la *acción de gracias* de quien ha recibido un regalo y está agradecido. Procede del griego *eu* (bueno)y *jaris* (gracias o regalo). En sentido estricto significa la celebración del memorial de Jesús por medio de la santa cena. Es la misa.

EVANGELIO

Significa buena nueva. Se aplica a la buena noticia de salvación de Cristo resucitado y a la buena noticia del reino de Dios, anunciado y realizado en Cristo. También se aplicó posteriormente a los cuatro libros que describen a Jesús el Cristo o el Señor.

EVANGELIZACION

Es el ministerio profético de la palabra que la Iglesia lleva a cabo con no creyentes para orientarlos a la conversión y a los sacramentos de la iniciación o reiniciación. La evangelización se da en el precatecumenado.

EXEGESIS

Es la explicación o interpretación de un texto bíblico. Equivale a *hermenéutica*.

EXORCISMO

Es un rito de intimidación, hecho en nombre de Dios, para que lo demoníaco abandone a una persona. Antiguamente, las fórmulas de los exorcismos se dirigían directamente al demonio; ahora se dirigen a Dios para pedirle libertad frente al dominio de lo diabólico. En el exorcismo se imponen las manos, y a veces se practica el soplo.

FIESTA

Literalmente significa *alegría* o gozo. Es tiempo de regocijo de carácter religioso y comunitario, vivido por todo el pueblo y ligado a acontecimientos de la naturale-

za, del trabajo o de la historia, con un sentido liberador. La fiesta es recuerdo del pasado, fidelidad a Dios en el presente y actualización de la esperanza en el cumplimiento de la salvación.

GNOSTICISMO

Gnosis significa conocimiento. El gnosticismo es una doctrina de salvación humana que admite la dualidad del bien (Dios, lo divino) y del mal (el mundo material). Según esto, el hombre se salva liberándose de la cárcel del cuerpo por un conocimiento misterioso, con ciertas ayudas. El gnosticismo tuvo gran vigencia en los tres primeros siglos. Influyó, por oposición, en algunos escritos del NT.

GRUPO CATECUMENAL

Es el formado por un número reducido de personas que acompañan al catecúmeno en su itinerario. En el grupo, el candidato plantea sus cuestiones, dudas, descubrimientos y entusiasmo. Al servicio del grupo hay un responsable que coordina todo el trabajo en común.

HERMENEUTICA

Significa *interpretación*. Es necesaria por la evolución de nuestras experiencias, pensamientos y formas de enunciar tales experiencias.

HOMILIA

Literalmente significa *conversación* o coloquio familiar entre pocas personas. En la celebración litúrgica es la intervención del presidente, al acabar la proclamación del evangelio. El *sermón* es más largo, tiene forma de oratoria y puede darse fuera de la liturgia; hoy está en desuso.

ILUMINACION

Este término se aplicó al principio de la Iglesia al bautismo o a la iniciación cristiana. Más tarde significó una fase de purificación del pecado para llegar a un estadio superior de unión con Dios.

IMPOSICION DE MANOS

Este gesto acompaña a la ordenación sacerdotal y a la confirmación. Equivale a la transmisión de un don o de una responsabilidad. Primitivamente significó toma de posesión.

INCULTURACION

Este neologismo, generalizado en la Iglesia después del Vaticano II; indica el esfuerzo para que el mensaje cristiano penetre en un ambiente sociocultural, siempre que sus valores sean conciliables con el evangelio. Es la encarnación del evangelio en una cultura autóctona y la introducción de dicha cultura en la Iglesia.

INFUSION BAUTISMAL

Es el acto de verter el agua sobre el cuerpo del que se bautiza (normalmente en la cabeza), en lugar de sumergirlo completamente en el agua. Comenzó a hacerse con los enfermos y después se generalizó su uso. Por desgracia, apenas se emplea en el bautismo la *inmersión* o baño total.

INICIACION

Significa *entrada* o introducción en lo religioso mediante un mensaje (mitos) y unas ceremonias (ritos). La iniciación cristiana es un proceso educativo en la fe, que consiste en madurar la conversión, vivir la liturgia, descubrir la comunidad y orientar el compromiso.

INMERSION BAUTISMAL

La inmersión total en el agua fue el primer gesto bautismal. Posteriormente, con el bautismo de niños, cayó en desuso. Los orientales bautizan todavía a los niños por inmersión, no por simple infusión.

KERIGMA

Literalmente significa *proclamación*. Es el mensaje o anuncio que proclama un heraldo o pregonero. El kerigma cristiano es lo que la Iglesia cree, confiesa y proclama relativo a Jesucristo (su persona, su mensaje y su praxis). Es también el primer anuncio del evangelio a los no convertidos para suscitar la fe.

LITURGIA

Procede del griego *leiton* (pueblo) y *erga* (acción). Es acción simbólica en la fe del pueblo de Dios. Se basa en un conjunto de gestos y palabras. Es la celebración del grupo social cristiano en el que se expresa o renueva la acción de Cristo.

LUZ

Junto al fuego, la luz es símbolo de vida y de gloria divina. Entre los hebreos, la luz material era manifestación de la gloria del creador. El bautismo fue entendido primitivamente como iluminación.

LLAMADA DECISIVA

Con la *llamada decisiva* comienza la segunda etapa del catecumenado, período que coincide con la cuaresma.

Tiene lugar en una celebración en la que los catecúmenos expresan su decisión de bautizarse por propia convicción. La comunidad responde con la aceptación y la inscripción de los nombres de los candidatos en un registro.

MEMORIAL

Es la celebración ritual conmemorativa de un acontecimiento salvador del pasado, que se hace presente en la comunidad, la cual forma parte de la salvación que el acontecimiento conmemorativo anuncia.

MENSAJE

Es el contenido básico de la palabra de Dios y de Cristo, es decir, la redención y la salvación. Se llama tambien kerigma.

