

LA INICIACION CRISTIANA HOY EN AMERICA LATINA. PROBLEMATICAS, DESAFIOS Y PERSPECTIVAS

El terreno, en el cual han nacido y madurado las siguientes reflexiones, es el de la experiencia pastoral, en contacto directo con concretas comunidades cristianas de nuestro pueblo, y el de la enseñanza teológica, experimentada como "fatiga" y a veces como "conflicto" entre las exigencias de la dedicación magisterial y las urgencias de la cotidianeidad del compromiso pastoral. Tal "fatiga" y tal "conflicto" obligan a insertarse en el dinamismo del discurso teológico con una estrecha adherencia a lo diariamente vivido, que se hace parte integrante del discurso mismo. La reflexión permanece constantemente sumergida en la "peregrinación", en cuyo ámbito vital alimenta su sentido, el de ser conciencia crítica del pueblo creyente.

En este horizonte el tema al cual quisiera dar mi aporte es el de la iniciación cristiana en sus problemáticas, desafíos y perspectivas, vistos en el contexto de nuestra Iglesia latinoamericana y en particular argentina. La reflexión toma comienzo del análisis de la realidad con atención a la praxis y a la teología de la iniciación (problemáticas - I parte). y sucesivamente cuanto a desarrollar algunas propuestas orientativas, como respuesta a tal problemática (desafíos y perspectivas - II parte).

A — *Análisis de la realidad pastoral en las problemáticas relativas a la iniciación cristiana en América latina.*

El análisis quiere ser amplio y abarcador de las variadas dimensiones de la realidad pastoral, porque todas ellas en su conjunto tienen un reflejo sobre la iniciación cristiana, como lugar privilegiado de la vida de la Iglesia. Por eso, en primer lugar, se hará una descripción general de la realidad pastoral latinoamericana, intentando definir el problema fundamental que le subyace en relación a la iniciación cristiana, y se analizarán los fenómenos nuevos e inquietantes que aparecen en el horizonte latinoamericano, el del secularismo y el de la difusión de las así dichas "sectas", vistos también con sus incidencias sobre la iniciación cristiana. Sucesivamente se verá todo esto dentro

del marco de las grandes coordenadas, que sustentan el alma latinoamericana, la de la religiosidad popular y la de los fermentos nuevos que la han dinamizado en estas últimas décadas. Serán analizadas como vertientes, que abren a una proyección hacia el futuro de la Iglesia latinoamericana y de la historia del Continente. Por último se verá la situación del diálogo ecuménico, como elemento integrador del análisis, particularmente en relación a la iniciación cristiana.

1. *Descripción general*

El factor mayormente caracterizante, desde el punto de vista de la fe, la situación latinoamericana, sobre el cual Puebla ha puesto mucho énfasis, es su raíz cristiano-católica, que define su fisonomía cultural y marca su diferencia con otras configuraciones culturales.

En tal ámbito la Iglesia católica asume una posición, que aunque deba ser descrita en toda su complejidad de aspectos, puede fundamentalmente ser definida como de "tranquila gestión" de la tradición, dentro de un contexto generalmente favorable a la transmisión de la fe. En el espejo de esta seguridad de fondo ella refleja todas las dimensiones de su realidad estructural y de su vitalidad evangelizadora; su relación con el mundo; su manera de entender la misión; su comprensión de las relaciones entre Iglesia y Estado: el modo de asimilar el concepto de libertad de religión en su relación con las minorías religiosas; su sensibilidad al discurso ecuménico y también (lo que más directamente interesa el tema que se quiere tratar) su experiencia sacramental, en particular en lo referente a los sacramentos de iniciación.

La iniciación acontece generalmente en forma natural, espontáneamente canalizada dentro de esquemas culturales y sociológicos, que la exigen. En muchos casos, dada la imposibilidad de responder adecuadamente a la demanda religiosa por una organización eclesial todavía carente, el substrato cultural católico, que penetra hondamente la religiosidad popular, constituye el único medio de propuesta cristiana en la iniciación.

Esto no se da solamente en América latina, pero aquí aparece ciertamente acentuado, aunque se den en la actualidad fenómenos nuevos (de los cuales trataré en seguida), que ponen en crisis siempre más este tipo de iniciación. Naturalmente la casi totalidad de la actividad iniciatoria es dirigida a los niños, como por otro lado en toda la Iglesia católica, pero en la situación latinoamericana el entorno de la fe, que es aquel que continúa, con razones de sobra, a legitimar la

celebración del bautismo de los infantes, se reduce más frecuentemente a un ámbito casi exclusivamente cultural y sociológico. Evidentemente no se quiere minimizar aquí la importancia de la religiosidad popular, que también será tomada en consideración en este marco de reflexión, como componente significativo de la realidad eclesial latinoamericana y en particular en su relación con los sacramentos.

Como descripción de la experiencia sacramental habría que agregar que en cuanto a la iniciación existe una prevalencia del bautismo sobre el sacramento de la confirmación y también sobre la eucaristía, aunque en mucha menor medida. Con respecto a ésta el interés está focalizado alrededor de la primera comunión de los niños, considerada en muchos casos como hecho conclusivo del proceso iniciatorio, que marca en general también el comienzo de una extraneidad a la vida sacramental hasta el sacramento del matrimonio. Revisten todavía menor importancia los demás sacramentos.

2. *Los fenómenos del secularismo y de los "nuevos movimientos religiosos" (las así dichas "sectas").*

En el 1985 los obispos europeos, reunidos en Roma para la celebración de su VI Simposio sobre el tema "Secularización y evangelización hoy en Europa", han evidenciado en sus trabajos un creciente secularismo en Europa, con datos alarmantes para el futuro de la fe en este continente.¹ Al mismo tiempo Europa permanece extraña a la difusión de las así dichas "sectas", que aparece como un fenómeno contradictorio frente al secularismo y por otro lado en sintonía con un inesperado despertarse del interés religioso en algunos sectores de la sociedad.

Secularismo y "nuevos movimientos religiosos" o "sectas" aparecen así como dos aspectos antitéticos, pero sintéticamente descriptivos de la compleja realidad espiritual del mundo actual. A la vez que por un lado se extienden el desinterés y, en muchos casos, la negación de las religiones tradicionales, se agudiza la búsqueda de respuestas religiosas, que apaguen la sed de trascendencia, a nivel de una mayor espontaneidad y libertad.²

1. VI Simposio dei vescovi europei, *escolarizzazione ed evangelizzazione oggi in Europa*, en *America latina. Noticiai*, 1 (1986), 6-27.

2. Ver la reciente Exhortación Apostólica "Christifideles laici", n. 4, cuando analiza las actuales cuestiones urgentes del mundo.

