

La iniciación cristiana: ¿Re-definir su identidad teológica? ¿Re-ordenar su praxis eclesial?

Christian initiation: Re-defining its Theological Identity? Re-ordering the church Praxis?

Domingo Salado, OP.

Convento de San Esteban. Salamanca

Recibido: 30 junio 2018

Aceptado: 30 de agosto 2018

Resumen: La crisis contemporánea sobre la iniciación sacramental demanda una clarificación doctrinal y una nueva re-programación en la vida de las comunidades. Tras constatar su actualidad paradójica en la deshilachada cultura contemporánea, este estudio, selectivo y sucinto, aborda en su parte nuclear los ejes definidores de la novedad cristiano-pascual, desde las sugerentes bases antropológicas a su semántica teológica propia, con un especial detenimiento en los rasgos formales que, desde su unidad orgánica, le dan su singular sentido procesal y su identidad en el ámbito de la vida eclesial. A partir de ellos, se imponen, como urgencias inaplazables, una serie de cuestionamientos y retos a la praxis de la fe de las comunidades.

Palabras clave: Mysterion. Catecumenado. Confesión de fe. Paso-tránsito. Ritual. Hombre nuevo.. Ecclesiogénesis.

Abstract: The contemporary crisis over the sacramental initiation demands a doctrinal clarification and a new re-programming in the life of the communities. After confirming its paradoxical actuality in the frayed contemporary culture, this selective and succinct study addresses in its nuclear part the defining axes of the Christian-Pascal novelty, from the suggestive anthropological bases to its own theological semantics, with a special focus on the formal traits that, from their organic unity, give it its singular procedural meaning and its identity in the field of Church's life. From them, a series of questions and challenges to the praxis of the faith of the communities are imposed as pressing urgencies.

Keywords: Mysterion, Catechumenate. Confession of faith, Passage-transit. Ritual. New Creature. Ecclesiogenesis.

Elemento nuclear y vertebrador de la praxis de fe de las comunidades eclesiales, la polisemia hace de la iniciación cristiana un asunto coimplicativo y, por ello, debatible. Sus numerosas vertientes, derivas, interrogantes,... lo mismo en el discurso sistemático, que en la quehacer, entre dubitativo y cuestionado, de las comunidades cristianas, me obliga a seleccionar esquemáticamente los planteamientos y propuestas a formular, habida cuenta de que éste –nuestro encuentro coloquial– es un momento, más apropiado para sugerir que para demostrar.¹

Me atenderé a lo de *re-definir* o *re-ordenar* no con la pretensión de hacer tabla rasa de lo por todos ya conocido, sino con el propósito de *re-tornar* a los valores más primigenios (e identificativos) encerrados en la expresión “*iniciación cristiana*”. Por lo mismo, me ceñiré a los aspectos más estrictos de su verdad nuclear, para no invadir, indebidamente, el terreno reservado a otras ponencias del coloquio.

Los tres pasos a dar en la exposición miran, sucesivamente, a una primera constatación de unos elementos de partida, cuestionadores ya de la realidad iniciática; a una segunda, más analítica, de esclarecimientos y precisiones semánticas; y a tercera, muy sucinta y selectiva, de prognosis y prospectivas de futuro para la *re-definición* y *re-ordenación*, más bien de la praxis, del camino iniciático cristiano.

I. AVANCE PREVIO: UNA MIRADA Y DIAGNÓSTICO FENOMÉNICOS DE LA SENSIBILIDAD INICIÁTICA ACTUAL

Comencemos con una breve toma de contacto con algunos perfiles de la actualidad problemática que, por la co-incidencia de una heterogénea suma de ordenadas culturales, afecta directamente a nuestro asunto. En buena parte, porque, si su propio calado existencial y su particular pregnancia teológica, la han convertido en una significada clave interpretativa del proyecto de vida cristiano, es lógico que también sobre ella se proyecten algunos de los cuestionamientos críticos vertidos sobre ese

¹ El contenido nuclear de este trabajo fue presentado en las XXXII Conversaciones de Salamanca, organizadas por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca sobre el tema: *La iniciación cristiana, hoy. Desafíos y propuestas*. 31, mayo – 1, junio, 2018

proyecto. Tanto que, inmersa en el entorno del confuso magma axiológico contemporáneo, nada tiene de extraño que para algunos la categoría de la iniciación inserta en el discurso sacramental haya pasado a ser “una expresión ambigua”², necesitada de un lúcido discernimiento. Hacia él se abre el conjunto de esta reflexión.

Recordemos para situarnos en ese espacio, siquiera sumariamente, algunos datos-marco que cuestionan nuestro asunto. Primero en el contexto cultural general; después, en el ámbito eclesial.

a) *Una situación de “contraste paradójal” de “lo iniciático” en el contexto cultural general*

De entrada, percibamos el contrapunto entre la idea de la *iniciación*, en general, con su propuesta de identidad, y el frente casi *contrainiciático* del cosmos cultural del entorno. Un contrapunto marcado, de un lado, por las primordiales valencias antropológicas; de otro, por algunas coordenadas socioculturales que las condicionan y dificultan. A saber:

Por sus valencias primarias, una “*iniciación*” implica:

- Una propuesta sobre la cuestión radical de la *identidad personal y grupal* definida desde los parámetros más propios de la singular condición humana: la mundanidad-cosmicidad, la temporalidad, la apertura a alguna forma de transcendencia, la diferenciación intersexual, la relación intergrupal, la ritualización consecrativa de la vida, etc.
- Un juego simbólico entre dos de las mediaciones primordiales del proyecto existencial de la persona: el ansia de un “*retorno a los orígenes*” –“*lo que era en el principio*”, “*lo primordial*”,...– el “*arquetipo y ejemplar*” de ese proyecto; y la superación, también por otra mediación simbólica, de los dos polos absolutos de existir: la vida y la muerte...

Sobre esos pilares, una verdadera iniciación encierra y propone una hermenéutica primordial y ejemplar, con ciertos toques de sobrenaturalidad y de validez intemporal.

² H. Bourgeois, *L'Église, est-elle initiatrice?*, LMD, 132 (1977) 135.

Sin embargo, su propuesta idealizada se topa en el presente con unas circunstancias, que, al recortar, por achatamiento, su significancia, inciden negativamente en su percepción subjetiva y en las posibilidades de una realización existencial; aunque también con ellos ha de valerse el discernimiento cristiano a la hora de re-definir y proponer la particular propuesta de la fe.

Entre estos contravalores, en principio, *antiiniciáticos*, se cuentan:

- La *nueva cosmovisión* unilineal y *horizontalista*, que ha puesto en tela de juicio parámetros identitarios tan significados, por su ejemplaridad, como la “*sacralidad* de unos orígenes mitificados.”
- La *nueva axiología* (cultural y religiosa) y, en buena medida a expensas de ella, la pluriforme crisis de la conciencia simbólica, con perfiles tan antiejemplaristas, como:
 - * la *emancipación* subjetiva y el rechazo a las *referencias tradicionales*;
 - * la *percepción y valoración del tiempo*. Frente al sentido del *continuum*, la condición procesal y la perduración de las cosas, priman la *experiencia instantanista* y la escueta transitoriedad. El propio ser humano parece haber cedido algunas de sus capacidades de autotranscendencia bajo el reduccionismo empirista; o haber declinado su *ser en proyecto* y conformarse, lejos de un diseño integrador, con un zafio bricolage existencial e identitario;
 - * o el *sentido de la pertenencia* al grupo o a los grupos sociales. Si en las sociedades tradicionales este nexo es constitutivo de la identidad personal, hoy los lazos de incorporación-pertenencia son cada vez más libres y optativos, más fragmentados, funcionales y plurales. Las relaciones de pertenencia se han devaluado. Con carácter cada vez más general, para muchos y en numerosos ámbitos sociales, no se valoran ni como constituyentes del ser-identidad de un individuo, ni como necesariamente determinantes de un modo de vida distintivo.

Asimismo, de la mano de esta nueva tipología cultural, no dejan de ejercer su incidencia en el nuevo entorno existencial las nuevas concomitancias de la religiosidad hodierna –una religiosidad fuertemente subjetiva, emocional, desinstitucionalizada, evanescente, oceánica, ...– en buena parte afectadas por esa

gama de coordenadas axiológicas. Coordenadas que están dificultando el armonioso desarrollo de los que A. Vergote³ cifraba como 4 vectores pulsionales y articulares de una equilibrada vivencia religiosa: la experiencia de conversión, la integración de la temporalidad, la prospectiva imitativa y la referencia pertenencial; y haciendo que la misma religiosidad derive, con harta frecuencia, hacia un intimismo evasivo en el que el sujeto roza los límites de una mistificación no exenta de algún que otro componente neurótico.

Consecuencia de tanta rémora para la preservación de su semántica originaria, será que el sentido de la *iniciación* termine con relativa frecuencia, por un lado, en el plano personal, en una autocomplacencia más bien narcisista e imaginaria, sin apenas entronque existencial alguno; y en el plano social, ahogada en una pura funcionalidad y convertida, para muchos, en un vulgar “aprendizaje técnico o profesional”.