MILAGRO

Los evangelios refieren muchas acciones prodigiosas de Jesús, vistas por los creyentes como signos del amor de Dios con los hombres. Precisamente san Juan les llama signos. Muestran lo que los hombres pueden recibir de Dios cuando acogen su reino. Son el comienzo de un mundo nuevo.

MINISTERIO

Equivale a *servicio*. Los ministerios constituyen el conjunto de las tareas de la Iglesia llevadas a cabo por unos servidores, agentes o *ministros* en áreas pastorales determinadas, para la edificación del reino de Dios en el mundo.

MISA

La palabra misa significa *despedida*. Procede de la expresión última de la misa: «ite,missa est» (podéis ir, la misa ha terminado). La eucaristía se denominó al principio *fracción del pan* (Lucas) o *cena del Señor* (Pablo). Luego se llamó *eucaristía* o acción de gracias en virtud de la oración de agradecimiento que se pronuncia en ella. Hasta el Vaticano II se habló durante siglos de *misa*. Hoy volvemos al término antiguo y más preciso de *eucaristía*.

MISTAGOGIA

Es introducción del hombre profano en el conocimiento y celebración de los misterios. Equivale a doctrina de los misterios o catequesis sacramental. La catequesis mistagógica se desarrolla después del bautismo para dar sentido a los sacramentos de la iniciación, en la etapa pascual del neofitado. Durante este período se profundiza en el misterio mediante la meditación del evangelio, la participación en la eucaristía y el ejercicio de la caridad.

MISTERIO

Equivale vulgarmente a lo que no se comprende. Significa lo oculto en la historia de las religiones. Misterio es un rito o una doctrina transcendente de tipo religioso para tener comunión o entrar en contacto con la divinidad. El misterio cristiano está revelado en la persona y acción salvadora de Jesucristo. No es, pues, enigma o problema.

MISTERIO PASCUAL

Comprende la acción salvadora realizada en Cristo y comunicada a la Iglesia a través de los sacramentos.

MITO

En el lenguaje corriente, mito equivale a algo fabuloso o a lo que es simple ficción. En la historia de las religiones, el mito es leyenda o narración tradicional de algo memorable y ejemplar ocurrido en un tiempo lejano, que se actualiza hoy en el relato, con objeto de explicar algo fundamental de la vida.

NEOFITADO

Es la etapa pascual que permite al neófito o recién bautizado profundizar su experiencia de Iglesia y ahondar en la catequesis de los sacramentos.

NEOFITO

Equivale a *neonato* o nuevo bautizado que da sus primeros pasos en la vida cristiana, acogido y sostenido por todos los miembros cristianos de la comunidad.

OLEOS

Son aceites perfumados, esenciales en la liturgia cristiana. Tres son los óleos que bendice el obispo en la misa crismal del jueves santo: crisma, óleo de los catecúmenos y óleo de los enfermos.

ORTODOXIA

Literalmente significa *opinión correcta*, recto pensar conforme a la verdad. Es asimismo el pensamiento recto según la norma y directrices de la Iglesia, señalado en el magisterio de los obispos y de los teólogos. La fe siempre está regulada.

ORTOPRAXIS

Literalmente equivale a *actuación correcta*. Es la actuación cristiana según las normas y directrices del evangelio respecto del reino de Dios.

PADRENUESTRO

El padrenuestro es la oración cristiana por excelencia. Desde sus comienzos, esta oración y el símbolo de fe constituyeron dos textos fundamentales de la catequesis catecumenal. Sus entregas y devoluciones son momentos importantes en el itinerario de la iniciación.

PADRINO / MADRINA

El padrinazgo es ejercido por la comunidad cristiana cuando se hace cargo de quienes se preparan a la iniciación o reiniciación cristiana. La comunidad es representada por los padrinos o madrinas, quienes ayudan a sus ahijados en todo su proceso catecumenal como testigos, garantes y ayudantes.

PALABRA DE DIOS

La comunidad cristiana, reunida por el evangelio de Jesús, reconoce la palabra que viene de Dios, que no anula a las demás palabras humanas, sino que les da pleno sentido. La Biblia es la cristalización en un libro de la palabra de Dios. Su uso es básico en el catecumenado, ya desde la entrada por medio de una liturgia de la palabra.

PARABOLAS

La parábola es un composición literaria a modo de una historia, entresacada de la vida ordinaria para dar una lección práctica en profundidad. Pretende hacer pensar para entrar en conversión. Al hablarnos del reino de Dios por comparaciones, la parábola desvela la personalidad de Jesús y su misión.

PARUSIA

Significa *venida* o presencia. Se refiere a la venida del Jesús glorioso al final de los tiempos.

PASCUA

Equivale a *tránsito*. Es algo que se celebra, se hace o realiza. Viene de la raíz saltar sobre o pasar. Es la acción de Yahvé de hacer salir a su pueblo de Egipto para ser liberado. Es tránsito de la esclavitud a la libertad. Es asimismo el paso de Cristo de este mundo al Padre, a saber, la muerte y la resurrección.

PASTORAL

Teología pastoral es la reflexión sobre la misión de la Iglesia respecto de la salvación del mundo. Acción pastoral es la tarea de la Iglesia, que se despliega en varias dimensiones o ámbitos.

PERFORMATIVO

El lenguaje no siempre es descriptivo. A veces suscita emociones e influye en los comportamientos o conductas. Performativo es el lenguaje que realiza lo que significa, por ejemplo las palabras que se pronuncian en un acto sacramental.

PRECATECUMENADO

Es la etapa evangelizadora o misionera en la que los cristianos suscitan la fe y la conversión a través de su testimonio, compromiso y diálogo con los no creyentes. En esta etapa se da un cierto agrupamiento de quienes se orientan hacia la conversión cristiana.

PRECATEQUESIS

Es lo previo a la catequesis. Consiste en el diálogo de los cristianos con los no cristianos a partir de la experiencia humana para ayudar a suscitar la fe. En realidad, es evangelización más que catequesis.