Este proceso se verifica en todas las latitudes y tampoco América latina es ajena al mismo, aunque con matices diferentes. El secularismo en América latina, como consecuencia del sentido de lo sagrado, ahonda sus raíces en Europa, siguiendo sus mismas huellas culturales, pero se suaviza aquí, fundiéndose con las tendencias marcadamente religiosas de la población autóctona y, sobre todo en el caso de Argentina, también con las de las inmigraciones europeas de origen latino, menos sensibles a las oleadas iluministas provenientes de Norueuropa.³

Esto no impide que Puebla considere el secularismo como una tendencia determinante para tener en cuenta en vista de la evangelización de América latina.⁴ Por otro lado el fenómeno de las así dichas "sectas" en Latinoamérica son todavía difícilmente calculables.⁵ La actitud eclesial delante del problema ha pasado de la autosuficiencia (casi un no querer rebajarse en el aceptar el desafío) a una tajante reacción, que en algún momento ha parecido tener acentos de una declaración de guerra. Hay que tener presente que tal actitud ha sido común también a las Iglesias históricas protestantes, que de la misma manera se sienten amenazadas por el rápido proselitismo de las así dichas "sectas".⁶

El desconcierto que está provocando tal fenómeno ha merecido el interés del Secretariado para la unidad de los cristianos, que ha elaborado un documento sobre el tema. Es en realidad una síntesis de las respuestas dadas por los episcopados de todo el mundo a un cuestionario enviado precedentemente. Se trata, entonces, más bien de una descripción del fenómeno, pero tiene sin duda también un valor orientativo para su interpretación y en vista de la praxis pastoral. Se destaca, diría sorprendentemente, que los mensajes de estos nuevos movimientos religiosos responden a ciertas exigencias del hombre actual, que no deben ser descuidadas.

Se pone, también, naturalmente, en tela de juicio la metodología proselitista, absolutamente inaceptable. Por último, se da un particular relieve al hecho que tales movimientos ahondan sus raíces

3. Cfr. G. T. Farrell, *Iglesia y Pueblo en Argentina*, Buenos Aires 1976.

4. Puebla, nn. 83, 342, 418, 622, 851, 1300.

5. P. Canova, *Un vulcano in eruzione: le sette in America latina*, Bologna 1987, 7-10.

6. Un encuentro ecuménico con representantes de la Iglesia católica y de las Iglesias protestantes históricas tuvo lugar en Cuenca (Ecuador), el 4-10 de noviembre de 1986, sobre el tema "Los movimientos religiosos contemporáneos y su desafío para nuestras Iglesias". Cf. P. Canova, *op. cit.*, 16-17.

en el terreno dejado vacío por la evangelización de la Iglesia católica.⁷ Lo cierto es que, actualmente, la realidad de las "sectas" es un factor decisivo, con el cual hay que medirse en el ámbito pastoral, sobre todo en América latina.

Secularismo y "nuevos movimientos religiosos" plantean una muy seria y amplia problemática a la iniciación cristiana,⁸ un verdadero y propio desafío para el futuro de la Iglesia. ¿Cómo hacer la iniciación hoy para que el kerigma llegue y toque el corazón del hombre actual, que tiende siempre más a reducir en términos puramente immanentes su visión de la vida, volviéndose opaco a los valores del espíritu? Y al mismo tiempo, ¿cómo iniciar hoy de manera que el sentido de pertenencia eclesial alcance las profundidades de la existencia de los cristianos para que no sea tan frágil su integración en la Iglesia?

3. *La religiosidad popular*

La así dicha "religiosidad popular" o "piedad popular" o "religión del pueblo"⁹ ha sido objeto particularmente en América latina de gran atención en los documentos eclesiales. En Puebla el tema "Evangelización y religiosidad popular" en estrecha relación con el tema "Evangelización de la cultura" es uno de los puntos focales a través del cual se describe y se interpreta la realidad pastoral latinoamericana y a partir del cual se abren nuevas perspectivas para el futuro de la evangelización. Ya Medellín había ampliamente hablado de esto en relación a la "pastoral popular", pero con acentos un poco más críticos.¹⁰ De hecho los años entre Medellín y Puebla han registrado en teólogos, pastoralistas y agentes de pastoral un paulatino crecimiento de actitudes vueltas a subvalorar y a veces a desprestigiar las expresiones de la religiosidad popular, en favor de una toma de conciencia "más auténtica" del compromiso cristiano en orden a un cambio de la situación social y política, que permanecía injusta, sin sentirse "amenazada", al contrario quizás "protegida" por tal forma de religiosidad. Hoy la religión del pueblo, gracias también a algunas corrientes de la teología de la liberación, que sin gozar

7. Secretariado para la unidad de los cristianos, *Sectas o nuevos movimientos religiosos: desafíos pastorales*, octubre 1985.

8. Cuando hablo de iniciación cristiana en sentido general, me refiero también a todo el esfuerzo iniciatorio post-bautismal.

9. Puebla, n. 444.

10. Medellín, *Pastoral popular*, n. 6.

de la publicidad de otras, han silenciosamente desarrollado este tema y han preparado los aspectos más originales y fecundos del documento de Puebla,¹¹ ha recuperado también en los sectores más críticos, interés y respeto. Más allá del valor en sí de la religiosidad popular, siempre digno de consideración, se intuye también la presencia de aquellos valores dinamizadores del cambio social y político, que mantienen una equilibrada distancia de los extremismos y que influyen hondamente en el tejido popular.¹² Pero, propiamente a fuerza de esta valoración altamente positiva de la religiosidad popular, los documentos eclesiales evidencian también la necesidad de poner en acto un continuo proceso de purificación.¹³ No se trata de considerarla una forma primitiva de religiosidad, sino simplemente de ahondar en la toma de conciencia, personal y comunitaria, de los valores de la fe, históricamente heredados y asimilados muy a menudo solamente a nivel cultural. De hecho tales valores son el fruto de una evangelización, que en su tiempo ha llegado al corazón y a la vida del pueblo y de su cultura, contribuyendo a formar mentalidades y estructuras, modeladas, con todos sus límites y pecados, en la inspiración cristiano-católica. Pero cada época ha tenido, en la base de tal religiosidad, así heredada y asimilada, que "reinventar" una "nueva evangelización"¹⁴ para las nuevas generaciones. Cuando esto no se ha hecho, han quedado grandes vacíos en la difusión del Evangelio y se ha perjudicado el mismo futuro de la fe.

Hoy también, la Iglesia latinoamericana debe enfrentar los mismos desafíos de siempre, con las características propias de nuestro tiempo. Y esto es absolutamente urgente.

En cuanto a los sacramentos de iniciación, en particular el bautismo y la eucaristía, ciertamente han penetrado el alma de nuestros

11. R. Oliveros Maqueo, *Liberación y teología*, México 1977, 349-369. Se habla aquí de la "teología populista" de L. Gera y J. C. Scannone, como una vertiente de la teología de la liberación. Ver también a Methol Ferré, *Libertad y liberación*, en "Nexo", 8 (1986), 5-9: "Lucio Gera, tan importante en Medellín, fue el mayor teólogo que incidió en Puebla, desde su preparación hasta su consumación".

12. Puebla, n. 452: "De ahí que la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por una verdadera liberación. Esta es una exigencia aún no satisfecha. Por su parte el pueblo movido por esta religiosidad, crea o utiliza dentro de sí, en su convivencia más estrecha, algunos espacios para ejercer la fraternidad, por ejemplo: el barrio, la aldea, el sindicato, el deporte. Y entre tanto, no desespera, aguarda confiadamente y con astucia los momentos oportunos para avanzar en su liberación tan ansiada".