No obstante sus angosturas semánticas y distorsiones existenciales, lo iniciático sigue suscitando, puede que por su aura de *autotranscendencia*, de *sobrehumanidad* o de *fronteridad exotérica con el misterio*, una cierta seducción en nuestro fragmentado cosmos cultural. Y cito al respecto algunos de sus amagos paradójales detectables en el seno del multiculturalismo presente, en cuyo seno se asiste a un fenómeno de “multiplicación” de fenómenos, recursos, sucedáneos,... sobre todo práxico-rituales. Al abrigo de los nuevos paradigmas oceánicos de la “*nueva era*”, el “*cambio radical*”, “*renacimiento*”, etc. y presentidos por determinados colectivos como *neo-figuraciones* o sugerentes *modelos iniciáticos*, heterogéneos y flotantes, ... han llevado a algunos a sugerir que, con la *liquidación* extensiva en ese magma cultural, podría estar aflorando una especie de nueva “*edad iniciática*”.⁴

Pensemos, si no, en los gestos socializadores, seculares o neo-sacralizados, vehículos de una nueva identidad social de:

- determinados grupos sociales educativos y culturales, selectivos y minoritarios, que dilatan el tópico abanico de los “*pasos de tránsito*” de A. Van Gennep; es el caso de las co-fradías-hermandades tradicionales agrupaciones juveniles, asociaciones deportivas, tribus urbanas, ...);

³ *Psicología religiosa*, Madrid, 1969, 254ss.

⁴ H. Bourgeois se hace eco de esta sugerencia en *L'Eglise est-elle initiatrice?*, 130.

- los movimientos marginales de la sociedad que, inconscientemente, en sus retos y desenganches del *desorden social*, remedan, con sus recursos transgresores, la función estructural de la *liminalidad* de V. Turner, como sucede entre los grupos contraculturales, antisistema, esotéricos, maras juveniles, colectivos sectarios, ...;
- o de las corrientes ideológicas, digamos, *transhumanizadoras* (v. gr., la actual novelística distópica y ucrónica, el cine de ciencia-ficción, algunos vanguardismos escatologistas,...), que juegan, frecuentemente, con los parámetros más originarios del modelo iniciático, esto es, las constantes vida-muerte, renacimiento-resurrección-reencarnación, vida intermedia, dualidad de vida, mutantes y replicantes de la especie humana, alienígenas humanoideos,...), para fantasear sobre una utópica o ucrónica “*edad de oro*” de una humanidad seducida siempre por una búsqueda de autotranscendencia.

Complicado panorama éste, sin duda, para emitir, aunque de forma provisional, un diagnóstico clarividente y certero, sin duda,... Pero, vistas las constantes existenciales en juego –el morir-revivir, el *paso transformador*, la ensoñación de *sobrehumanidad*, la comunión con el cosmos...–, parece lógico pensar que “la iniciática de los siglos pasados se ha impostado en los repliegues más profundos de la cultura y puede resurgir en nuestro entorno bajo nuevas formas”⁵, y que, aún en el fondo de la cultura secular sobrevive, como una clave secreta de una humanidad inacabada, una especie de “*iniciática flotante*”⁶, a la que es preciso recurrir para superar las angosturas del vivir cotidiano.

Ante él o inserto, conscientemente, en este panorama cargado de desajustes y marcado por los contrastes paradójales, el discurso de la fe debe afrontar los retos que se le plantea a la hora de anunciar la singular novedad evangélica y de sugerir a la fragmentada cultura secular su virtud regeneradora. En ese horizonte de sentido, la propuesta iniciática cristiana cumple admirablemente una insustituible función evangelizadora.

⁵ A. Pasquer, *Typologie des mécanismes du transmettre*, Paris 1998, 160.

⁶ H. Bourgeois, *L’Eglise est-elle initiatrice?*, ... 130; Id., *Teología catecumenal*, Barcelona 2007, 138-141.

b) *Contexto cristiano-eclesial*

En este otro ámbito cristiano-eclesial, conviene sopesar, de entrada, algunas de las razones que han favorecido la recuperación de la *iniciación* como categoría teológica y celebrativa.

Han confluído en ello, básicamente, dos motivos cercanos en el tiempo. Por un lado, por el reencuentro y un mejor conocimiento, desde el punto de vista socio-cultural, de las culturas primitivas y sus rituales iniciáticos en los que se propone una visión antropológica de la persona de índole comunitaria, solidaria, ..., en claro contraste con el sentido más individualista de las culturas occidentales...

Por otro lado, desde un punto de vista más reflexivo, por la asimilación y uso cada vez más habitual del concepto de "*iniciación*" en el discurso de la fe, en el que, desde los primeros atisbos de Dom Gueranger o L. Duchesne, hasta su plena asunción en el C. Vaticano II, pasando por los desajustes y tanteos del Magisterio eclesial a lo largo del s. XX, y contando con el impulso argumental, entre otros vectores, de la renovación litúrgica iluminada por la centralidad de la Pascua y de la nueva eclesiología comunitaria, la novedad iniciática ha cobrado carta de naturaleza en la renovada sacramentología contemporánea.

Y más aún. Una vez recuperada, la categoría de la iniciación ha pasado a ser algo más que un valor actualizado. Tras su sanción conciliar⁷, su codificación ritual⁸ y su recorrido en la praxis eclesial –breve, pero, quizás, ya sintomático–, ha dado pie a más de una pregunta. Una de ellas ésta que sigue y en modo alguno resulta ociosa:

¿No se ha asistido a una recuperación desigual y hasta equívoca en el ámbito teológico y, más aún, en el de la praxis de la fe? Pregunto en estos términos, porque, parece flotar, lo mismo en el orden doctrinal que en el pastoral-celebrativo, la impresión de que su verdadero sentido, preciso y consecuente, no ha cuajado en el sentir y en el hacer de las iglesias en la forma reclamada por el imperativo conciliar y por las nuevas situaciones de fe de la propia praxis eclesial. Empezando, sobre todo en el plano

⁷ Entre los pasajes más explícitos, SC 71; LG, 14; PO 2.

⁸ Concretamente, *Ritual de bautismo de niños*, n. 1; *Ritual de confirmación*, Pablo VI, Constit. Apost. *Divinae consortium naturae*; *Ritual de iniciación cristiana de adultos (RICA)*, nn. 8, 27, 34, 36,...

pastoral, por una cierta *indefinición* que se ha hecho notar en la aplicación no siempre depurada de su “extensión” semántica⁹ y, a sus expensas, en el ámbito de la reflexión más sistemática.¹⁰

Dos razones encadenadas parecen avalar esta suerte de *sospecha*. Primera. Presiento que la razón de su “*flotante indefinición*” –y la negligente asunción anexa–, se cifra, en el fondo, en una seria incompatibilidad entre los dos modelos eclesiológicos y sacramentológicos co-adyacentes, superpuestos y entremezclados detectables en la actualidad, que ha llevado al bloqueo e inoperancia de numerosas líneas de acción sugeridas o incoadas por el Concilio; porque, estimo, que, teoría y praxis iniciáticas, se han movido en las décadas recientes entre el juego y las sombras de esa incompatibilidad. Los desajustes entre los modelos eclesiológico preconciliar, de cuño piramidal y fundación medievalista, y, afín a él, el sacramental postridentino, de estilo inorgánico e individualista, y las connotaciones conciliares de una eclesiología comunal y una ortopraxis sacramental coherente con ella, se hacen sentir aún en numerosos espacios del quehacer eclesial. Algunos de los esquemas preconciliares, aún operantes, sobre todo, en la mentalidad de muchos de los agentes pastorales, se han mostrado impermeables al sentido iniciático profundo apuntado por el Concilio, y en tanto no se asuma en toda su hondura teológica y estructural, esa nueva eclesiología (sacramental) conciliar, el modelo iniciático, como conjunto orgánico y ejemplar de una nueva praxis sacramental, seguirá desentrañado de la vida real de las comunidades, cuando no relegado al limbo de la indiferencia.

Y segunda (o nueva razón también para la *sospecha*). Es indudable que mucho ha contribuido también a la opacidad de su verdadero sentido eclesiogénico el ineludible cruzamiento producido, con alguna que otra interdependencia, de los supuestos doctrinales del discurso teológico y las opciones operativas planteadas en el campo pastoral. Signo de ello son las diversas orientaciones del conjunto cristiano sistematizadas doctrinalmente por los teólogos o activadas por los agentes pastorales y que, con uno u otro porte, han dado paso, en general, a dos tipos de visión del conjunto iniciático con dos acentos dominantes y claramente

⁹ P. Caspani, “‘Iniziazione cristiana’ e ‘catecumenato’, ¿semplici sinonimi?”, *La Scuola Cattol.* 127 (1999) 261-312.

¹⁰ R. Falsini, “La problemática teologica dell’iniziazione cristiana oggi”, *Credere oggi*, 89 (1995) 40-53; P. Sorci, “Iniziazione: una chiarezza ritrovata”, *Rev. Pastor. Liturg.* 196 (1996) 11-21.

perceptibles en el discurso y en la praxis eclesial: uno más catecumenal, otro más sacramental.