PROFESION DE FE

El credo que se recita en la eucaristía dominical está redactado en singular, ya que fue en sus comienzos profesión de fe personal de los candidatos al bautismo. La profesión de fe es a la fe lo que la declaración del amor es al amor.

REINICIACION

Es la iniciación cristiana de los bautizados que han sido reconvertidos por una segunda evangelización, bien porque carecían de fe, bien porque su fe era inadecuada.

REINO DE DIOS

Es el tema central de la predicación de Jesús. El término surge de la experiencia de la realeza de Israel. Aunque el pueblo de Dios tuvo varios reyes (David, Salomón y otros), el verdadero rey era Dios. Jesús anuncia el reino de Dios y lo realiza. Promete que vendrá en plenitud, pero que ya ha llegado en ciernes como levadura o grano de mostaza.

RITO

Es una acción sagrada efectuada de acuerdo a unas normas religiosas. Equivale de hecho a ceremonia. Hoy designa una celebración litúrgica en su conjunto o una de sus partes.

RITUAL

Es el libro que contiene las fórmulas y normas sobre la

participación de sacerdotes y fieles en los sacramentos. Son varios los rituales oficiales.

RUBRICA

Procede del latín *rubrum*, que significa rojo. Las rúbricas son indicaciones escritas en rojo para ayudar al desarrollo de la celebración. Lo importante de la liturgia no está escrito en rojo, sino en negro: lecturas, oraciones, cantos, etc. La norma está al servicio de la persona y del Espíritu.

SACRAMENTO

El término latino *sacramentum* significó antiguamente el conjunto de ceremonias que acompañaban a la jura de la bandera o a la iniciación. La palabra bíblica *misterio* se tradujo por *sacramento*. Sacramento es un símbolo anunciador santificante.

SACRIFICIO

Procede del latín *sacrum* (sagrado) y *facere* (hacer). Es hacer algo sagrado, es decir, lo que hizo Cristo o lo que Dios quiere. No significa mutilar o destruir. El sacrificio no es renuncia o privación, sino donación y consagración.

SAGRADO

Es una realidad (lugar, tiempo, persona u objeto) que ha sido sustraído del mundo profano (de *pro*, delante y *phanum*, templo) por contacto con la divinidad o con miras a un servicio determinado. En el NT, la distinción sagrado-profano se transforma en santo-pecador.

SIGNACION

La señal de la cruz es el signo de los cristianos. Signación es el gesto esencial de la entrada en el catecumenado, mediante el cual un candidato se convierte en catecúmeno con toda clase de derechos y obligaciones.

SIGNO Y SIMBOLO

Signo es un medio visual o auditivo, no meramente verbal, de comunicación. Se compone de un *significante* (lo que se ve o se oye) y de un *significado* (lo que no se ve, pero se transmite). Los humanos nos comunicamos en profundidad con signos y símbolos, que producen cierta emoción y dan que pensar. Símbolo es un signo relacionado con la vida y con la muerte. La liturgia es acción simbólica compuesta de gestos y palabras para comunicarnos en la fe, entre los asistentes y con Dios.

TRIDUO PASCUAL

Está constituido por los tres días santos de la semana santa. Primitivamente fueron el viernes, sábado y domingo. Ahora el triduo pascual comienza el jueves santo por la tarde con la celebración de la eucaristía en memoria de la última cena.

UNCION

Es el rito por el cual se aplica uno de los tres óleos. En la liturgia de la iniciación se emplean dos unciones: una con el óleo de los catecúmenos y otra con el santo crisma, denominada crismación. El aceite es símbolo de vigor y las unciones equivalen a comunicación de fuerza espiritual.

VIGILIA

Desde la más remota antiguedad, toda solemnidad comenzaba la noche antecedente con una celebración especial de tipo preparatorio y escatológico, en la que se acentuaba la tensión de la espera. La madre de todas las vigilias es la pascual.

Bibliografía

1. Documentos de la iniciación

Ordo initiationis christianae adultorum, Typis Polyglottis Vaticanis 1972.

Ritual de la iniciación cristiana de adultos, Comisión Episcopal Española de Liturgia, Madrid 1976; también se encuentra este Ritual en *Misal de la comunidad*, vol. III, *Ritual de los sacramentos*, coedición, Madrid 1988, nueva edición.

Biblia para la iniciación cristiana, 3 vols., I. AT, II. NT, III. Guía para comprender la Sagrada Escritura, Secretariado Nacional de Catequesis, Madrid 1977.

2. Visión global de la iniciación

a) *La iniciación religiosa*

U. Bianchi (ed.), *Transition Rites*, L'Erma, Roma 1986.

A. Di Nola, *Iniziazione*, en *Enciclopedia delle religioni*, Florencia 1971, III, 1126-1171.

M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid 1975.

A. van Gennep, *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid 1986.

J. Ries (ed.), *Les rites de l'initiation* (Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve de 1984), Centre d'Histoire des Religions, Lovaina 1986.

b) *Iniciación cristiana*

H. Bourgeois, *L'initiation chrétienne et ses sacrements*, Centurion, París 1982.

D. Borobio, *Proyecto de iniciación cristiana. Cómo se hace un cristiano. Cómo se renueva una comunidad*, Desclée, Bilbao 1980.

J. Castellano, *Iniciación cristiana*, en St. de Fiores y T. Goffi, *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Paulinas, Madrid 1983, 706-721.

V. Codina-D. Irarrazabal, *Sacramentos de iniciación. Agua y espíritu de libertad*, Paulinas, Madrid 1987.

S. De Gidio, *RCIA: The Rites revisited*, Winston Press, Minneapolis 1984.

R. A. Duffy, *On Becoming a Catholic. The Challenge of Christian Initiation*, Harper, San Francisco 1984.

J. B. Dunning, *New Wine: New Wineskins. Exploring the RCIA*, Sadlier, Nueva York 1981.

A. Kavanagh, *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation*, Pueblo, Nueva York 1978.

R. B. Kemp, *A Journey in Faith. An Experience of the Catechumenate*, Sadlier, Nueva York 1979.

R. Falsini, *L'iniziazione cristiana e i suoi sacramenti*, Ed. O. R., Milán 1986.

E. Lodi, *Iniciación. Catecumenado*, en *Diccionario teológico interdisciplinar*, Sígueme, Salamanca 1982, III, 146-158.

A. Nocent, *Iniciación cristiana*, en D. Sartore y A. M. Triacca (eds.), *Nuevo diccionario de liturgia*, Paulinas, Madrid 1987, 1051-1069.