13. Puebla n. 457.

14. Ver el discurso de Juan Pablo II a los obispos del CELAM, en Santo Domingo (12 de octubre de 1984).

pueblos; el bautismo fue “semilla de una básica conciencia de igualdad y de la posesión de derechos comunes al blanco y al indio”¹⁵ y desde la eucaristía “se fue construyendo por la acción evangelizadora de la Iglesia una autoconciencia reconciliadora, principio de comunión en la vida e historia de nuestro pueblo pobre y religioso”.¹⁶ pero en la actualidad, probablemente más que nunca, por los enormes y rapidísimos cambios a los cuales estamos sometidos, se advierte la urgencia que sean una vez más celebrados como respuestas a las nuevas exigencias y a los nuevos desafíos y no simplemente como tradicionalmente transmitidos. La estrecha conexión con “el sentir del pueblo creyente”, que asegura la continuidad con una tradición ininterrumpida a partir de la primera evangelización, debe ser también fuente de inspiración para propuestas celebrativas vitalmente nuevas para el hombre latinoamericano de hoy.

4. *Los fermentos nuevos de la Iglesia latinoamericana*

Es innegable que la Iglesia, a partir de Medellín y de las inquietudes e impulsos que lo han preparado, ha sido dinamizada por fermentos nuevos, como un viento y fuego de Pentecostés, que ha revoloteado y encendido la historia del Continente.

No ha sido, por otro lado, exenta de grandes tensiones, que han tenido su epicentro en la polémica sobre la “teología de la liberación”, indicando con tal término mucho más que una de las corrientes de la teología contemporánea, que suelen ser elaboradas en los laboratorios académicos. Tal teología ha nacido como reflexión crítica de la fe sobre una realidad de cautiverio del pueblo latinoamericano y ha crecido como sustento inspirativo, en el orden pastoral y espiritual, de un camino de liberación.¹⁷ Se caracteriza por una amplia gama de posiciones,¹⁸ varias de las cuales no deben sentirse tocadas por las oportunas advertencias de la instrucción “*Libertatis nuntius*”. Mientras que ésta, después de haber debidamente distinto entre las diversas teologías de la liberación, no deja de dar la impresión o de generalizar el juicio sobre ellas o bien de considerar tales solamente las que caen

15. ICN, n 6.

16. P. Sudar, *Jesucristo salvador: religión y cultura en América latina*, en *Evangelización y liberación*, Buenos Aires, 1986, 213.

17. La literatura sobre el tema es muy vasta. Quiero solamente nombrar aquí a G. Gutiérrez, el teólogo que a partir de su libro “Teología de la liberación”, Salamanca 1972, ha llegado a ser casi un símbolo de la teología de la liberación.

18. R. Oliveros Maqueo, *op. cit.*

bajo sus críticas. La sucesiva instrucción "Libertatis conscientia" recupera totalmente dentro de una plena e íntegra visión cristiana de libertad y liberación las instancias libertadoras de la teología latinoamericana, asegurando su conexión inscindible con la tradición de la fe y salvaguardándola de las tentaciones y peligros, que podían perjudicar su mismo contenido.¹⁹

Después de esta clarificación, Juan Pablo II no tuvo reparo, al enviar un mensaje al episcopado brasileño, en afirmar que "la teología de la liberación es no sólo oportuna sino útil y necesaria".²⁰ La reciente encíclica "Sollicitudo rei socialis" retoma a niveles planetarios muchas de las instancias y de las inquietudes de la teología de la liberación y las oportunas correcciones y aperturas de perspectivas de los dos documentos arriba citados.

Una mirada, que tiende con el pasar del tiempo a volverse más serena respecto a los polémicos enfrentamientos de las distintas posiciones, se dirige con mayor benignidad hacia las intemperancias de algunas corrientes de la teología de la liberación, urgidos por la dramaticidad del contexto social y, probablemente también por eso, no suficientemente atentas a las peligrosas implicancias de ciertos connubios entre fe cristiana y praxis marxista. Es indudable que, con todo esto, la Iglesia ha madurado la comprensión de su vocación y de su misión en el mundo. Un documento como la "Sollicitudo rei socialis" probablemente no se habría dado sin la fatiga de la búsqueda de la Iglesia latinoamericana, aún en la variada composición de sus posiciones, a veces abiertamente contrastantes, ha encontrado en documentos de resonancia universal como el de Medellín y Puebla, amplísimos espacios de unidad, llegando a ser un determinante factor de cambio en la compleja realidad del continente.

Cabe preguntarse ahora en relación a la vida sacramental de la Iglesia y particularmente a la iniciación cristiana, ¿cuánto de esta vitalidad eclesial, llena de aperturas de perspectivas, de fermentos renovadores, de comprometedoras opciones a nivel social y político, ha penetrado el tejido de la fe del pueblo y de sus celebraciones? ¿Cuánto de todo esto ha logrado conectarse a nivel ético y de praxis cristiana con el anuncio del kerigma? En el proceso iniciatorio (como momento

19. Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (6/8/84) e *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* (22/3/86).

20. Mensaje de Juan Pablo II a la Conferencia episcopal de Brasil ("L'Osservatore romano", 27/4/86).

privilegiado de la vida social) y general en la realidad litúrgico-sacramental, catequística y caritativa de la Iglesia latinoamericana no será todavía gravemente carente la simbiosis entre fe y vida, liturgia y praxis, contemplación y acción, ortodoxia y ortopraxis? Las "fugas" hacia cada uno de estos polos han sido desfavorables a la integridad de la experiencia cristiana y en estos casos los nuevos hijos de la Iglesia han sido iniciados parcialmente a su misterio. ¿Todo el actual esfuerzo no tendrá que proyectarse hacia la vivencia de una Iglesia que acoge a los catecúmenos en un ámbito de plenitud de vida, donde el aspecto místico de adhesión al cuerpo de Cristo sustente un efectivo compromiso de transformación del mundo? No tendrán que ser analizados en este contexto los sacramentos de la iniciación cristiana y los demás sacramentos? Se podría preguntar, por ej., si ha sido finalmente advertida la intrínseca asociación entre Eucaristía y caridad en sentido lato, que la restauración del diaconado permanente habría tenido que evidenciar, mientras éste parece, por el contrario, cobrar interés prevalentemente litúrgico o de genérica animación comunitaria.

Son todos cuestionamientos con los cuales una renovada teología de la iniciación cristiana debe necesariamente medirse .

5. *La dimensión ecuménica*

Otra dimensión que también me parece importante tener en cuenta para completar este análisis de la realidad es la ecuménica.

Las nuevas perspectivas abiertas en el diálogo entre cristianos, finalmente no más paralizado por la polémica, han sido de enorme beneficio para el avance teológico y consecuentemente para la vida de la Iglesia. El diálogo en este nivel es una de las ópticas a través de las cuales obligatoriamente tiene que ser evaluada la calidad de la realidad eclesial.

También la Iglesia latinoamericana, naturalmente, ha puesto en marcha, a partir del Vaticano II, el diálogo ecuménico, pero sin duda lo está viviendo de una manera propia, ligada a su particular contexto histórico y eclesial. Vive una situación católica absolutamente mayoritaria y, además, particularmente en la actualidad siente en concreto, como posible partner del diálogo no tanto las Iglesias protestantes históricas, sino los nuevos movimientos religiosos generalmente cerrados y en contra del diálogo y sobre los cuales, justamente, pesa el juicio de sectarismo. Estos factores pueden explicar cómo en realidad se advierte una lentitud en el camino del diálogo, mientras el interés se dirige hacia otras urgencias.