Tras una lectura comparativa de unos y otros, cabe detectar, como *corrientes subterráneas*, una serie de líneas de fondo que han aflorado en muchos de los problemas, desenfoces y fragmentaciones de nuestra desajustada ortopraxis iniciática.

c) *Coordenadas generadoras de su problemática*

Son, en parte como germen, en parte como pilares de asiento, las inductoras de los desajustes y desaciertos en la configuración del camino cristiano. Por eso su discernimiento crítico contribuye positivamente a la hora de su más cuidada re-definición. Enunciadas de forma muy sumaria, entre ellas se cuentan:

- 1^a) El recelo - y el *malestar* anejo - de la visión cristiana tradicional frente a la cultura secular hodierna. Un malestar generado, en buena medida, por el prejuicio y la insuficiente lucidez para responder a los cuestionamientos críticos de esa cultura con un testimonio de la fe verdaderamente profético y creíble...
- 2^a) Una *asimilación indiscreta* de una base antropológica general, más próxima a la univocidad que a la condición analógica demandada por el principio encarnacional, que, con harta frecuencia, ha derivado en unos trasvases de valor al campo sacramental, en el que no siempre se ha hecho valer la singularidad de la antropología pascual...
- 3^a) Un *indefinido modelo* de Iglesia. Insisto en esta vena crítica. Aunque entrevisto en los grandes trazos del Concilio, sin embargo, el rostro, el sentir y el hacer eclesiales de muchas comunidades siguen marcados por lastres de calado más tradicionalistas e institucionales que evangélicos.
- 4^a) Un débil sentido de la organicidad del conjunto iniciático. Siguen pesando demasiado en la criteriología organizadora y en el hacer pastoral de muchas comunidades el puntualismo y la atomización. La iniciación, con su sentido desarrollista y progresivo, sería un admirable campo de ensayo para las recurrentes "*pastorales de conjunto*"; pero, por lo común,... tampoco esa organicidad se ha plasmado en unos diseños del camino convincentes...

Y, en medio de todo y como reflejo de esos males de fondo, han aflorado, con muestras bien notorias a veces, algunos desajustes

de la praxis iniciática, que, por su propio lastre desidentificativo, han suscitado, con el *malestar* situacional, un diluido estado anímico de desconcierto e insatisfacción. Entre ellos, recuerdo:

- La propedéutica catequética general, significada, con demasiado frecuencia, por su escasa calidad catecumenal.
- La praxis paidobautismal, cuestionada de un tiempo acá, entre otros vectores de su entramado teológico, por su puntualismo atomizado y su discontinuidad en el conjunto iniciático;
- La *inflación* socio-antropológica de la “*confesión madura de la fe*” y la consiguiente *desidentificación* (teológica) de la confirmación
- La carga excesivamente familiarista o grupal de la primera eucaristía (infantil), que no acaba de recibir su pleno engarce en la celebración de la gran comunidad eclesial.
- O la apocada promoción del laicado en el conjunto de un modelo eclesial, en el que siguen pesando –y entorpeciendo un profundo replanteamiento y renovación de los ministerios– el aparato institucional y, por sus afinidades propias e históricas, el componente clerical.

Con todo ello, entre luces y sombras, cuestionamientos, atisbos y tanteos, la cuestión central a replantear en nuestro análisis-propuesta es, por tanto, y contemplada en su doble vertiente crítica, ésta: ¿Es la cristiana una iniciación...? y ¿Qué es lo propio y distintivo... de su condición iniciática...?

Los pasos siguientes nos adentran en una y otra respuesta.

II. ESCLARECIMIENTOS

Por respeto a su entraña simbólica y, dentro de ella, a su plenitud de sentido, una verdadera “*iniciación*” (la cristiana, en este caso) demanda una asunción integral de toda su verdad. Máxime cuando en el caso creyente es una exigencia ineludible de la simbolización confesante de la fe, de la palabra y del gesto que la proclaman, de su faceta catecumenal y de su expresión celebrativa, y el destello ejemplar de su unidad interna.

Dos vertientes de sentido nos introducen, primero, en el esclarecimiento de su “*re-definición*”; después, derivadamente, en su oportuno “re-ordenamiento” práxico.

a) *Algunos apuntes elementales de la antropología iniciática*

Como preludeo, recordemos algunos apuntes elementales de la antropología iniciática fundamental. Comienzo por ella no porque sea la originaria y, menos aún, la determinante del hecho cristiano, sino porque en el fondo de algunos de los desajustes iniciáticos mencionados subyace un déficit hermenéutico necesitado de corrección.

De un lado, hablando en general, porque algunos de los cuestionamientos dirigidos al camino cristiano, en realidad, más que denunciar la devaluación de sentido de sus elementos formales (v. gr., los mismos sacramentos), refractan los mismos interrogantes que la cultura actual proyecta sobre la condición existencial del ser humano o sobre la función antropogénica, por ejemplo, de las mediaciones que vinculan su devenir a la experiencia simbólica del mundo. O de otro, por deslizar, a veces, la ingenua lectura de la tradicional analogía vida natural-vida sacramental, asentada sobre un concreto esquema antropológico, hacia una correspondencia unívoca de ambos órdenes; y cito, como ejemplo y sólo de pasada, la particular “*correspondencia*”, ya aludida y demasiado tosca y equivocada, de la tópica “*mayoría de edad-confesión de la fe* (adulto)” para dar razón de él y enmarcar el sacramento de confirmación en el proceso sacramental. Lejos de semejante trasvase de sentido, la referencia antropológica no pasa de ser eso: un subsidio pedagógico, una pura analogía, para acceder a una verdad soteriológica perteneciente a un orden existencial absolutamente novedoso. Las precisiones siguientes perfilan este punto de partida.

1) La “*sugerente*” antropología de la iniciática común...

Doy por sobradamente conocidos los rasgos fenoménicos que han servido siempre de referencia introductoria para el discurso iniciático tomados, sobre todo, de las cosmovisiones primitivistas y de los componentes estructurales estudiados por los clásicos de la materia (A. van Gennep, M. Eliade, V. Turner, R. Bastide,...)¹¹

¹¹ Como breve referencia, C. Bleeker (ed.), *Initiation. Studies in the History of Religions*, Leiden 1965; U. Bianchi (ed.), *Transition Rites. Cosmic, social an individual Order*, Roma 1986; J. Ries (ed.), *Los ritos de iniciación*, Bilbao 1994; V. Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid 1988; A. Van Gennep, *Los ritos de paso*, Madrid 1986.

De ese espectro de valores de vida denso y polimorfo mostrado en sus recursos simbólicos, me quedo, para su oportuna reconsideración crítica en el ámbito de la fe, con estos elementos iluminadores:

- La *transformación existencial* del individuo,¹² condición insoslayable para ser hombre. Un proceso iniciático realiza un “*cambio ontológico*” del ser y del vivir, personal y social, del iniciando. Su “contacto con los símbolos numinosos de la condición humana” y la “participación de un arquetipo sagrado de ésta, le convierte en un verdadero hombre...”, de manera que sin ese *cambio de ser*, “desligada su condición humana de todo vínculo con este arquetipo, (el sujeto) no tendría existencia real alguna”, puesto que “no hay término medio entre participar del arquetipo sagrado de la condición humana o no ser un hombre”.¹³
- Un *renacimiento* a un modo de vida nuevo entendido a la luz de unas referencias primordiales, que conlleva una “participación de un arquetipo sagrado”¹⁴ o de un modelo de *sobrehumanidad*, del que deriva el obligado *cambio ontológico* del neófito; lo que significa que “asumir esa nueva y plena la condición humana es inseparable de su sacralización”¹⁵
- Una *hermenéutica antropológica* que contempla una idealización del ser humano como: un ser deveniente, espiritualizado por su identificación con un arquetipo superior y trascendente, unificado en sí mismo y plenamente integrado en la comunidad, un hombre perfecto....
- Situada, por su carácter *cuasi-sacralizador* de la condición humana, en el umbral de la experiencia religiosa, la iniciación desempeña “un papel capital en la formación religiosa del hombre” y pone al iniciado en camino adecuado para “alcanzar un ideal religioso de humanidad”.¹⁶

Hasta aquí el parecer, muy sintético, de sociólogos y fenomenólogos de las culturas y de las religiones.

¹² M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, Madrid 1975, 10; M. Meslin, *Hermenéutica de los rituales de iniciación*, en J. Ries, *Los ritos de iniciación*,..., 63.

¹³ J. Cazeneuve, *Sociología del rito*, Buenos Aires, 1972, 225.

¹⁴ J. Cazeneuve, *Sociología*... , 208.

¹⁵ J. Cazeneuve, *Sociología*... , 215.

¹⁶ M. Eliade, *Iniciaciones místicas*...10s.; Id., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona 1985, 157-158.

La relectura cristiana de este denso capítulo de la antropología iniciática se hace con otra luz y desde otro plano de la realidad, mucho más radical, en el desvelamiento y donación de sentido.

2) ... no basta para ser “*identificativa*” de la novedad iniciática cristiana

Insisto. Para la fe cristiana, la antropogénesis descrita es una simple sugerencia ilustrativa. Porque la contemplada en el marco sacramental de la fe –asumida, claro está, desde el paradigma encarnacional–, pertenece al orden de la economía de salvación, donde los valores existenciales derivan y se corresponden con otros referentes muy distintos, que conviene tener siempre muy presentes para no incurrir en confusiones y vaciamientos del cosmos sacramental cristiano. Y si la iniciática común encierra, por los rasgos entrelineados, una antropología mitificada, figurativa, retrospectiva y ritualizada, la cristiana, actuada sacramentalmente en el conjunto simbólico propio, ni radica en ella ni deriva de la virtualidad del ser humano. Su absoluta singularidad ontológica y su tensión existencial son, particularmente, escatológicas y prospectivas. Por eso, en el ámbito de la fe nadie *se inicia* en este camino transformador del proyecto de vida; todos “*son iniciados*” por un don de gracia.

En otras palabras, la antropología iniciática cristiana, sin perder su condición realista e histórica, por cuanto tiene su anclaje (remoto) en el hecho encarnacional y toma cuerpo en la vida real del creyente, es, por su doble condición escatológica y simbolizada, fruto de una actuación recreadora de Dios, a la par transcendente e historizada, que, precisamente por su entronque encarnacionista, es preciso salvaguardar tanto de un desmedido sobrenaturalismo, como de un sesgado y empobrecido mimetismo social.