C. Rocchetta, *Cristiani come catecumeni. Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, Paoline, 1984.

E. Ruffini, *Iniciación cristiana*, en G. Barbaglio y S. Dianich, *Nuevo diccionario de teología*, Cristiandad, Madrid 1982, I, 757-786.

M. Searle, *Christening: The Making of Christians*, The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 1980.

Varios, *La nuova proposta di iniziazione alla vita cristiana. Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti. Teologia, liturgia, pastorale*, Leumann, Turín 1985.

3. Visión global del catecumenado

D. Borobio, *Catecumenado*, en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 99-120; id., *Catecumenado*, en D. Sartore y A. M. Triacca (eds.), *Nuevo diccionario de liturgia*, Paulinas, Madrid 1987, 298-319.

M. Dujarier, *Iniciación cristiana de adultos*, Desclée, Bilbao 1986.

C. Floristán, *El catecumenado*, PPC, Madrid 1972 (agotado).

J. López, *Catecumenado*, en St. de Fiores y T. Goffi, *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Paulinas, Madrid 1983, 150-167.

S. Movilla, *Del catecumenado a la comunidad*, Paulinas, Madrid 1982.

J. Vernette y H. Bourgeois, *Perspectivas catecumenales*, Marova, Madrid 1980.

Varios, *Educazione alla fede e iniziazione cristiana* (XV Convegno liturgico-pastorale), Milán 1973.

Varios, *Iniziazione cristiana, problema della Chiesa di oggi* (IV Semana de Estudio de la Asociación Italiana de Profesores de Liturgia, 1975), Dehoniane, Bolonia 1976.

Varios, *Iniziazione cristiana e immagine di Chiesa*, Leumann, Turín 1982.

4. Renovación de la pastoral catecumenal

D. S. Amalorpavadass, *Adult Catechumenate and Church Renewal*, NCLC, Bangalore (India) 1970; traducción italiana: *Iniziazione cristiana*, EMI, Bolonia 1972.

J. Andrés Vela, *Reiniciación cristiana. Respuesta a un bautismo «sociológico»*, Verbo Divino, Estella 1986.

F. Coudreau, *Le Catéchuménat. Orientations pédagogiques et pastorales*, Service Diocésain du Catéchuménat, París 1961.

Murphy Center for Liturgical Research, *Made, not born. New Perspectives on Christian Initiation and the Catechumenate*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1976.

Problèmes du catéchuménat, C.N.E.R., París 1962.

W. J. Reedy (ed.), *Becoming a Catholic Christian. A Symposium on Christian Initiation*, Sadlier, Nueva York 1979.

Secretariado Nacional de Catequesis (España), *Iniciación al catecumenado de adultos*, Edice, Madrid 1979.

Varios, *Katechumenat heute*, Herder, Viena 1976.

Vers un catéchuménat d'adultes, C.N.E.R,, París 1957.

D. Zimmermann, *Die Erneuerung des Katechumenats in Frankreich und seine Bedeutung für Deutschland*, Disertación, Münster 1974.

5. Números especiales de revistas sobre el catecumenado

«Croissance de l'Église». Revista trimestral de pastoral catecumenal editada por el «Service National du Catéchuménat» de París (4, av. Vavin, 75006 París). Comenzó en julio de 1966 con el nombre de «Réflexion Catéchuménat». Dedicada totalmente al catecumenado.

Catéchuménat des adultes: «Lumen Vitae» 12 (1957/3).

Du catéchuménat à la confirmation: «La Maison-Dieu» 58 (1959/2).

Catéchuménat et Liturgie: «La Maison-Dieu» 71 (1962/3).

Bautismo y catecumenado: «Concilium» 22 (1967).

El catecumenado: «Phase» 64 (1971).

Rituale della iniziazione cristiana: «Rivista Liturgica» 60 (1973/4).

Catecumenato: «Rivista di Pastorale Liturgica» 60 (1973/5).

Ordo Initiationis Christianae Adultorum: «Ephemerides Liturgicae» 88 (1974/3).

El catecumenado: «Actualidad Catequética» 74-75 (1975).

La iniciación cristiana: «Phase» 94 (1976).

L'initiation chrétienne: «La Maison-Dieu» 132 (1977) y 133 (1978).

Rito dell'iniziazione degli adulti: «Rivista de Pastorale Liturgica» 89 (1978/4).

Iniziazione cristiana degli adulti: «Rivista Liturgica» (1979/3).

Crisis en las estructuras de iniciación: «Concilium» 142 (1979).

La educación catecumenal de la fe: «Misión Abierta» 72 (1979/3).

Et les adultes?: «Catéchèse» 82 (1981).

The Rite of Christian Initiation of Adults: «Worship» 56 (1982/4).

La catequesis en el proceso de la iniciación cristiana: «Teología y catequesis» (1984/4).

Adultos: catequesis y catecumenado: «Actualidad Catequética» 124 (1985)

6. Historia del catecumenado

T. C. Akeley, *Christian Initiation in Spain, c. 300-1100*, Darton, Longman and Todd, Londres 1967.

R. Cabié, *La iniciación cristiana*, en A. G. Martimort (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Herder, Barcelona 1987, 572-665.

J. Daniélou y R. de Charlat, *La catequesis en los primeros siglos*, Studium, Madrid 1975.

R. Domínguez Balaguer, *Catequesis y liturgia en los Padres. Interpelación a la catequesis de nuestros días*, Sígueme, Salamanca 1988.