En el 1987 ha llegado de parte de la Sagrada Congregación para la educación católica a las facultades teológicas una exhortación a tener en cuenta el aspecto ecuménico en la presentación de los temas teológicos. En todos los sectores de la teología no ha sido que beneficioso el asiduo contacto con los aportes de las teologías de las otras Iglesias y frecuentemente se han visto caer las barreras de las divisiones "ideológicas" que parecían absolutamente definitivas. Pero este contacto ha crecido fácilmente en ambientes de tradicional convivencia entre católicos y protestantes, mientras que ha siempre encontrado resistencia donde prevalecían unos u otros. La Iglesia latinoamericana vive una situación donde el diálogo no ha sido naturalmente impulsado por exigencias de convivencia y mutua relación con las otras Iglesias y por lo tanto no ha sido, a mi parecer, beneficiada aún por las riquezas de este diálogo. Particularmente en los años posteriores al Concilio comisiones mixtas, las más variadas, han producido documentos importantes en campo teológico. En cuanto a lo sacramental se ha dado una amplia gama de intervenciones, que han desembocado en el documento de Lima (1982) conocido como el BEM.²¹ Se trata de una exposición doctrinal, litúrgica, catequística, pastoral sobre bautismo, eucaristía (temas que nos interesan directamente) y ministerio. Ha sido preparada por la Comisión "Fe y Constitución" del Consejo Mundial de las Iglesias y aprobada en el encuentro de Lima para que fuera presentada a las Iglesias. Ellas tenían que verificar si se reconocían en la fe allí expuesta.

La Iglesia católica ha elaborado una respuesta a este documento, que no dejando de hacer ciertas objeciones a algunos aspectos allí planteados, ha sido altamente positiva. Queda mucho camino por hacer, pero es evidente el enriquecimiento que aportan a la teología el esfuerzo constante del diálogo y la búsqueda de la unidad. En el tema sacramental nuestra teología occidental saldría seguramente beneficiada en su contacto sobre todo con las teologías de las Iglesias de Oriente.²² En América latina no hemos todavía puesto mano a la fuente del diálogo ecuménico, como un aporte importante en el tema de la iniciación. En el diálogo y en la unidad con las otras Iglesias no sería nuestro anuncio más creíble, según las mismas palabras de Jesús a sus discípulos (Jn 13, 34-35)? Y no resultaría la misma teología y praxis de la iniciación enormemente aventajadas?

21. Consejo mundial de las Iglesias-Comisión Fe y Constitución, *BEM (Bautismo, Eucaristía, Ministerio)*; documento de Lima (julio 1982), publicado en "Criterio" nn. 1951, 1952, 1953.

22. Ver R. Hotz, *Los sacramentos en nuevas perspectivas: la riqueza sacramental de Oriente y Occidente*, Salamanca 1986.

B — *Perspectivas para una teología y praxis de la iniciación cristiana en América latina.*

Hasta aquí se intentó un análisis de la realidad pastoral latinoamericana, siempre con la atención puesta a la iniciación cristiana. El problema de fondo apareció en la debilidad de nuestra tensión iniciatoria, abandonada en buena medida a las mediaciones culturales de la fe. El secularismo y los nuevos movimientos religiosos ponen en crisis (quizás providencialmente) tales mediaciones y se plantean así los contenidos y las formas de una nueva iniciación, que sea expresión de la vitalidad eclesial que se ha venido gestando en Latinoamérica en estas últimas décadas.

La segunda parte de este artículo apunta a reflexionar sobre los posibles rumbos y caminos para el futuro de la iniciación en América latina, en vista de una revitalización del proceso iniciatorio dentro de una Iglesia que, partiendo de su experiencia de ser esencialmente comunión, se sienta proyectada a la misión a través del anuncio de una fe encarnada en la historia. Los tres ámbitos dentro de los cuales se verá, por lo tanto, un posible proyecto iniciatorio serán la Iglesia como "missio", como "communio" y como "communicatio".²³

1. *La iniciación de los adultos como signo permanente de la vitalidad de la Iglesia* (la Iglesia como "missio")

Como ya se ha visto, es imposible todavía en Latinoamérica definir la entidad y amplitud del fenómeno secularizador. En Europa los pastoralistas, interpretando los datos sociológicos, afirman ya sin sombra de duda la existencia de una sociedad post-cristiana. Ciertamente tales afirmaciones no deben ser tan apodícticas y necesitan ser equilibradas por un análisis más serio de la historia, de la cultura y de la tradición cristiana europea, cuyos efectos permanecen a veces a través del inconsciente colectivo en el tejido actual de la sociedad europea. Juan Pablo vuelve con insistencia a recordar las raíces cristianas de Europa, expresando la necesidad de encontrar en esta común matriz cristiana su sentido unificador. Pero son inefables las consecuencias de un cambio progresivo desde una sociedad estructuralmente y endémicamente cristiana a una sociedad laicizada. Esto se verifica, aunque en menor medida, pero previsiblemente en continuo y constante

23. Ver W. Kasper, *La Chiesa e la salvezza del mondo*, en "Il Regno-Documenti", 3 (1989), 99-106.

aumento, en la sociedad latinoamericana. De todos modos aún en la perspectiva más optimista de una sociedad todavía marcada por una cultura ampliamente cristiana, es evidente en Latinoamérica la situación de un "cristianismo sociológico", necesitado urgentemente de una nueva evangelización", cuyo punto de partida tendrá que ser, sin duda, un decidido e intenso anuncio del kerigma.

a. *Una Iglesia kerigmática*

La Iglesia necesita revitalizarse continuamente en su dimensión kerigmática, como algo esencial a su misma existencia.²⁴ Una Iglesia que silencia el kerigma se ahoga en la insignificancia y no encuentra razones de credibilidad ni para sí misma. La Iglesia, ícono de la Trinidad, "recogida en la unidad del padre, del Hijo y del Espíritu Santo" (LG 4), que en la Trinidad tiene su origen y su destino, tiene en ella también su forma, una forma trinitaria. Es esencialmente comunión, pero no una comunión concebida hacia adentro, como una realidad que delimita alrededor de sí misma los confines de la pertenencia, sino toda proyectada hacia afuera, hacia todo lo que existe (sacramento de unidad). La Iglesia, en su experiencia trinitaria, se proyecta hacia la misión, anunciando con la muerte de Cristo la "entrega" que el Hijo hace de sí mismo (Gal. 2,20), la "entrega" por parte del Padre (Rom 8,32), la "entrega del Espíritu" (Jn 19,30) (según la acentuación de Occidente, que contempla la cruz como historia trinitaria) y anunciando con la Resurrección la iniciativa del Padre (Hch 2,24), que resucita al Hijo, efundiendo sobre él el Espíritu (Rom 1,4) según la acentuación de Oriente, que contempla al Resucitado como historia trinitaria".²⁵

La comunión vivida como proyección hacia la "plenitud" es esencialmente "misión", como necesidad de anuncio, de comunicación. Se trata, por lo tanto, de una dimensión que constituye la misma existencia eclesial. Anunciar a Cristo, muerto y resucitado, es anunciar a Dios como amor trinitario. Este es el kerigma que brota del corazón de la Iglesia.