Para aquilatar con un paso más su irreductible *novedad*, procede adentrarse en su interior y en la *definición propia* de los elementos constituyentes y característicos de esta iniciación.

b) *La iniciación desde su “definición propia”*

Nos sirven a este propósito, los tres breves desgloses siguientes: la nomenclatura iniciática, las “*claves de su razón de ser*” y los “*rasgos formales de su identidad unitaria y orgánica*”

1) Un primer considerando es el vocabulario iniciático común: ¿Es el adecuado y el que expresa suficientemente la novedad del misterio cristiano...? Mucho se ha hablado de ello. Baste para el objetivo clarificador un escueto recordatorio.

La terminología iniciática no es ni originariamente bíblica ni la más acertada para hablar del novedoso cosmos de la fe. Sabido es que ha sido un vocabulario tomado en préstamo y con un uso estrictamente pedagógico por la antigua tradición eclesial¹⁷ en atención a un particular contexto histórico y a unas afinidades formales, de índole particularmente cultural. Los estudiosos de sus orígenes, además de valorar el testimonio de esa primera tradición¹⁸, dejan clara constancia de que la verdad –la semántica y la formal– del *μυστηριον* (*mysterion*) creído y celebrado en la fe nada tiene que ver con las raíces terminológicas del *μυστηριον* o de lo *mistérico* –y del vocabulario afín: *νεοφυτος, τελεος, ...*– procedentes de los cultos del entorno helenista.

No es preciso abundar en ello. Pero sí evocar con el énfasis debido tres apuntes que, sin solución de continuidad, refrendan la perenne e irreductible novedad cristiana: el sentido originario del *mysterion* del que habla, sobre todo, Pablo; la reiterada insistencia con que los Padres de esa tradición sostienen, no obstante el uso funcional del lenguaje del momento, la absoluta novedad de la fe encarnacional y pascual; y, como refuerzo documentado, la coincidencia de los más notables renovadores de la sacramentología contemporánea (entre ellos, (O. Casel, G. Kittel, G. Söhngen, K. Prümm, H. Rahner,...), en reconocer que, por compartir una tradición originaria común, por proximidad histórica y por semejanzas incluso formales y frente a la equívoca tentación helenista, la verdadera fuente sugeridora del modelo iniciático cristiano es la conocida como “tradición judía”.¹⁹

De ahí que los nuevos sacramentos pascales que proclaman la nueva fe, bautismo y eucaristía, pasen por ser los “*mysteria*

¹⁷ Así lo reflejan los primeros testigos de este préstamo (Tertuliano, Orígenes,...) y los grandes maestros y catequetas de la fe (Cirilo, Crisóstomo, Ambrosio o Agustín,...)

¹⁸ Es el caso de Justino (+ ca. 165; cfr. *I Apolog.* 54,6 y 66, 4, PG 6, 406, 428) y Tertuliano (+ ca. 222; cfr. *Apolog* 77, PL 1, 550; *De praescript. haereticorum*, 40, 1-4, PL, 2, 54; *De baptismo*, 5, 1, 1, PL, 1205)

¹⁹ B. Bagatti, *L'Église de la circoncisión*, Jerusalem 1965; J. Danielou, *Théologie du judeo-christianisme*, Tournai 1958, 369-393; P. Lumberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Lund/Upsala 1942, 154s.;

fidei” por excelencia del orden cristiano. Y que la tradición entera, en vez de referirla a una “*iniciación a los misterios*” (la helenista), hable de “*ser iniciado por los misterios*” (R. Hotz), pues lo que en ellos se realiza –la transformación del iniciado en un *hombre nuevo* por la *in-corporación* al acontecimiento pascual de Cristo– es obra de la gratuidad recreadora de Dios. Por eso esta iniciación es *cristiana*.

2) Un segundo considerando: las claves *matriciales* de su “*razón de ser y génesis formal*” en el organigrama de la Iglesia sacramental. Entre los supuestos de principio de la nueva confesión, tres son esas claves fundantes que, engarzadas simbólicamente, justifican la formalización del nuevo *iter de la fe*.

- La necesaria *presencialización sacramental de la Pascua*, clave y razón determinante del hecho cristiano. La iniciación pertenece por entero, desde su fuente a su plenitud, al ámbito de la fe y en la confesión-celebración pascual, encuentra su razón de ser, su identidad distintiva y la explicación de la formalidad celebrativa de su verdad. Supuesta su condición sacramental radicada, remotamente, en el principio encarnacional, la fuente referencial más directa y absoluta no puede ser sino el acontecimiento de la Pascua. Centro, motivo inspirador y arquetipo, junto a la confesión de fe, del nuevo camino regenerador. La adhesión de fe, el renacimiento, la espiritualización pentecostal y la plena incorporación a la comunión del único Cuerpo –los sucesivos *pasos* que significan, en ese orden, teológico y secuencial, el camino transformador del creyente–, son la realización sacramental de la progresiva inclusión en la Pascua de Jesús.
- La ineludible *eclesialización comunal de la fe*. Precisamente por convocar a ese proceso incorporador, la iniciación pascual representa la máxima expresión del nexo fe-sacramento y de su necesaria corporalización en la visibilidad comunal de la Iglesia. La fe personal no es nada sin su radicación y asimilación eclesial; y en cuanto fe eclesial, como tal ha de celebrarse y compartirse. Porque es la comunidad creyente la que necesita expresar su propia comunión en el *iter* iniciático, en el que el devenir creyente cobra, mediante este revestimiento eclesial, su verdadera fisonomía comunal y salvadora.

- Y la coherente *simbolización* (sacramental) *de la vida nueva*. La vida nueva nacida de la Pascua es eclesial y sacramental. Necesita mostrar su fuente de origen y la modalidad existencial con que se articula progresivamente en el seno de la comunidad de fe. Sin ese engarce perdería sus referentes de identidad y su dimensión confesante, porque no mostraría ni su condición escatológica, ni su inspiración espiritual, ni su perfección comunal. Y para ello, cuando se simboliza con una experiencia de muerte-resurrección, se enriquece con la efusión pentecostal y se consume con la comunión personal en Cristo, entonces queda patente que sólo desde esta conformación iniciática la nueva existencia del creyente refleja su procedencia y novedad pascales.

3) Y un tercer hilo argumental son las *claves internas y los rasgos formales de su identidad unitaria y orgánica*

Al analizar esos nuevos elementos constitutivos, entramos en otro tipo de analítica más endoscópica, no tan cuidada, quizás, en la sistemática habitual y en los planteamientos pastorales; pero ineludible, si se pretende definir con precisión su singular sentido iniciático y preservar su armonía formal sacramentaria.

Importa identificar para ello la compleja implicación, por lo menos, de dos parámetros orgánicos del camino cristiano: las claves de su estructura formal y gradual y la semántica de su identidad y función confesantes.

Las claves de su estructura (formal e identitaria)

Cuatro son los nodos internos que, como puntos de luz, desvelan tal estructura: la novedad originaria, la totalidad procesal, la unidad orgánica, la eclesialidad formal y generatriz.

- *La novedad originaria* (y escatológica)

Advertida, como ya se apuntó, desde los primeros testigos de la tradición eclesial, con frecuencia en el discurso contemporáneo, sin embargo, no se subraya con la debida firmeza. Pero la fe pascual, sabida su estructura simbólica, sacramental y eclesial y, en consecuencia, por su propia significancia del “paso de una vida antigua a una vida nueva”, actúa la *calidad iniciática* de su verdad y de sus mediaciones simbólicas en una novedosa oferta existencial “anclada en la historia evangélica de Jesús”. Y como tal, por tratarse de *la misma oferta salvadora del Evangelio* y por la estructura del camino simbólico que *la representa*, “cumple las

condiciones” exigidas y, cabe decirlo así, “es realmente una iniciación en el sentido antropológico de esta palabra”.²⁰ Aunque eso, sí, una iniciación de nuevo cuño, perteneciente a un plano existencial sin par.

Dos razones irrefutables la avalan e identifican esa singularidad: su origen radical y su novedosa entraña antropogénica. Su origen: la proclamación kerygmática y confesante de Jesús con la operante actualización simbólica de la Pascua. Su oferta antropogénica: la transformación escatológica del creyente en el “*hombre nuevo renacido*” del que, además de la sugerencia evangélica del “*renacimiento de lo alto y por obra del Espíritu en la mediación del agua*”, hablan, sobre todo, las parenéticas paulina y joánica. Su estructura formal y orgánica y sus contenidos soteriológicos muestran una y otra condición.

Por eso y de consuno, la procedencia y el entronque pascuales y la neoidentificación cristocéntrica de los renacidos, han roto también con los modos comunes de esa culturalidad iniciática; incluso, con aquellos que, por cercanía en el tiempo y en el espacio, ya preludiaban esa centralidad recreadora de la Pascua, a saber, el régimen cultural veterotestamentario o las acciones simbólicas de los profetas, y las han alineado con las acciones escatológicas del mismo Jesús. Pues eso son, y no otra cosa, los nuevos signos iniciáticos: sacramentos memoriales de su vida-muerte-resurrección que inscriben en él e identifican el hecho cristiano como perteneciente al plano escatológico de la economía salvadora. El plano en el que, con el desvelamiento cumplido en la vida y obra de Jesús, se transfina el sentido de toda la historia.²¹

Su irreductible novedad avisa, pues, de un salto analógico operado también en el orden de las mediaciones de salvación y, por ello, precave de que ni el conjunto iniciático, que la actualiza, ni sus signos participativos –los sacramentos–, pueden quedar rebajados de sentido por cualquier estrechamiento antropocéntrico.