M. Dujarier, *Breve historia del catecumenado*, Desclée, Bilbao 1986.

A. Jilek, *Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie des Amter und des Taufgottesdientes in der frühen Kirche*, Lang, Frankfurt 1979.

A. Laurentin y M. Dujarier, *Catéchuménat. Données de l'histoire et perspectives nouvelles*, Centurion, París 1969.

Th. Maertens, *Histoire et pastorale du rituel du catéchuménat et du baptême*, Ed. Saint-André, Brujas 1962.

A. Turck, *Evangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles*, Cerf, París 1962.

H. Schmidt, *Initiatio Christiana*, en *Introductio in liturgiam occidentalem*, Herder, Roma 1960, 238-371.

7. Catequesis

a) *Catequesis de inspiración catecumenal*

Secretariado Nacional de Catequesis, *Proyecto catecumenal* I y II, Edice, Madrid 1981 y 1983.

Secretariado Diocesano de Catequesis de Madrid, 1. *De la cristiandad a la comunidad*; 2. *Etapas de un caminar*, Paulinas, Madrid 1976 y 1981.

Secretariado Interdiocesano de Catequesis de Cataluña y Baleares, *Catequesis de adultos*, 2 vols., S.I.C., Barcelona 1979.

Secretariados de Catequesis de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria, *Cristianos adultos. Un proceso catequético de estilo catecumenal*, Secretariado diocesano de Catequesis, Bilbao 1987. Las cuatro diócesis tienen proyectos de catequesis de adultos de inspiración catecumenal.

Diócesis de Pamplona y Tudela, *Catecumenado de adultos*, 4 carpetas, Pamplona 1979-1982.

Secretariado Diocesano de Catequesis de Huelva, *Camino de Emaús. Itinerario Catecumenal para Adultos*, 5 vols., Paulinas, Madrid 1985s.

Secretariado Diocesano de Catequesis de Murcia, *Hacia la comunidad. Catecumenado de adultos*, 2 carpetas, Murcia 1982.

Equipo de Consiliarios C.V.X. Berchmans, *Catecumenado para universitarios*, 3 vols. Sal Terrae, Santander 1981-1984.

b) *Catequesis de adultos*

C. J. Blanch, *Catequesis para adultos*, Zaragoza 1972.

St. Gebicki, *Catechesi e teologia della fede nella nuova liturgia romana del battesimo degli adulti*, Disertación en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana, Roma 1979.

W. Kosowick, *Catequesis mistagógica de adultos. Excerptum ex Dissertatione*, Universidad Pontificia Lateranense, Roma 1981.

R. Llanes Tovar, *La catequesis de adultos en la actualidad*, México 1984.

J. Ruiz, *Catequesis de adultos*, 2 vols., Marova, Madrid 1972.

8. Padrinazgo

D. E. Bailley, *Sponsors at baptism and confirmation. An historical introduction to anglican practice*, Londres 1952.

M. Dujarier, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église*, Cerf, París 1962.

B. de Guchteneere, *Le parrainage des adultes aux 4e et 5e siècles de l'Eglise*, Universidad Gregoriana, Roma 1962.

Service National du Catéchuménat, *Parrainage et vie chrétienne des adultes*, Fleurus, París 1969.

Indice general

Introducción 5

I
EL HECHO DE LA INICIACION

1. Iniciaciones religiosas 11

1. Diversidad de iniciaciones 11
   a) La iniciación en las religiones mistéricas greco-orientales 11
   b) La iniciación en las religiones arcaicas sin escritura 12
   c) La iniciación en los procesos culturales de socialización 12
2. Constitutivos de la iniciación religiosa 14
   a) La instrucción 14
   b) Los ritos 14
   c) La estructura 16
3. El proceso de la iniciación religiosa 16
   a) La ruptura 16
   b) Las pruebas 16
   c) La reinserción 17
4. Tipos de iniciación religiosa 17
   a) La entrada en la vida adulta 17
   b) La entrada en una sociedad secreta 17
   c) La entrada en una vocación mística 17

2. La iniciación cristiana 18

1. Iniciación religiosa e iniciación cristiana 18
   a) La expresión «iniciación cristiana» 18
   b) Semejanzas y diferencias entre iniciaciones religiosas e iniciación cristiana 19
2. Qué es la iniciación cristiana 20
   a) La iniciación cristiana es iniciación sacramental 20
      • Iniciación ritual 20
      • Iniciación permanente 20
      • Iniciación escatológica 20
   b) La iniciación cristiana es iniciación catecumenal 20
      • Aprendizaje 21
      • Prolongado 21
      • Identificador 21
3. El catecumenado, proceso de iniciación cristiana 21
   a) Proceso educativo cristiano 22
   b) Enmarcado por unas etapas 23
   c) Dirigido a convertidos 23
   d) En el seno de una comunidad eclesial ... 23
   e) Por medio de una regeneración sacramental 24

3. La reiniciación cristiana 25

1. La «segunda» evangelización 25
2. Los bautizados no iniciados o «desconvertidos» 27
   a) Bautizados creyentes no practicantes 27
   b) Bautizados ni practicantes ni creyentes 28
3. La reiniciación de adultos bautizados ... 28
   a) Necesidad de la reiniciación 28

b) El proceso de reiniciación 30
- El catecumenado con bautizados neopaganos 31
- La catequesis con bautizados convertidos 31
- La liturgia con creyentes catequizados 32

4. La identidad cristiana 33

1. El concepto de identidad y de identificación 33
2. Dificultades de la identidad cristiana ... 34
   a) Diversidad de planteamientos de la identidad cristiana 34
   b) Razones de la crisis de identidad cristiana 35
   c) Identificaciones cristianas inadecuadas 36
3. Exigencias de la identidad cristiana 36
   a) Es identidad a partir de Cristo en su seguimiento 36
   b) La fe debe ser vivida y celebrada 37
   c) El cristianismo es evangélico y sacramental 37
4. Constitutivos de la identidad cristiana 38
   a) Cristiano es quien cree en Jesucristo 38
   b) Cristiano es quien se compromete por el reino de Dios 39
   c) Cristiano es quien celebra la liturgia cristiana 40
5. Estructura de la identidad cristiana 40