Pero la necesidad del anuncio del kerigma, como intrínseco a la misión de la Iglesia (fundamento eclesiológico) se apoya también, hoy más que nunca, sobre razones antropológicas (fundamento antro-

24. Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 14.

25. Cf. B. Forte, *La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclasiologia*, Brescia 1984; P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Roma 1984.

pológico). El hombre actual, felizmente, considera como un valor irrenunciable que su vida se caracterice como un camino, focalizado alrededor de su oportunidad de optar. Hoy toda la ética cristiana se orienta a estructurarse orgánicamente a partir de la "opción fundamental" del hombre creyente, como respuesta a la propuesta que Dios le hace en su Hijo Jesucristo. Esta posibilidad de opción ocupa una centralidad absoluta en cada hombre, más allá del entorno y de las mediaciones, que pueden facilitar su respuesta. Toda opción se juega, por lo tanto, en último término, en su originalidad más profunda, en el acto con el cual la persona decide de sí misma. Por eso, solamente un "llamado", un "anuncio" a nivel de libertad, puede comprometer el hombre a jugar su respuesta. El hombre de hoy exige que el kerigma sea constantemente anunciado y propuesto y resuene al oído de su libertad de optar.

El fundamento eclesiológico y antropológico del anuncio del kerigma abre a una extensa problemática concreta directamente relacionada con el tema de la iniciación cristiana.

b. *Problemáticas concretas*

La primera problemática es la que se refiere al *bautismo de los niños*. Son ellos sujetos capaces de opción delante del anuncio del kerigma? Y más aún, ¿es conveniente celebrar el bautismo para ellos, con el riesgo que esto signifique prácticamente un hecho acabado para la iniciación, sin que permanezca la exigencia de dar una respuesta más madura en la edad adulta a la propuesta cristiana?

La praxis de otras Iglesias y las dudas sobre la oportunidad y legitimidad del bautismo de los niños, que con frecuencia vuelven a plantearse también en seno a la Iglesia católica, han obligado a la jerarquía a reafirmar tal praxis y ha impulsado a algunos teólogos pastoralistas a tratar nuevamente el tema.²⁶

El problema no puede ser liquidado fácilmente con el simple recurso a las razones tradicionales. Cada época necesita redescubrirlas y asumirlas para que sean leíbles para cada hombre y también para cada creyente. Pueden intervenir matizaciones nuevas que abren a perspectivas diferentes y más posibilistas, que no sea la simple afir-

26. Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, *Instrucción sobre el bautismo de los niños* (20/10/80). D. Grasso, *¿Hay que seguir bautizando a los niños?*, Salamanca 1973.

mación de la necesidad del bautismo de los niños. De hecho es innegable que también la praxis de la Iglesia católica ha tenido cambios, aunque en forma limitada. El "quam primum" es interceptado con menor rigor; la conveniencia de la presencia de la madre en la celebración, según el nuevo ritual, aconseja postergarla en un tiempo más conveniente.²⁷ Por otro lado, según las "praenotanda", en el caso de una impreparación de los padres del niño para profesar la fe y para recibir la misión de educarlo en la fe, corresponde al párroco establecer el tiempo en que ha de ser bautizado.²⁸

Tal norma introduce un elemento absolutamente nuevo con respecto a la antigua praxis; asume importancia en el bautismo de los niños el estado espiritual de los padres y todo deja suponer que no podría darse el bautismo, permaneciendo la impreparación de los padres o que quizás habría que recurrir a otros responsables.²⁹ De todas maneras la necesidad de bautizar a los niños no se apoya simplemente sobre una interpretación unilateral del "ex opere operato", por el contrario se conjuga con otros factores, que hacen mirar a la respuesta del sujeto que se bautiza. Tal respuesta tiene que ser dada en la globalidad de la vida de una persona, mientras que la celebración ritual del bautismo no está ligada inscindiblemente al momento inicial. Pueden darse motivos pastorales que aconsejen celebrar ritualmente el bautismo en tiempos sucesivos, como se ha visto. A tal propósito es oportuno también recordar la institución que ha marcado la vida de las comunidades cristianas primitivas, es decir el "catecumenado".³⁰ En ella el rito bautismal en su esencia y centralidad está al final de un largo tiempo de preparación, que es parte de la iniciación misma. Todas estas observaciones no llevan a la solución simplista y para nada fiel al dinamismo evangélico de la misión, que propone dejar para la edad adulta la propuesta de la fe, sino ayudan a recobrar el verdadero núcleo de la iniciación cristiana, que es el acto de fe como respuesta al anuncio del kerigma, celebrado ritualmente en el bautismo. Este es el problema central de la iniciación, que abarca todas las edades; es central para la Iglesia católica y para las otras Iglesias que mantienen la antiquísima praxis de bautizar a los niños y es igualmente central para las Iglesias que bautizan solamente los adultos. Para ellas también la necesidad del anuncio y de educación en la fe

27. Ver Ritual del bautismo de los niños; *Instrucción sobre el bautismo de niños*, n. 29.

28. Fraenotanda, n. 8.

29. *Instrucción sobre el bautismo de los niños*, n. 30.

30. Ver Ritual de la iniciación cristiana de los adultos; M. Dujarier, *Iniciación cristiana de los adultos*, Bilbao 1986.

no puede admitir ningún vacío en el camino iniciatorio. Otro problema es la ubicación del momento ritual de la celebración bautismal.³¹

Aquí está el verdadero desafío de toda iniciación, la "educación cristiana", es decir cómo sembrar, hacer crecer y madurar la fe en el hombre de hoy. Y la educación se da en cada una de las edades de la vida, pero es evidente que tiene su eje en la respuesta adulta del hombre libre, independientemente del momento celebrativo del rito bautismal. Si la inmensa mayoría de los niños bautizados no madura su fe en una respuesta adulta al kerigma, el bautismo permanece un simple hecho ritual. Esta centralidad de la respuesta de fe del adulto es el problema, a mi parecer, más serio, que tienen la Iglesia católica y las otras Iglesias históricas en América latina, cuya pertenencia eclesial es casi universalmente mediada por razones culturales y tradicionales. El esfuerzo evangelizador y toda la pastoral deben ser totalmente reorientados al adulto en forma directa, a través del anuncio del kerigma, incluso la misma praxis del bautismo de los niños.

Relacionado con cuanto hasta aquí dicho y que merece sin embargo una atención aparte es *la propuesta contenida en el cap. IV del OICA (Ordo initiationis christianae adultorum)* sobre la preparación a la confirmación y a la eucaristía de los adultos, bautizados de niños, que no han recibido la catequesis. Un pastoralista latinoamericano dedica a este tema un entero libro, ya citado aquí.³² Se trata, dice el OICA (n. 295) de adultos, que bautizados de niños, no han recibido sucesivamente ninguna catequesis, y por eso no han sido admitidos a la confirmación y a la eucaristía. Se agrega que las indicaciones pastorales de este capítulo pueden ser adaptadas a "casos similares", especialmente para un adulto que ha sido bautizado en peligro o en la inminencia de la muerte.