– La totalidad procesal

El camino cristiano brinda un proyecto de vida que abarca la existencia entera del creyente y esta abocado a su plenitud: el “ser y el *hacerse* cristiano”. Es un proyecto que, para expandir

²⁰ H. Bourgeois, *L’Eglise est-elle initiatrice?...*, 123, 125.

²¹ G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, Salamanca 2002, 153-170.

toda su virtud y verdad transformantes, hay que contemplar en la totalidad de su simbólica formal y en la simbólica de su propia totalidad; porque para dar cabida a la plenificación escatológica de la nueva humanidad, conforme en todo caso con el misterio de Jesús, precisa ser diacrónico y procesal. En tal perspectiva se entiende la secuencia articulada de los “*pasos*” incorporantes a la Pascua.

Esta dinámica procesal –después se dirá también gradualmente perfecta–, es, en lo que afecta al ser personal del creyente, integradora; y en cuanto al ensamblaje interno de la totalidad, pluridimensional. Integradora –e intensiva–, porque recaba, y con su máxima hondura, todos los niveles del caudal existencial de la persona: la dimensión cognitiva, su mundo emocional y relacional, su corporalidad y su espiritualidad, la gestualidad simbólica, expresiva y celebrativa, que condensan y engarzan todo el proyecto existencial, y forman parte del caudal axiológico de la simbólica sacramental cristiana. Y pluridimensional, porque, para el “des-arrollo” del “*nuevo ser en Cristo*” y de toda su virtualidad activada por el proceso, se integran también, refrendando así su sentido totalizador, las cuatro dimensiones fundamentales de la fe y de la identidad cristianas: la confesante (o catequética), la comunitaria, la ritual-sacramental, la prático-existencial,...

Este mismo sentido de totalidad determina que el conjunto iniciático sea todo él sacramental, y que los *pasos-signos* sacramentales que lo organizan y escalonan tengan identidad propia (iniciatoria y cristiana) en tanto expresan esa gradualidad. Pues siendo *etapas* de un único camino, su razón de ser y sus funciones particulares están definidas –y perfeccionadas– por la totalidad que las simboliza y les confiere una doble plenitud, la singular correspondiente a su *momento-grado procesal* y la del conjunto. Y porque tratándose de entidades sacramentales lo que está en juego, en el fondo, es el principio de la organicidad del septenario sacramental, según la cual una parte, bien significativa por cierto, de la verdad (interna y dinámica) de cada sacramento se actúa en virtud del conocido *ordo, votum sacramentale* o *votum sacramenti* característico del cosmos sacramental cristiano.

En base a esta perspectiva englobante –nunca mejor, *simbólica*– y al hilo de la misma unidad-totalidad –la secuencial indisoluble del conjunto–, algunos autores llegaron a hablar, tiempo ha, del “*gran sacramento de la iniciación cristiana*”

Con ello, se pone en cuestión el modelo pastoral atomizado y demasiado común en la praxis de los últimos siglos y que, a fuer

de fragmentar y, también con harta frecuencia, de desordenar la secuencia (interna) de los tres sacramentos, empobrece su *verdad particular* –una *verdad ordenada*– y la percepción del sentido procesal del camino. Una falla que, claramente perceptible de tiempo atrás en muchos estudios y manuales (generales) de la materia, algunos estudios críticos no dudaron en denunciar.²²

De esta condición de totalidad se desprende, como cláusula inseparable, la siguiente clave identificativa del conjunto: su unidad orgánica.

– La *unidad orgánica*

Así se subraya, como indisociable y, además, para redundar en la condición de la totalidad, en los diversos textos normativos, del avance renovador del Concilio,²³ en las introducciones clarificadoras de los Rituales²⁴ y, por contextualizarla en un espacio integrador, en la síntesis del *Catecismo de la Iglesia*, donde, al tiempo que se recuerda la praxis unitaria de las iglesias orientales,²⁵ se matiza esta connotación distintiva de cada sacramento, bien es cierto que con un vocabulario no siempre preciso; a saber, del bautismo como “*fundamento*”²⁶, de la confirmación como “*potenciamiento*”²⁷ y de la eucaristía como “*culminación*” de la vida cristiana”.²⁸

²² Valga en caso de P. de Clerk. A propósito de algunos escritos colectivos (por ejemplo, de *Les sacrements d'initiation et les ministères sacrés*, Paris 1974, donde se recogían los trabajos de un Coloquio organizado por la Academia Internacional de Ciencias Religiosas de Tubinga), lamentaba uno de esos *desórdenes* iniciáticos relativo al momento más significativo del proceso, la eucaristía. Dice este autor : “... no conozco obra alguna sobre la eucaristía, que la presente, en todo o en parte, como el acabamiento de la iniciación cristiana y la participación plena en la comunidad eclesial con la comunión del Cuerpo de Cristo...”; en la práctica, “se está tan acostumbrado a que la eucaristía esté abierta a todos, creyentes o no (practicantes...?), que difícilmente se concibe como el término de una iniciación; se ponen condiciones para el bautismo, incluso a la confirmación, pero nunca para la eucaristía. ¡Qué paradoja!” (“L’initiation chrétienne entre 1970-1977. Thèmes et pratiques”, *La Maison Dieu* 132 (1977) 79-102, esp. p. 101.

²³ SC, 71.

²⁴ *Ritual de bautismo*, nn. 2, 81, 105, 133-134; *Ritual de Confirmación*, nn. 5, 13; *RICA*, nn. 3-6; etc.

²⁵ nn. 1233, 1290-1292.

²⁶ nn. 1213, 1254.

²⁷ n. 1285.

²⁸ n. 1322.

Este nuevo rasgo formal significa que la antecedente *totalidad* del proceso es *unitaria*; esto es, que conduce de una manera *gradual, progresiva e indisociable* a una incorporación pascual y eclesial, que los signos, remedando la secuencia de la economía salvadora, deben *realizar simbólicamente*.

La unidad orgánica reviste especial (y determinante) importancia en el conjunto iniciático. Y sobre ella, vistas no tanto las incidencias del pasado, cuanto los amagos y muestras de fragmentación del presente, se pronunció en su día (1987), con admirable definición de matices, el denso documento sacramentalógico de Bari, elaborado por la Comisión Internacional para el diálogo entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa y que, por contrario del silencio bastante común reinante sobre él, debería asumirse como texto *capital* y poco menos que *normativo* de todo discurso sacramentario e iniciático.

De entrada, el texto recordaba que “la historia de los ritos bautismales en Oriente y en Occidente, como también la forma en que nuestros Padres comunes interpretaban la significación doctrinal de los ritos, muestra claramente que los sacramentos de la iniciación forman una unidad”²⁹. Una *unidad*, más que simplemente formal o ritual, *intrínseca y constitutiva* de todo el proceso iniciático y de la verdad propia – *verdad secuencial* – de cada signo, con unas connotaciones axiológicas (históricas, teológicas, espirituales,...) que ahondan, en lo ritual y en su correspondiente mistagogía, la singular identidad del camino sacramental. Algunas de ellas, cargadas de destellos de identidad iniciática y de la consiguiente dinámica pascualizadora, son éstas:

Ante todo, se trata de una *unidad misterico-sacramental* inspirada en ella y referida a la unidad de la economía de la salvación. El orden gradual de la iniciación es una plasmación sacramental de esa economía polarizada por la doble misión del Hijo y del Espíritu. Por eso su *unidad celebrativa* debe ser *íntegra y plena*; es decir, *teológica y secuencial*; porque si el orden celebrativo no transparenta la secuencia de la economía, recorta y degrada su propia calidad sacramental.³⁰

²⁹ Comis. Mixta Internacional de la Iglesia Católica.- Iglesia Ortodoxa (CMIC-IO), Docum. *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia*, Bari, 1987, n. 38, en *Enchir. Oecumen.* II, Salamanca 1993, 305-306.