II
HISTORIA DEL CATECUMENADO

5. Iniciación cristiana en el Nuevo Testamento 45

1. Prefiguración de la iniciación cristiana en el judaísmo 45
   a) La admisión de los prosélitos en la comunidad judía 45
   b) La admisión en la secta judía de los esenios 46
2. El bautismo, gesto fundamental de la iniciación cristiana 47
   a) Del bautismo de Juan al bautismo de Jesús 47
   b) Del bautismo de Jesús al bautismo de los creyentes 49
3. Relatos neotestamentarios de admisión al bautismo 50
   a) Conversión y bautismo del tesorero etíope 50
   b) Conversión y bautismo del judío Saulo 51
   c) Conversión y bautismo del centurión Cornelio 51
4. Los inicios de la iniciación cristiana 52
   a) Jesús, primer iniciador de la fe 52
   b) El proceso de la iniciación: misión-catequesis-bautismo 53
   c) El relato de Emaús, prototipo de iniciación 54

6. El catecumenado antiguo 56

1. Visión global del catecumenado antiguo 56
   a) Razón de ser del catecumenado antiguo 56
   b) Testigos principales del catecumenado antiguo 57
   - Escritos canónico-litúrgicos 57
   - Catequesis de iniciación 57
   - Reflexiones doctrinales 59
   - Los libros litúrgicos 60
2. Evolución del catecumenado en sus diferentes etapas 62
   a) La evangelización previa 62
   b) La admisión al catecumenado 63
   c) El período catecumenal (preparación remota) 63
   d) La elección e inscripción del nombre 64
   e) El período cuaresmal (preparación próxima) 64
   f) La celebración sacramental 64
   g) La etapa mistagógica 65
3. Deducciones pastorales del catecumenado antiguo 65
   a) El catecumenado es consecuencia pastoral inmediata de una Iglesia misionera 65

b) El padrinazgo supone una responsabilidad misionera compartida y ejercida 65
c) Los convertidos necesitan un proceso catecumenal para ser iniciados en la fe y en el bautismo 66
d) En el catecumenado interviene activamente toda la comunidad 66
e) El proceso catecumenal termina con el ingreso en la comunidad por medio del bautismo 66

7. Del bautismo de adultos al bautismo de niños 67

1. Ocaso del catecumenado de adultos 67
2. Comienzo del bautismo de niños 68
3. Generalización del bautismo de niños 69
4. Evolución del bautismo, confirmación y eucaristía de niños 70
5. Controversias sobre el bautismo de niños 72
   a) En las Iglesias protestantes 72
   b) En la Iglesia católica 73
6. Argumentos sobre el bautismo de niños 74
   a) Argumentos a favor 74
   b) Argumentos en contra 75
7. Pastoral del bautismo de niños 74
   a) Los problemas planteados 75
   b) Orientaciones generales del *Ritual del bautismo de niños* 76
   c) Orientaciones pastorales concretas 76
      • Pastoral de la «dilación» 76
      • Pastoral del bautismo por «etapas» ... 77
      • Pastoral del bautismo «aplazado» 77

8. Renovación del catecumenado en países de misión 79

1. Intentos de renovación catecumenal de la Iglesia colonial española en los siglos XVI y XVII 79
   a) Los comienzos 79
   b) Las exigencias 80
2. Experiencias catecumenales de las Iglesias coloniales asiáticas 81
   a) Los comienzos 81
   b) Las exigencias 81
3. Las directrices catecumenales de Roma en los siglos XVI y XVII 82
4. La renovación catecumenal en Africa 82
   a) Implantación del catecumenado primitivo 82
   b) Evangelización de las iniciaciones africanas 84

9. Renovación del catecumenado en Francia ... 86

1. Los comienzos (1945-1953) 86
2. Las realizaciones (1953-1967) 88
3. La crisis (1968-1974) 90
4. El futuro (1977-1988) 91
5. El influjo de la renovación catecumenal francesa en Europa 91
   a) Los logros del catecumenado francés 91
      • La acogida y el precatecumenado (función evangelizadora) 92
      • La iniciación a la fe comunitaria (función catequética) 92
      • La comunidad catecumenal y las celebraciones (función litúrgica) 92
      • El padrinazgo y la inserción eclesial (función de acompañamiento) 92
   b) Las jornadas europeas sobre el catecumenado 92

10. Renovación del catecumenado en España 94

1. Toma de conciencia de la pastoral catecumenal 94
2. Inicios del catecumenado de adultos 95
3. Modelos de comunidades y catecumenados en España 95
4. El modelo popular 97
   a) Tipo de comunidad 97
      • Origen y evolución 97

- Rasgos 98
b) Tipo de catecumenado 100
c) Riesgos 100

5. El modelo neocatecumenal 101
a) Tipo de comunidad 101
- Origen y evolución 101
- Rasgos 101
b) Tipo de catecumenado 102
c) Riesgos 102

6. El modelo carismático 103
a) Tipo de comunidad 103
- Origen y evolución 103
- Rasgos 104
b) Tipo de catecumenado 104
c) Riesgos 104

7. El modelo diocesano 104
a) Tipo de comunidad 104
- Origen y evolución 104
- Rasgos 106
b) Tipo de catecumenado 106
c) Riesgos 106

11. Restauración oficial del catecumenado 108

1. Restauración del catecumenado en vísperas del Concilio 108

2. Las decisiones catecumenales del Vaticano II 109
a) Restauración del catecumenado 109
b) Naturaleza del catecumenado 111
- Tiempo de maduración de la fe 111
- Período de educación en la moral evangélica 111
- Etapa de iniciación litúrgica 111
- Curso de iniciación comunitaria 111
c) Significación del catecumenado 112