Me parece que pueden ser considerados "casos similares" para América latina también aquella multitud de cristianos, que aún habiendo sido admitidos a la eucaristía (primera comunión) no ha de

31. A tal propósito me parece interesante y sugerente la posición del BEM, que, como yendo más allá de la diferencia de las distintas praxis eclesiales, en cuanto al momento de la celebración del bautismo concentra el interés sobre la educación en la fe como hecho absolutamente central y determinante de la iniciación cristiana. "Las dos formas del bautismo exigen una actitud responsable idéntica respecto a la educación cristiana (BEM, Bautismo, n. 12, Comentario). Y agrega: "Un descubrimiento del carácter permanente de la formación cristiana puede facilitar la aceptación mutua de diferentes prácticas de iniciación" (BEM, Bautismo, n. 12, Comentario).

32. J. A. Vela, *Reiniciación cristiana, respuesta a un bautismo "sociológico"*, tesis doctoral, Roma 1984.

hecho recibido una catequesis verdadera y propia. Se trataría, por lo tanto, de la propuesta de un "catecumenado post-bautismal". Como es evidente en tal expresión el acento está puesto sobre el "catecumenado", como "conditio sine que non" para la existencia de una vida cristiana verdadera. Que tal período iniciatorio acontezca después de la celebración ritual del bautismo responde a inquietudes pastorales típicamente latinoamericanas. La celebración ritual no puede ser impunemente postergada para los padres que piden el bautismo de sus criaturas por el significado que asume aquel momento celebrativo en relación con la fe, transmitida por los canales de la tradición y de la religiosidad popular.

En tal camino reiniciatorio post-bautismal, como tuve modo de apuntar al libro de Velas, las dimensiones de la religiosidad popular y de la cultura no pueden ser consideradas simplemente como elementos integrativos de tal proceso, sino que tienen que incidir sobre los contenidos y las formas del "neocatecumenado", que no partiría nunca de una "tabula rasa", sino de una real vivencia de la fe, por lo menos en América latina.

De todos modos, la propuesta del cap. IV del OICA, tendría que ser recogida para América latina como un llamado al anuncio del kerygma, que ponga en marcha un proceso reiniciatorio dirigido a los adultos, que tenga en cuenta su particular situación cultural.

Que sea insuficiente la religiosidad popular y que el trabajo pastoral tenga que apuntar totalmente a promover una "opción fundamental" del adulto lo demuestra *el fenómeno de las así dichas "sectas" o "nuevos movimientos religiosos"*. Como ya se observó en la primera parte, el análisis hecho por el Secretariado para la unidad de los cristianos es muy articulado y para nada favorable a una explicación simplista y a sentido único del fenómeno, como la de una maniobra política del Norte con miras a romper la unidad católica de Latinoamérica, aunque ésta también está tenida en cuenta y tiene un fuerte peso.

En la cotidiana experiencia pastoral se encuentran testimonios insospechados de reales opciones por Jesucristo de muchas personas y particularmente de hombres, marcados por un profundo cambio de vida. Es notable cómo la evangelización dirigida totalmente al adulto logra llegar al corazón y a la vida. La misma experiencia hace tocar con mano también los límites de tales opciones, entre ellas la de ser respaldadas muy a menudo por una contraposición con la fe católica y por lo tanto en contraste con la ley del amor evangélico. Pero, también en este sentido, parecen darse pequeños avances "ecuménicos", a

los cuales, por la verdad, nosotros también nos encontramos muy resistentes e impreparados. Un contacto fluido y respetuoso ciertamente aflojaría la intensidad de la oposición y rendiría menos obstinadamente seguros los integrantes de estos movimientos y me atrevería pensar también en una recuperación de ellos a la "unidad católica" en sentido realmente ecuménico.

Lo acertado de lo mejor de tal evangelización, dejando de lado los fenómenos más llamativos de explotación comercial, como también se da en nuestros medios, y también los grupos realmente cerrados a todo tipo de diálogo, es el de un anuncio del kerigma a los adultos, también varones, hecho en un ambiente católico todavía muy descuidado en este punto y con una prevalencia de compromiso femenino en las comunidades. Esto plantea un real desafío para nuestra evangelización, en la cual los contenidos tradicionales de nuestra religiosidad popular (devoción a la Virgen, bautismo, comunión, etc.) tendrían que ser constantemente recuperados en propuestas nuevas al creyente adulto. Hay un arraigo tan fuerte en tales valores, que, repito, me atrevo en pensar que podrían ser recuperados también para los integrantes de estos movimientos y quizás anunciados con fuerza por los miembros de nuestras comunidades, finalmente fortalecidos y liberados a través de serias experiencias de identificación y corresponsabilidad en la evangelización. Sería un interesante ecumenismo nacido en las bases, en este todavía inexplorado terreno de las relaciones ecuménicas con las así dichas "sectas". Ellas nos traerían ciertamente la primitiva "parresía" del anuncio que puede llegar al corazón del adulto.

En este mismo sentido merece una palabra también el fenómeno de los *movimientos eclesiales*. Se han creado muchas polémicas y enfrentamientos, que aún permanecen, alrededor de ellos, particularmente en Europa del Sur, donde han nacido siempre con mucha vitalidad. En Italia, por ej., parecen representar como dos almas distintas de la Iglesia, lamentablemente encontradas entre sí.³³ También América latina vive el reflejo de tal problemática, siendo que aquí también los movimientos se han expandido y cuentan con muchas comunidades. A tal problemática se le agregan matices propios, relacionados particularmente al hecho de la dificultad de inculturación.³⁴

Con respecto a los movimientos se da un hecho de mucha relevancia en el momento actual de la vida de la Iglesia: el Papa da un

33. II Convegno ecclesiale nazionale (Loreto, 9) 13/4/85.

34. J. Comblin, *I movimenti e la pastorale latinoamericana*, en *América Latina. Noticia*, 38 (1985), 17-50.

abierto y quizás preferencial apoyo a la vitalidad de los movimientos, demostrado en diversas ocasiones.

En lo que a nuestro tema se refiere es innegable la importancia que los movimientos han tenido y tienen en la evangelización del adulto y también del varón. Su peculiaridad evangelizadora es acentualmente kerigmática, aún con modalidades distintas de uno a otro movimiento. Tal dato tiene que ser suficiente para que en la pastoral le sea dado un espacio, de manera que la dimensión movientista-carismática vitalice la estructura eclesial. El gran desafío es la integración en el conjunto de la pastoral, con miras a la comunión, donde el aporte de lo particular se vuelve riqueza de toda la comunidad. Es el camino difícil de la unidad, que hay que recorrer, con todos los riesgos que implica la variedad y multiplicidad de las iniciativas del Espíritu (Ver 1 Cor 12-14). Una unidad basada sobre un achatamiento de los carismas sería un atentado al Espíritu. En el caso de los movimientos, de naturaleza típicamente carismática y con fuerte acento kerigmático, las comunidades cristianas los necesitan para que cumplan con una tarea misionera de anuncio y conversión.

c. Los sacramentos de la iniciación

Al terminar estas reflexiones es oportuno formular algunas observaciones, con una referencia más directa y puntual a los sacramentos de la iniciación, bautismo, confirmación, eucaristía.

Los tres sacramentos son parte de una única gran realidad sacramental, que es la iniciación cristiana. En ella se realiza el misterio del amor de Dios que en Cristo quiere salvar a cada hombre, que opte por El en forma consciente y libre. La conciencia y la libertad, como actitudes básicas de la opción, se dan en el adulto como sujeto último de la iniciación, pero ninguna edad está ajena al proceso iniciatorio.