³⁰ A propósito de esta unidad interna el discurso de algunos autores (por ej., C. Rocchetta, *Cómo evangelizar hoy a los cristianos*, Bilbao 1994, 84; o H. Bourgeois, *Teología catecumenal*,..., 184s.) ha intentado justificar la

Por el mismo entronque económico y por su formalidad ritual, la unidad iniciática es expresamente *pneumática*. Si la unidad-continuidad de la economía salvadora está sellada por la intervención, cada vez más manifiesta, del Espíritu de Dios, los tránsitos incorporativos de la iniciación –significados, más en particular y como hitos identificadores del camino, por el regeneración bautismal y la plena comunión eucarística–, “se realizan por el mismo Espíritu, que constituye al creyente en miembro del Cuerpo del Señor”³¹

La expresión litúrgica de esta unidad –y de su gradualidad perfectiva– se hace patente por la oración invocativa del Espíritu (*epiklesis*) que, con la modalidad correspondiente a los signos propios (agua, crisma y pan-vino), se proclama en los tres sacramentos, subrayando así “la unidad de la obra del Espíritu”.³² Él es quien, “mediante los tres sacramentos, realiza la incorporación plena a la vida de la Iglesia de la persona, la respuesta de ésta

opción pastoral conocida como del “retraso” (de algún sacramento en particular), con la que se propone un orden intersacramentario alternativo al orden tradicional del binomio confirmación-eucaristía, aduciendo para ello, entre otras razones, el argumento de que el “orden-unidad *teológicos*” del conjunto celebrativo, no tienen que ser necesariamente “*cronológicos*”. No comparto ni la validez conceptual, ni el valor argumental de esa distinción. Además de argumentar con un sentido de la unidad que sabe más a *yuxtaposición* –la simple suma de los pasos-momentos sacramentales– que a *simbolización orgánica*, entiendo que, en el fondo, no se valoran en su justa significatividad la referencia económica y la función actualizadora (de su contenido económico) cumplida por la sacramentalidad cristiana. Pues, en efecto, si la unidad-secuencia celebrativa mira a simbolizar con su característico realismo la secuencia económica, es porque los signos deben *re-presentar* articuladamente también el *orden de los acontecimientos* salvadores, so pena de perder una buena parte de su verdadero sentido iniciático. Una muestra –o secuela colateral– del impacto negativo que aquel desorden introduce en la *re-presentación sacramental*, dificultando por ello la nítida percepción de la verdad iniciática de los signos, bien puede ser la significativa *desidentificación* (teológica) –cabe hablar en estos términos– del sacramento de la confirmación poco menos que *vaciado*, por su propuesta y retraso poseucarísticos, de su verdadera *sustancia pentecostal* y reducido a un “sacramento de la confesión adulta de la fe”, que no hace sino remedar, en este punto, el vaciamiento sacramental propuesto para ese sacramento por la teología reformada (Lutero, M. Buzer,...) del s. XVI. Un verdadero dislate en el marco de la sacramentología católica.

³¹ CMIC-IO, Docum. *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia*,..., n. 39, p. 306; nn. 47-48, p. 307. .

³² CMIC-IO, Docum. *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia*,... n. 48, p. 307; n. 52, p. 308.

y la de su comunidad de fe³³, significada por tres conceptos nucleares del proceso iniciático: *regeneración* (bautismal), *unción* (pentecostal), *comunión* (en y del único Cuerpo). Tan hondamente anclado está este hecho –una forma de confesión– en el sentir de las iglesias cristianas, que ni siquiera los cambios litúrgicos adoptados a lo largo de la historia han afectado a esta convicción unánime de “la unidad fundamental, en el Espíritu, de todo el proceso de la iniciación cristiana”;³⁴ más aún cuando las iglesias de oriente “han mantenido la unidad en el tiempo de la celebración litúrgica de los tres sacramentos y subrayado la unidad de la obra del Espíritu Santo y la plenitud de la incorporación (de los infantes) a la vida sacramental de la Iglesia...”³⁵

Se trata, asimismo, de una unidad *compleja y ordenada*. Compleja por la densidad de su multivalencia semántica (económica, soteriológica, cristológica, pentecostal, eclesial,...), necesitada, para resaltar la totalidad unitaria del todo, de referirse a los acontecimientos fundantes de la economía salvadora con un *orden relativo* intersacramental, que ilumine la *verdad particular* de cada momento iniciático.³⁶ Por consiguiente y para salvaguarda de la unidad interna, el orden intersacramentario no pueda supeditarse o quedar a merced de otras razones extrínsecas a la simbólica sacramental.

Evidencia y razón incontestables de esta calidad unitaria será siempre el antiguo modelo de la praxis iniciática con los adultos,³⁷ arquetipo de toda iniciación, en la que “los tres sacramentos eran administrados en el curso de una sola celebración litúrgica compleja”³⁸ y que “sigue siendo el ideal... coherente con la apropiación de la tradición escriturística y apostólica (y) obra

³³ CMIC-IO, Docum. *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia*,..., n. 52, p. 308.

³⁴ CMIC-IO, Docum. *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia*,..., n. 47, p. 307.

³⁵ CMIC-IO, Docum. *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia*,..., n. 48, p. 307 (la notación en paréntesis es mía).

³⁶ El Documento hace expreso hincapié en este aspecto: “...la unidad del bautismo, la confirmación y la Eucaristía en una *única realidad sacramental* no niega, sin embargo, su *verdad singular*” (CMIC-IO, Docum. *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia*,..., n. 37, p. 305)

³⁷ CMIC-IO, Docum. *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia*,..., nn. 40, 41.1, p. 306.

³⁸ CMIC-IO, Docum. *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia*,..., n. 45, p. 306.

de las dos iglesias cristianas primitivas, que vivían en plena comunión....”³⁹

Un nuevo rasgo propio, identificativos, es que, la unidad que da sentido y desarrollo a la misma complejidad y ordenamiento interno, es *orgánica, dinámica e inter-relacional*. Un destello más y un eco inmediato del valor de la totalidad, porque, tanto ella en cuanto referida al horizonte económico, como la unidad, determinada sobremanera por la referencia común a la Pascua⁴⁰, permite ensamblar los momentos sacramentales del camino como “tres acontecimientos de un único misterio de configuración a Cristo y a la Iglesia”.⁴¹ Esos momentos, ya en su separación temporal y sucesión ordenada de la praxis habitual de la iglesia latina, ya en su celebración conjunta según la praxis oriental, se ordenan entre sí mediante un *votum sacramenti*, intrínseco a su propia secuencia, que, por la dinámica interna del proceso incorporativo, des-arrolla la virtualidad singular de cada signo en la *verdad perfectiva* del “paso” siguiente; esto es, la confesión de la fe, en el bautismo; éste, en la unción; y todo ello, en la eucaristía, con la que el camino iniciático llega a su plenitud comunal, erigiéndose ella misma por tal motivo y como con tanto ardor ha reconocido el Magisterio pontificio y sinodal de las últimas décadas en “fuente y centro” de la vida entera de la Iglesia.

Por eso la unidad *inter-relacional* es, por su propia organicidad,⁴² *gradual y progresiva*. Así se pone nuevamente de manifiesto que la iniciación entera, además de llevar gradualmente a su término la “*iniciación progresiva en la fe*”, desde el anuncio kerygmático a la expresión sacramental de la confesión, deviene en una “*participación sacramental de la muerte y resurrección de Cristo*”.⁴³

Por último, esta unidad totalizante y orgánica es, en suma, *perfectiva y pro-eucarística*. Es la nota recurrente y conclusiva de este desglose descriptivo. Todo, totalidad y unidad, en simbolización sincrónica y diacrónica, apunta hacia la eucaristía. Todo esta sellado por el “*votum eucharistiae*”. El punto de referencia

³⁹ CMIC-IO, Docum. *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia*,..., n. 46, p. 306.

⁴⁰ Cfr. *RICA*, 1-2. 27-36, 38.

⁴¹ C. Rocchetta, *Cómo evangelizar hoy*,..., 83.

⁴² CMIC-IO, Docum. *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia*,..., n. 39, p.306.

⁴³ *RICA*, n. 8.

que, lo mismo en el plano doctrinal, donde esta referencia encierra una de las venas hermenéuticas más luminosas del discurso sacramentológico, que en el celebrativo, señala el término *perfecto y perfectivo de toda mediación y de todo sacramento*. O, como insiste el Doc. de Bari y, casi de inmediato también refrendó el de Valamo (Finlandia, 1988): “la iniciación es un todo, en el que la crismación es la perfección del bautismo, y la Eucaristía es la consumación de los dos”⁴⁴ y de la totalidad del camino.

– *La eclesialidad formal y generatriz*

El camino iniciático no es un asunto privado, individualista, sino una realidad eclesial⁴⁵ en toda su hondura y prospección. Aunque sugerido por ellos, pero situado en otro orden muy distinto de los mecanismos socializadores de la persona, en el cosmos cristiano el camino “existe en la Iglesia y para que la Iglesia sea Iglesia”.⁴⁶ Y por el hecho de que en su complejo simbolizador realiza la *eclesialización* lo mismo del creyente que de la comunidad, definiendo así su respectiva identidad por la incorporación al misterio pascual, la iniciación es el modo de expresión de la fe más coherente con su misterio comunal y sacramental. O, a la postre, una forma de su “*auto-manifestación*” en el mundo y de su “*auto-generación* por la acción del Espíritu de Jesucristo”, mediante las que “la Iglesia se dice y se inicia a sí misma”,⁴⁷ como la “*communio fidei et sacramenti*”. En definitiva, una *eclesiogénesis* ejemplar.

Una importante razón de fondo, como se ve, para comprender que el proceso iniciador nace de él y pone en acción ante el mundo un determinado modelo de Iglesia. Y un motivo sobrado para entender que, a la vista de sus omnipresentes connotaciones eclesiológicas, se haya llegado a comentar que lo más interesante del *RICA*, como se notará, de referencia obligada en el discurso iniciático, “no es tanto la novedad de las rúbricas o la recuperación, aunque sea esencial, de la perspectiva unitaria de la iniciación cristiana, cuanto el proyecto de Iglesia al que tiende y al que quiere conducir...”, dado que el *Ritual* “no es solamente

⁴⁴ CMIC-IO, Docum. *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia*,..., n. 37, p. 305; ID., Docum., *El sacramento del orden en la estructura sacramental de la Iglesia* (Valamo, 1988), n. 25, p. 314.

⁴⁵ J. A Vela, *Reiniciación cristiana*,... 163.

⁴⁶ H. Bourgeois, *L'Eglise, est-elle iniciatrice?*,... 109.