3. Intervenciones oficiales después del Vaticano II 112

III
ITINERARIO DEL CATECUMENADO

12. El Ritual de la iniciación cristiana de adultos 117

1. Originalidad del Ritual 117
a) El retorno a la experiencia catecumenal 117
- Actualmente hay personas adultas que descubren la fe 118
- La Iglesia se reconoce en «estado de misión» 119
- El catecumenado tiene una función significativa 119
b) El espíritu del Ritual 119
- Ofrece una visión global de la iniciación cristiana 119
- Describe la iniciación como tarea dinámica y progresiva 119

2. Estructura y contenido del Ritual 120
a) El precatecumenado 121
b) El tiempo del catecumenado 121
c) El tiempo de purificación e iluminación 121
d) La mistagogia o etapa pascual 122

3. Los responsables de la iniciación 122
a) La comunidad cristiana 122
b) Los responsables concretos 122
- Los padrinos 122
- El obispo 122
- Los presbíteros 122
- Los catequistas 122

4. Valoración del Ritual 122
a) Aspectos positivos 122
b) Aspectos negativos 124

13. La etapa del precatecumenado 126

1. Descripción del precatecumenado 126

2. Constitutivos del precatecumenado 126
a) La evangelización 126
b) El testimonio 128
c) La acogida 130
d) La entrevista 131
e) La precatequesis 132

14. La etapa catecumenal 134

1. La entrada en el catecumenado 134
a) Significado de la entrada 134
b) Criterios de entrada 135
• Aceptación de un comienzo de pertenencia a la Iglesia 135
• Aceptación de Jesucristo revelado por la Iglesia 136
• Aceptación de una vida en revisión 136
c) Celebración de la entrada 136

2. El tiempo del catecumenado 138
a) Significado de este período 138
b) Objetivos del primer período catecumenal 138
• Maduración de la fe por una catequesis apropiada 138
• Educación del compromiso con actitudes y costumbres evangélicas 139
• Experimentar la dimensión comunitaria de la fe 139
• Inserción en la vida litúrgica a través de celebraciones catecumenales 139
c) Las celebraciones del período catecumenal 139
• Celebraciones de la palabra 139
• Exorcismos menores 140
• Bendiciones 140
• Ritos de transición 140

15. La etapa cuaresmal 141

1. La elección 141
a) Los criterios de la elección 142
• El catecúmeno ha de ser apto para vivir en comunidad 142
• El catecúmeno ha ser apto para profesar la fe 142
• El catecúmeno ha de ser apto para vivir el evangelio 143
b) Celebración de la elección 143

2. La cuaresma 143
a) Origen y desarrollo histórico 143
b) Sentido de la cuaresma 144
• Es cuarentena de preparación, renovación o retiro 144
• Es iniciación cristiana catecumenal ... 144
• Es reconciliación de penitentes 146
• Es revisión de vida cristiana 147

3. Las celebraciones catecumenales de la cuaresma 147
a) Escrutinios 148
b) Entregas 148
c) La preparación inmediata 148

16. La etapa pascual 150

1. La pascua 150
a) La pascua judía 150
b) La pascua de Cristo 151
c) La pascua de la Iglesia 152

2. La celebración de la pascua 152
a) La pascua semanal 152
b) La pascua anual 153

3. El triduo pascual 154
a) El jueves santo 154
• La reconciliación de penitentes 154
• La misa de consagración de los óleos 155
• La eucaristía en la tarde del jueves ... 155
b) El viernes santo 156
c) La vigilia pascual 156
• Liturgia de la luz (lucernario) 157
• Liturgia de la palabra (mensaje) 157
• Liturgia del agua (bautismo) 157
• Liturgia del pan y del vino (eucaristía) 157

4. Los sacramentos pascuales 158

5. El tiempo pascual 158
a) La octava pascual 158
b) La mistagogia 159
• La asamblea cristiana 159
• La participación litúrgica 159
• El misterio sacramental de la Iglesia 159

IV
LA ACCION CATECUMENAL

17. El proceso catecumenal 163

1. Los candidatos del catecumenado 163

2. La convocatoria del catecumenado 164
3. La acogida en el grupo catecumenal 165
4. El diálogo inicial con los candidatos 165
a) ¿Quiénes somos? 165
b) ¿Qué esperas? 166
c) ¿Qué podemos hacer? 166
5. El grupo catecumenal 166
6. Método de la reunión catecumenal 166
a) Se parte de la experiencia de un hecho humano 166
b) La catequesis ilumina cristianamente lo expresado 168
c) La experiencia cristiana culmina con la plegaria 168
7. Modalidades de reunión catecumenal 168
a) Vivencial 168
b) Doctrinal 169

18. El padrinazgo 170

1. Actualidad del padrinazgo 170
2. El padrinazgo comunitario 171
a) La comunidad cristiana catecumenal 171
• Es comunidad eclesial 171
• Es comunidad germinativa 171
• Es comunidad educadora 172
• Es comunidad inculturada 172
b) Función apadrinante de la comunidad ... 172
• La comunidad cristiana entera debe ayudar a quien desea formar parte de la misma 172
• Todo miembro de la comunidad cristiana que camina hacia la madurez de fe y de conversión ejerce ya un padrinazgo 172
3. El padrinazgo personal 172
a) Justificación del padrino 174
• Justificación eclesial 174
• Justificación bautismal 174
b) Funciones del padrino 174
• El padrino es un «testigo» que compromete 174
• El padrino es un «responsable» que garantiza 174
• El padrino es un «guía» que inicia 175