En la estructuración del gran sacramento de la iniciación, las motivaciones de orden pastoral, atentas a la necesidad de una opción del adulto como meta fundamental de toda iniciación, han prevalecido sobre las razones litúrgicas y teológicas. Así, por ej., los tres sacramentos que formaban un único bloque en la iniciación del adulto, se han escalonados en momentos claves de la vida del niño, que bautizado al nacer cumplía con una especie de camino catecumenal (a bautismo ya celebrado), marcado por la celebración de los tres sacramentos. Igualmente necesidades de orden pastoral han invertido en muchos casos

el orden de la confirmación y de la eucaristía, considerada en el orden teológico como la plenitud de la iniciación.

Este ordenamiento de distintos momentos celebrativos del gran sacramento de la iniciación, por lo menos en la Iglesia de Occidente, atestigua una constante preocupación catecumenal, que apuntaba fundamentalmente a una respuesta madura del niño, que tenía que ser sujeto con "uso de razón" y que como tal debía llevar a cumplimiento su iniciación cristiana (la eucaristía).

La misma preocupación ha llevado a proponer ampliamente una praxis de la confirmación, celebrada para el adolescente y el adulto, aceptando sin problemas la postergación para después de la eucaristía. Tal praxis es una iniciativa más hacia una iniciación dirigida al adulto y en esto es sin duda de aprobarse. Pero no deja de presentar muchas dudas el hecho que se hayan elaborados muchos argumentos a favor de una celebración de la confirmación, como sacramento de la madurez cristiana, mientras no se usan los mismos argumentos para el sacramento cumbre de la iniciación, que es la eucaristía. Convencería mucho más un discurso sobre la iniciación totalmente orientada al adulto en cada uno de sus sacramentos, que tienen ciertamente una especificidad propia, pero no absolutamente condicionada a la edad del sujeto que los recibe, como si el bautismo fuera del recién nacido, la eucaristía del niño y la confirmación del adolescente. Los tres sacramentos son para el hombre en la plenitud de su capacidad plena de opción fundamental, aún si en la praxis pastoral pueden legítimamente ser celebrados para los infantes, niños y adolescentes.

Concretamente la orientación de la iniciación cristiana hacia el adulto necesita ser considerada en toda su globalidad. En primer lugar, cada cristiano bautizado, confirmado y admitido a la participación eucarística, no importa en qué momento de su vida haya celebrado tales sacramentos, tiene que llegar en su comunidad a una experiencia adulta de su inserción en la vida sacramental. Solamente cuando esta experiencia adulta será lograda, se podrá decir que se ha completado la iniciación cristiana. En segundo lugar, en nuestra realidad latinoamericana, fuertemente marcada por un cristianismo de tradición, toda celebración tiene que ser orientada a la evangelización, no solamente para los sujetos directos de las celebraciones sacramentales, sino para todos aquellos que participan de tales celebraciones con las cuales se sienten sólo epidérmicamente identificados. Particularmente la evangelización en la celebración de los sacramentos será dirigida a las familias, en cuyo ámbito nacen las decisiones iniciales hacia los sacramentos de iniciación, pero donde también se apagan los procesos de

crecimiento hacia "opciones adultas", porque en ellas mismas no se han dado y no se dan tales opciones.

En conclusión, el desafío de la iniciación en Latinoamérica será la evangelización del adulto, que recoja todos los valores de la tradición cristiana y los reviva en opciones conscientes, libres y maduras. A esto tiene que apuntar también toda nuestra actual praxis pastoral.

2. *La iniciación de los adultos al "sentido de pertenencia" en una Iglesia comunión* (la Iglesia como "communio").

a. *El sentido de pertenencia.*

Ser iniciado implica además de una adhesión consciente y libre al Reino, la experiencia de pertenencia concreta a la comunidad eclesial.³⁵ Ya hemos visto en el análisis de la realidad latinoamericana cómo los nuevos movimientos religiosos logran sus resultados de integración de nuevos miembros a sus comunidades, aprovechando un sentido de pertenencia católica muy débil. Agregando algún elemento más de análisis, se puede observar cómo la identificación con la Iglesia católica sea experimentada dentro de un marco general homogéneo de catolicismo y sea mediada por los acontecimientos sacramentales, celebrados como valores de tradición. Más allá de las celebraciones sacramentales, vividas en general en forma puntual, no existe en muchos casos una continuidad de vivencia eclesial, que sea significativa desde el punto de vista de la "pertenencia". La pertenencia no se concreta en una praxis de relaciones, compromisos y responsabilidades, donde cada uno pierde su anonimato y se siente alguien y por eso integrado en una experiencia vital.

Es llamativa, por otro lado, la tendencia del hombre de hoy a no dejarse encasillar por estructuras que reglamenten su pertenencia. Se escapa a las ataduras que sistematicen su adhesión con horarios, obligaciones periódicas, etc., a menos que todo esto no surja, como una exigencia espontánea, desde una realidad experimental que logre darle un significado totalizante e íntimamente gratificante.

Pareciera ser realmente esto el gran desafío de la iniciación, es decir, promover una pertenencia vital, que parta de una experiencia profunda de comunión, que sustente y dé sentido a las estructuras comunitarias, que lleguen a ser así el ámbito de la comunión.

35. Ver Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 23.

b. *La Iglesia es comunión*

Para responder a este desafío la Iglesia hoy cuenta con una reflexión sobre sí misma, que le hizo tomar conciencia absolutamente clara de ser ante todo una realidad de comunión.

Sin duda, desde el punto de vista eclesiástico, lo que ha caracterizado más intensamente el cambio de perspectivas en la imagen de Iglesia a partir del Vaticano II, ha sido el paso de una eclesiología jurídica a una eclesiología de comunión.³⁶ Un libro que en los años sesenta tuvo grande resonancia y que apuntaba al sentido focal de la visión eclesiológica conciliar fue el de J. Hamer, "La Iglesia es una comunión".³⁷

El Sínodo celebrado a los veinte años del Concilio vuelve a subrayar la comunión como fundamental elemento dinamizador e inspirador del misterio de la Iglesia.³⁸ Una Iglesia comunión que, como ya se decía, nace desde el corazón de la Trinidad y vive como su permanente reflejo y sacramento.

Una comunión proyectada hacia afuera para la misión, pero una misión de comunión. A partir del misterio de la comunión trinitaria se pone en marcha un dinamismo misionero de reconducción de todo lo creado a la unidad. El primer anuncio impactante de Jesucristo al adulto, en el camino iniciatorio, tiene que verificarse inmediatamente en una experiencia de comunión eclesial, a su vez fuente permanente de proyección misionera hacia una extensión sin límites de la comunión. El paradigma de este dinamismo permanece en la comunidad de los primeros cristianos (ver Hechos de apóstoles). Hoy en día el ideal de una Iglesia-comunión ha vuelto a resplandecer más que nunca, después de graves oscurecimientos a lo largo de su historia. Pero, ¿cuál es la problemática que hoy, a pesar de esta luz encendida, tenemos que enfrentar? ¿Cuáles son las perspectivas que en lo pastoral entrevemos abiertas para el futuro de la Iglesia, en particular la latinoamericana? Es importante responder a tales preguntas, porque con tales problemáticas y con tales perspectivas está directamente relacionada la iniciación cristiana.