⁴⁷ *Ibid.*, 108, 119.

un libro litúrgico, sino la expresión de la autoconciencia de la comunidad eclesial de estar llamada a constituirse como comunidad de adultos en la fe”.⁴⁸

A la par que encierra y demanda una clara tipología iniciática de la comunidad, lo que la contextura, la estructura formal y la dinámica del camino desvelan es el carácter eclesializador y *eclesiogénico* de los dos nervios simbólicos y articuladores de su verdad, y que, necesariamente, se corresponden con los dos componentes orgánicos de su *compleja naturaleza*⁴⁹: la fe, que, por su enraizamiento y semántica pascales y por su dinámica y expresividad simbólico-sacramental, “tiene *estructura iniciática*”, sacramental y eclesial⁵⁰; y los sacramentos, que la “*realizan y significan*”, edificándola en el mundo como la “*communio fidelium*”.

Por eso, cuando el proceso iniciático se articula armoniosamente en el seno de una iglesia particular, hace de ella una manifestación viva del gran misterio eclesial.⁵¹

b) La plurisemántica (teológica) identificativa

Un denso caudal teológico recorre el proceso iniciático y desvela su singular identidad creyente. Inserto, por su propia integración simbólica, en el contexto eclesiológico anterior, ilumina la oferta y la múltiple virtualidad soteriológicas del camino y surge admirablemente de contenidos de fe a la diversificada explicación catequética y mistagógica de sus gestos celebrativos.

Entre sus aportes confesantes, destacan como valores más sustantivos:

- Su profundidad *histórico-económica*. La iniciación la polariza, actualizándola, en su centro neurálgico: el misterio de Jesús en su doble vertiente fundamental, encarnativa y pascual.
- La confesión *teologal-trinitaria*. La gratuidad de Dios, fuente de la economía de la gracia, es también, obviamente, el punto de partida del camino cristiano. Obra, “en primer

⁴⁸ C. Rocchetta, *Cómo evangelizar hoy...*, 26; cf. 25-28.

⁴⁹ C. Vaticano II, *LG*, 8a.

⁵⁰ C. Rocchetta, *Cómo evangelizar hoy...*, 105.

⁵¹ C. Vaticano II, *LG*, 26.

término, de la Santísima Trinidad en la Iglesia”,⁵² es fruto y signo de la “iniciativa y primacía de Dios en la transformación interior de la persona y en su integración en la Iglesia”.⁵³ Los “*pasos*” del camino simbolizan, cada cual con acentos propios, las distintas connotaciones trinitarias.⁵⁴

- Su radicación *crystalógico-pascual*. Eje central del camino y núcleo *informante* de toda su verdad. Los “*pasos*” (progresivos) no hacen sino “revelar claramente el carácter pascual”⁵⁵ de la identidad iniciática cristiana. Y así se traduce en el vocabulario iniciático primordial: “*regeneración-incorporación*”, “*unción-configuración*”, “*comunión de y en un solo Cuerpo*”... ..
- Su dinámica *pneumatológica*. Denotada ya en la secuencia unitaria, el Espíritu es quien “inspira, ilumina, guía y conduce al que es llamado a entrar en la comunión de la vida divina trinitaria”⁵⁶ o participar de la condición escatológica de la “vida en el Espíritu”. Él es el Agente principal de la regeneración, de la unción-conformación cristiforme, del vivir en la comunión del Cuerpo, de la edificación eclesial....
- Su formalización *eclesiológica y eclesiogénica*. Además de poner en acción sus estructuras más dinámicas (el anuncio evangélico, la fe, los sacramentos, la praxis misionera,...), el camino la *auto-manifiesta* en el mundo y la *auto-edifica* en sus dimensiones teológicas más propias e identitarias: el “*ser en Cristo*”, el “*ser en el Espíritu*”, la “*comunión en el Espíritu*”, la “*comunión fraterna*”,...
- Su contenido *antropogénico*. Con mayor hondura y cohesión simbólica que ninguna otra mediación eclesial, la iniciación propone los valores primigenios de una *antropología nueva*, de su radicación pascual y de su existencialidad escatológica. Y con ella, todos los significados también distintivos de la “*vida nueva en Cristo*”: la conversión radical primera, la comunión fraternal y universal, el seguimiento evangélico, la agonía martirial de la fe, la esperanza escatológica del Reino,...

⁵² Conferencia Episcopal Española, *La iniciación cristiana. Reflexiones y orientaciones*, Madrid 1999, n. 11; nn. 13, 18, 31a, etc..

⁵³ Conferencia Episcopal Española, *La iniciación cristiana*, ..., n. 9.

⁵⁴ *RICA*, n. 33.

⁵⁵ *RICA*, n. 8.

⁵⁶ Conferencia Episcopal Española, *La iniciación cristiana*,..., n. 11.

Un poliédrico torrente semántico, que, en aras siempre de su recta identificación, insta, lo mismo en el plano discursivo que en el celebrativo, a una *comprensión simbólica* del conjunto iniciático en sí y de sus diversos componentes orgánicos.

c) Un añadido *comparativo y revisionista*

No obstante su afinidad, no es éste, sin embargo, el momento indicado para entrar en un tratamiento ni descriptivo ni crítico, del modelo iniciático ofrecido en el *RICA*, para comprobar en qué medida y de acuerdo con los deseos renovadores del Concilio⁵⁷ recoge, tanto en su estructura orgánico-formal como en sus contenidos teológicos, las líneas maestras de la identidad iniciática aquí presentada. Aún así, me limito a hacer dos anotaciones valorativas muy escuetas: una, de sus valores positivos; otra, de sus límites internos.

La inmensa mayoría de los autores ha ponderado elogiosamente sus aportes renovadores; tanto que para muchos su propuesta representa el prototipo del camino iniciático cristiano. Y de él se ensalza, como espejo de la conjunción ejemplar de las dos coordenadas de sentido del proceso iniciático, el camino de la fe y, en inseparable correspondencia, su integración sacramental en la comunidad creyente, que en sólida estructura unitaria, se simbolizan, entre otras valencias teológicas y formales destacadas, en:

- su renovada base eclesiológica;
- la recuperación de la perspectiva catecumenal del camino cristiano;
- la equilibrada relación fe-sacramento y de su progresivo iter celebrativo en la gradual incorporación sacramental a la Pascua;
- la consideración (sacramental) de los vectores antropológicos que acompañan el itinerario de la fe desde la primera

⁵⁷ De ello se ocuparon los numerosos estudios que saludaron su publicación como la gran novedad, que era, de la renovación litúrgica posconciliar. Entre ellos los números monográficos de *Ephem liturg.*, 88/3 (1974); *LMD*, 132 (1977); *Liturg. Jarhbuch*, 1 (1978) ; *Phase*, 94 (1976); *Rivista Litúrgica*, 3 (1979). O los amplios comentarios de nuestro círculo cercano citados ya puntualmente, J. A. Vela, *Reiniciación cristiana*.... Estella 1986, y C. Rocchetta, *Cómo evangelizar hoy a los cristianos*, Bilbao 1994.

conversión a su plena sacramentalización en la comunidad;

- o, en fin, los numerosos recursos pastorales puestos en acción por la misma comunidad iniciadora.

Por ello, en base a tanta positividad y al ser propuesto –y recibido– como un verdadero arquetipo para una renovada praxis sacramental, todos ellos auguraban cambios importantes en la vida de las comunidades. Sin embargo, los frutos cosechados tras las más de tres décadas de su supuesta inserción en la vida eclesial no han sido demasiado exitosos y muchas de las esperanzas renovadoras puestas en él se han visto muy recortadas o bastante marchitas. Un sin fin de circunstancias-marco y de motivos de índole bien diversa pueden dar razón de la escasa empatía iniciática educada en las comunidades. Retengo la atención en dos de ellos.

Por un lado, la falta de sintonía con el modelo eclesiológico (comunional y sacramental) definido por el Concilio y la engañosa acogida del propio *Ritual*, recibido más como otro ordenamiento celebrativo que apenas tendría posibilidades de utilización dada, al menos entre nosotros, la escasez de destinatarios –adultos convertidos–, que como un *modelo-ideal inspirador* de la creatividad eclesial, para diseñar, vistas sus propias virtualidades celebrativas, otros itinerarios iniciáticos que hubieran procurado dar una respuesta oportuna a las nuevas urgencias pastorales del presente y del futuro. Y por otro, atezados los agentes pastorales, quizás, por esa inercia, la infrautilización del propio *Ritual* en otros ámbitos sacramentales, donde las mismas virtualidades, debían de haber rendido un rédito estimulante en la renovación de los diversos pasos iniciáticos (v. gr., renovación catecumenal de la didascalía de la fe, paidobautismo, orden intersacramentario,...)

A esa ineficacia operativa se han podido sumar otras dos incidencias negativa: los *límites internos* del propio *Ritual* –que los tiene, y los teólogos pastoralistas más perspicaces no han dejado de señalarlos– y alguna que otra *torpeza* de la deficiente praxis pastoral. Entre aquéllos se constatan:

- la tenue referencia o inserción en el horizonte de la economía histórica y de la teología para ilustrar y motivar, con una pedagogía creativa, los caminos de la fe, ...;
- el insuficiente discernimiento del modelo de Iglesia, en el que sigue pesando los elementos verticalistas frente al

sentir comunitario en el ejercicio de la ministerialidad comunitaria e iniciática;

- o el torpe esfuerzo creativo para adaptar los “pasos” del camino iniciático al contexto de una cultura y sociedad secularizados,...etc.