19. La conversión 176

1. Sentido neotestamentario de la conversión 176
a) La conversión es el objetivo del anuncio profético 177
b) La conversión es sinónimo de fe 177
c) La conversión es retorno radical a Dios 177
d) La conversión es alejamiento del pecado 177
e) La conversión es reconocimiento de la presencia del reino 178
2. Teología de la conversión 178
a) Convertirse es creer en el Dios de Jesús 178
b) Creer en el Dios de Jesús es aceptar las exigencias del reino 178
c) Las exigencias del reino son radicales y concretas 179
d) La conversión cristiana, que sólo se da con la fe, es un encuentro personal con Dios en Cristo por la llamada del Espíritu 180
3. Psicología de la conversión 180
a) La conversión es una decisión personal 181
b) La conversión es un cambio de vida 181
c) La conversión es un proceso histórico ... 181
d) Los motivos de la conversión son variados 182
e) El convertido se adhiere a un grupo 182
4. Pastoral de la conversión 182
a) La conversión cristiana es un don de Dios que respeta la libertad humana 182
b) La conversión tiene, de ordinario, efectos y manifestaciones 183
c) La conversión revela a la Iglesia cuál es su misión y le permite realizarla 183
d) Los convertidos son un signo y testimonio para la Iglesia y para el mundo 183

20. Catequesis catecumenal 185

1. Qué es la catequesis catecumenal 185
a) Origen y primeros rasgos 185

b) Decadencia y renovación de la catequesis catecumenal 186
c) Catequesis catecumenal y catequesis de adultos 187

2. Criterios de la catequesis catecumenal 189
a) Es catequesis que toma en serio la vida adulta 189
b) Es catequesis de adultos cuestionados por la fe 190
c) Es catequesis de fe adulta en comunidad de creyentes 191
d) Es catequesis de iniciación en proceso de madurez 191
- Es catequesis progresiva y adaptada 191
- Es catequesis íntegra y básica 191
- Es catequesis unificada y equilibrada 192

3. Modelos de catequesis catecumenal 192
a) Catequesis como «instrucción religiosa» 192
b) Catequesis como educación personal cristiana 193
c) Catequesis como proceso cristiano de liberación 193

4. Proyectos de catequesis catecumenal ... 194
a) Proyecto de la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis 194
b) Proyecto del Secretariado Nacional de Catequesis 194
c) Proyecto del Secretariado Diocesano de Madrid 194
d) Proyecto del Secretariado Interdiocesano de Cataluña y Baleares 195
e) Proyectos de los Secretariados de las Diócesis del País Vasco y Navarra 195
f) Proyecto del Secretariado Diocesano de Murcia 196
g) Proyecto del Secretariado Diocesano de Huelva 196
h) Proyecto del Secretariado Diocesano de Málaga 196

21. Catequesis cuaresmal 197

1. Los domingos de cuaresma 197

2. Primer domingo de cuaresma: las tentaciones 199
a) Reflexión bíblica 199
b) Aplicación catecumenal 200

3. Segundo domingo de cuaresma: la transfiguración 201
a) Reflexión bíblica 201
b) Aplicación catecumenal 202

4. Tercer domingo de cuaresma: el agua viva 202
a) Reflexión bíblica 202
b) Aplicación catecumenal 203

5. Cuarto domingo de cuaresma: el ciego de nacimiento 203
a) Reflexión bíblica 203
b) Aplicación catecumenal 204

6. Quinto domingo de cuaresma: resurrección de Lázaro 205
a) Reflexión bíblica 205
b) Aplicación catecumenal 206

7. Sexto domingo de cuaresma: la pasión de Jesús 206
a) Reflexión bíblica 206
b) Aplicación catecumenal 209

22. Celebraciones catecumenales 211

1. La liturgia catecumenal 211
a) Es liturgia de la Iglesia en situación de acogida 211
b) La celebración catecumenal es un signo de esperanza 212
c) La liturgia catecumenal posee unos signos propios 212
d) Diversos tipos de liturgias catecumenales 213

2. Celebraciones de la palabra 213
a) Estructura 213
b) Temas 214
c) Símbolos 215
d) Evaluación 215

3. La entrada en el catecumenado 215

4. Transmisión del credo 216

5. Transmisión del padrenuestro 216

6. Transmisión de los evangelios 217

7. Celebración penitencial del miércoles de ceniza 217
8. Llamada decisiva y entrada en cuaresma 217
9. Celebración penitencial del jueves santo 218
10. Otras celebraciones penitenciales 218
11. Celebración del bautismo en la vigilia pascual 218
12. Celebración de la confirmación 219
13. Presentación de un niño en la comunidad 219

23. Los sacramentos de la iniciación 220

1. Los ritos de la iniciación cristiana 220
2. El bautismo 221
   a) El rito bautismal 221
   b) Significado del bautismo 221
   - Sacramento de la fe-conversión 222
   - Incorporación a la comunidad cristiana 223
   - Nuevo nacimiento en el Espíritu de Dios 223
   - Participación en la muerte y resurrección de Cristo 224
   - Compromiso cristiano 224
3. La confirmación 224
   a) El rito de la confirmación 225
   - Imposición de manos 225
   - Unción con el crisma o «crismación» 226
   - El signo de la cruz en la frente o «signación» 226
   b) Significado de la confirmación 226
4. La eucaristía 227
   a) Plenitud de la iniciación cristiana 227
   b) Primera comunión de niños 228
   c) Lenguaje de la eucaristía 229
   d) Significado de la eucaristía 229
   - La eucaristía, cena de hermanos en el Señor 229
   - La eucaristía, sacrificio redentor de Jesucristo 230
   - La eucaristía, acción de gracias al Padre 230
   - La eucaristía, memorial de la nueva alianza 231
   - La eucaristía, presencia real de Cristo 231
5. La penitencia 232
   a) La penitencia, sacramento de reiniciación 232
   b) Exigencias de la penitencia 233

24. La comunidad cristiana 234

1. El fenómeno comunitario cristiano 234
2. Orígenes del fenómeno comunitario cristiano 235
   a) En América Latina 235
   b) En España 236
3. Rasgos de la comunidad cristiana 237
   a) Grupo social de base 237
   b) De naturaleza eclesial 238
   c) Formado por creyentes iniciados y adultos en la fe 240
   d) Con un compromiso evangelizador y transformador 241
   e) Una liturgia viva, cuyo sujeto es la asamblea 242
   f) Un ministerio corresponsable compartido 243

Léxico 245

Bibliografía 253