Y entre las *torpezas* de la praxis pastoral, dos:

- el uso aparentemente *equivoco de la idea de iniciación* con que se introducen los dos *Rituales de bautismo de niños* y el *RICA*. La primera, *restringida* al propio paidobautismo y como olvidada, explícitamente al menos, de su integración en un proceso de totalidad. La segunda, *comprehensiva de esa totalidad* iniciática. La falta de una clara iluminación de la analogía existente entre uno y otro modelo y de su necesaria *interrelación y complementariedad*, no ha facilitado, entre otras miopías hermenéuticas, entender y asumir en la praxis iniciática general, que “el esquema catecumenal para los adultos deviene más o menos la referencia –de arquetipo y modelo– para el recorrido de iniciación efectuado por los niños”;⁵⁸
- y los desplazamientos semánticos intersacramentales acentuados uno tras otro y que han pasado, sucesivamente, de un primer entusiasmo catecumenal a la praxis demasiado atomizada del paidobautismo o de la confirmación, con la siempre aquiescencia, entre desentendida y conformista, de un “*laissez faire*” eucarístico. Acentos todos que, desarticulados, por su puntualismo, de un proceso más englobante, han contribuido, sin duda, a devaluar la idea de la iniciación como *proceso unitario y totalizador*.

Por una u otra razón, ya por la aludida débil empatía iniciática, ya por la deficiente utilización del *Ritual*, su significancia real ha quedado bastante depreciada. Tanto que al no incidir con la prontitud y eficacia esperables en la renovación pastoral de las comunidades, se ha traducido en un cierto desengaño; y ello hasta el punto de que algún especialista en la materia ha llegado a pensar que la misma *restauración* del catecumenado, propósito estelar del Concilio y pieza nuclear del *RICA*, ha quedado reducida a una mera *recuperación arqueológica* desfasada del actual

⁵⁸ H. Bourgeois, *Teología catecumenal ...*, 147. (El paréntesis de ampliación es mío)

marco socio-eclesial; y que, al no haber contado con el concurso de “las ciencias humanas de la sociedad y de la psicología, de la semiótica y de la lingüística, ausentes por entero en su propuesta” y “no aportar ninguna línea clara de orden antropológico o etnológico”, “manifiesta un anacronismo tan evidente”, que su propuesta responde a una experiencia catecumenal de una Iglesia del pasado más que una Iglesia del futuro”; por eso, mirando con verdadero al presente y futuro de la Iglesia habría sido “necesario otro tipo de ritual de iniciación cristiana”.⁵⁹

Lo cierto es que la pobre explotación de sus posibilidades celebrativas en el contexto de la “*nueva evangelización*”, si no ha relegado al *RICA* a una especie de limbo iniciático, no deja de interrogar sobre su parca incidencia en la renovación eclesial y ministerial de buena parte de las comunidades. Aunque no es menos cierto que, si de él se hace una relectura lúcida, realista y con prospectiva de futuro, la suma de sus valores brinda con meridiana claridad una visión –y hasta un modelo orgánico– del camino iniciático suficiente para promover más de una respuesta adecuada a las urgentes demandas de la praxis sacramental. Unas respuestas que, aún a sabiendas de la compleja puesta en acción de un proyecto iniciático integral, retan y comprometan a un “re-ordenamiento”, siquiera mínimamente coherente, del hacer pastoral. En el siguiente apartado final, paso a sugerir, de forma bien esquemática, algunas de sus tareas más apremiantes.

III. ALGUNAS SECUELAS Y RETOS INMEDIATOS Y DE FUTURO

Al respecto, recuerdo el inciso del comienzo. Tras la clarificación de su sentido, se hacen más evidentes los déficits de la praxis incoherente y la discrecionalidad para discernir y priorizar las urgencias correctoras.

Estimo que de algo de ello se harán eco, incluso con aportes detallados, algunas de las reflexiones (ponencias, comunicaciones,...) prevista en el concierto general de estas sesiones. A ellos me remito, y por ello, como en este epílogo de mi presentación no se trata ni de completar un inventario de desaciertos, ni de entrar en análisis crítico para regalar un recetario de soluciones

⁵⁹ C. Floristán, *El Ritual de la iniciación cristiana...*, 264-265.

que tampoco procede, entiendo que debo limitar esta conclusión a apuntar aquellos espacios de *iter* iniciático que, juzgo modestamente, resultan más cuestionados por el desarrollo argumental precedente y reclaman una atención prioritaria, con reflexión crítica necesaria y respuestas operativas incluidas. En tal sentido, estimo que son tres los espacios del amplio espectro iniciático especialmente necesitados de esa atención.

a) *La recuperación del sentido general de la idea de iniciación*

- Urge un generoso esfuerzo para la “re-educación” de la *mentalidad iniciática* de las comunidades que familiarice a todos con el “espíritu y las líneas maestras” del *RICA*....
- Urge no menos universalizar, adaptándolo con creatividad a cada momento de proceso, el “*modelo catecumenal*” de todas las etapas de la catequesis cristiana. Y se impone, al abrigo de las exigencias (espacios, métodos,...) de la nueva evangelización, una generalización, creciente y cuidada, del catecumenado de adultos, adaptado, según las pautas del *RICA*, a los distintos momentos o *pasos* sacramentales de las comunidades ...
- Frente a la atomización sacramental, tan general en la praxis común y que oscurece la identidad de la iniciación, es ineludible cuidar con visión de *totalidad* la educación del sentido “*unitario, ordenado y orgánico*” del proceso iniciático, sin olvidar los “espacios intersacramentarios”.

b) *En la revisión y relanzamiento del modelo de Iglesia y del fondo eclesiológico del conjunto iniciático*

- Supuesta una asunción coherente del modelo de una Iglesia comunal, acometer una firme promoción de los *ministerios laicales*, especialmente los más implicados y activadores del camino.
- Priorizar y potenciar los modos comunitarios de la celebración de los distintos *pasos* iniciáticos (v. gr., nacimientos, presentación de candidatos, pasos graduales en la fe, sacramentos,...)

c) *Concreciones más singularizadas*

En general, el conjunto iniciador necesita:

En relación al “*modelo catecumenal*” en la educación de la fe:

- centrar los contenidos catequéticos en los valores confesantes de *kerygma evangélico y pascual*; y
- recuperar, especialmente para los espacios intermedios, la función iniciática de las *mistagogías* postsacramentales.

Para salvaguardar el principio de la “*unidad-orden* internos” del camino, si las circunstancias pastorales aconsejan la dilación de (alguno de) los sacramentos, aplicar la cautela del *retraso a la totalidad del conjunto* y no de una forma atomizada a un momento puntual, y menos a un momento intermedio, del mismo (como sucede actualmente con la confirmación).

En relación al paidobautismo:

- Es necesario un nuevo enfoque criteriológico del paidobautismo desde el modelo bautismal y las líneas de acción sacramentales ya contempladas en el *RICA* (cfr. caps. IV-V).
- La generalización de un *verdadero catecumenado bautismal* debe implicar, obviamente, a la “*iglesia doméstica*” familiar y abarcar su doble vertiente pre- y postsacramental⁶⁰,
- Para una más clara “*eclesialización*” de la celebración sacramental, es preciso recuperar (y generalizar) las celebraciones comunitarias del sacramento; y para sensibilizar a la comunidad para un estilo celebrativo más procesal-iniciático, habituarla a una *celebración diacronizada* del *iter* bautismal.

Acerca de la confirmación:

Importa, y mucho para salir de su estrechamiento y desidentificación sacramentales:

- Catequizar adecuadamente sobre su verdad más nuclear –su *raíz* y *verdad pentecostales*– para superar la inflación socio-antropológica de la “*confesión de la fe* (adulto)”.

⁶⁰ *Directorio General de Catequesis*, Madrid, 1998, nn. 90-91.

- Para ello, hay que retornar, como elemento significativo, al “orden tradicional” (teológico-económico) intersacramentario.
- Cuidar la proyección profético-apostólica del sacramento con una implicación de los confirmados en los ministerios más proféticos de la comunidad...

A propósito de la eucaristía:

- Coordinar los criterios de admisión-acceso a la eucaristía coordinadamente con los de la confirmación (por ej, los de la madurez de la fe, el retraso,...) para dar mayor coherencia a todo el *proceso incorporativo* cristiano.
- Ante la excesiva socialización familiarista de esta eucaristía urge la conformación de un verdadera catecumenado pre-eucarístico.
- Eclesializar su celebración haciendo más patente su sentido de comunión en el seno de las parroquias y vinculándola a las eucaristías dominicales de la comunidad.

CONCLUSIÓN

La verdad sacramental es, ante todo, una verdad económica y consentida comunitariamente; no una cuestión pastoral puntual y optativa. Celebrarla en la comunidad de fe es integrarse en un proyecto de vida, que la actualiza y la consume en la comunión con el Resucitado. A ese orden pertenece la iniciación.

Más que simple puerta de entrada en la comunidad de fe, la iniciación es el primer *paso* para esa conformación pascual en la que cada comunidad manifiesta su verdadero rostro creyente, sacramental y ministerial. Por eso, en su diseño y en el ejercicio de su función edificante todos sus miembros estamos concernidos por él e implicados en el camino cristiano. Iluminarlo en momentos de opacidad, de revisión o de prospección renovadora, forma parte del ministerio de la verdad. Y a él, con el propósito de mostrar la verdadera identidad de ese camino, ha intentado sumarse esta sucinta reflexión, para reanimar y, si procede por vía de sugerencia, re-ordenar, esta primordial expresión de la fe que la comunidad eclesial simboliza en sus signos sacramentales.