36. Cf. S. Dianich, *La Chiesa mistero di comunione*, Genova 1987; A. Acerbi, *Due ecclesologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium*, Bologna 1985.

37. J. Hamer, *La Iglesia en una comunión*, Barcelona 1965.

38. Sínodo de los obispos (1985), *Mensaje al pueblo de Dios (L'Osservatore romano 15/12/85)*.

c. *Perspectivas de la comunión*

Ante todo es importante observar cómo no basta una renovada eclesiología de comunión para que la Iglesia sea "comunión". Es necesario que la Iglesia "real" acoja el soplo del Espíritu, para que le toque, suavice y aliente el corazón. Será esencialmente un acontecimiento de "interioridad eclesial", algo que se mueve dentro, en las entrañas, de la comunidad cristiana, algo vivido y experimentado como no proveniente de un nuevo proyecto humano, sino como un don de la gratuidad de Dios.³⁹ Esto no tiene que darse nunca como simplemente descontado, sino debe buscarse constantemente a través del místico proceso de la purificación individual y comunitaria, que es proceso de apertura, de transparencia, para dejar lugar a Dios. Solamente en este ambiente de comunión se armonizan entre sí la reflexión teológica, la exigencia de cambios de estructuras eclesiales, la programación pastoral. Todo esto (una eclesiología renovada, nuevas estructuras eclesiales, nuevos proyectos pastorales) deberá ser un signo de la respuesta al amor de comunión de Dios, que se encarna en la historia de la comunidad cristiana. Será también una verificación de este amor en lo concreto.

Para ver el alcance de la "recepción" de una eclesiología de comunión hay que confrontarse con este conjunto de realidades que son el cambio de mentalidad en la Iglesia "real", el cambio de estructuras, el cambio de proyectos pastorales, pero sobre todo el cambio de la realidad que sustenta todo esto, es decir, el concreto amor de los cristianos, que se expande de corazón a corazón en el desafío de la vida y en la historia de los hombres.

Partiendo continuamente de esta experiencia "original" de "amor que se difunde", tendrían que nacer, tomar cuerpo y crecer estructuras nuevas de pastorales que apuntan esencialmente a una nueva imagen de Iglesia. En América latina han sido hasta ahora múltiples y variadas tales iniciativas con distintos matices. La que ha cobrado más resonancia ha sido la de las comunidades eclesiales de base, pero muchas otras experiencias sin reconocerse necesariamente en el trasfondo ideológico y en el proyecto específico de este movimiento pastoral, han apuntado a dar una respuesta a la inquietante situación de una Iglesia, todavía no estructurada como una realidad de comunión. Para lograr tal realidad de comunión hay que recomponer el tejido eclesial en sus núcleos neurálgicos, que son necesariamente ligados a la vida concreta y al territorio, por donde camina cotidianamente

39. Ver L. Sartori, *Teologia ecumenica. Saggi*, Padova 1987, 35-39.

el pueblo de Dios y donde el pueblo vive sus luchas para la sobrevivencia.

En tales experiencias se intenta pasar de una Iglesia centralizada en los lugares de culto, a una Iglesia como levadura en la masa, dinamizadora de la realidad humana. Realmente se vislumbra una Iglesia completamente nueva, que pasa a ser de "masa" a "pueblo de Dios",⁴⁰ un pueblo conscientizado y responsabilizado en su identidad, vocación y misión. En las pequeñas comunidades el sentido de pertenencia eclesial será vivido en la diaria vivencia de la fraternidad, de la confrontación comunitaria con la palabra de Dios y en el compromiso con la realidad social y política. Dejará de ser una pertenencia sociológica, pasando a ser una pertenencia vivencial. Tal estructuración, a partir de sus bases, se propagará a toda la compleja realidad eclesial. La parroquia será "comunidad de comunidades". La diócesis como "Iglesia particular y local" perderá siempre más su aspecto prevalentemente jurídico y burocrático y acentuará sus dimensiones carismática y de comunión. Y esto tendrá un reflejo seguramente en la estructuración de la Iglesia universal. Será una reforma desde abajo.

En tal perspectiva de estructuras de comunión la jerarquía será reubicada en su función de sacramento de Cristo cabeza, como totalmente orientada y relativa al cuerpo de Cristo, al cual los mismos ministros pertenecen. Ellos serán los animadores de la sacerdotialidad, profecía y realeza del pueblo de Dios, que todo, en su conjunto, asumirá la responsabilidad de la evangelización.

¿Y cuáles deberán ser las consecuencias en orden a la iniciación cristiana?

d. *La iniciación en el contexto de una Iglesia comunión*

El Vaticano II ha tenido un gran efecto sobre la teología de la iniciación cristiana. Sea la teología bautismal como la de la confirmación, anteriormente elaboradas con una acentuación de los aspectos apologéticos e individuales, fueron renovadas con una acentuación de los aspectos eclesiológicos. El dato teológico de mayor interés que se desprende del Concilio y que todavía necesita un mayor desarrollo de reflexión, es el de la eficacia que el bautismo ejercita sobre toda la Iglesia, como cuerpo, como totalidad. Lo que se dice de la eucaristía

40. J. B. Cappellaro, *De masa a pueblo de Dios. Proyecto pastoral*, Madrid 1982.

en sentido pleno, es decir que "la eucaristía hace la Iglesia"⁴¹ se puede decir del bautismo de forma inicial: "el bautismo hace, constituye la Iglesia". Es el sacramento que fundamenta la unidad de la Iglesia y además su santidad, la de un pueblo todo sacerdotal.⁴² Los sacramentos de la iniciación, por lo tanto, están totalmente relacionados a la Iglesia: la constituyen, la hacen crecer y al mismo tiempo son hechos por ella. "La Iglesia hace la eucaristía"⁴³ y así es del bautismo.

Cada uno de los bautizados, por el carácter, es agregado a la Iglesia y es sacerdote de un pueblo totalmente sacerdotal. Decir iniciación cristiana es decir iniciación a la pertenencia eclesial, a ser una Iglesia comunión..

Toda esta realidad teológica tiene que transformarse en praxis catequética, litúrgica y pastoral. Esto implica, en primer lugar, que la iniciación cristiana debe darse en una Iglesia, donde sus miembros viven la conciencia de la pertenencia y donde el sentirse Iglesia se traduzca en una auténtica experiencia de comunión. El catecumenado es ante todo un camino experiencial de vida comunitaria, en cuyo ámbito el iniciando capta qué significa ser admitido a la vida del cuerpo de Cristo. Esta vale también para los bautismos de los niños. Los padres, primeros responsables del catecumenado (catecumenado post-bautismal) del hijo a partir de sus primeros meses de vida hasta la edad de su opción personal, deben transmitirle fundamentalmente una vivencia de comunión eclesial.

Implica, también, que la misma celebración de la iniciación está marcada por la experiencia de la comunión. En ella se celebra la Iglesia que continuamente es edificada, agregándole nuevas piedras vivas. Todo esto tiene que tener una expresión litúrgico-sacramental con una celebración de toda la comunidad cristiana. El directorio para los sacramentos orienta las celebraciones sacramentales hacia el ámbito eucarístico, siendo la eucaristía el núcleo focal de la vida eclesial. Pero de hecho dentro de la actual estructuración de la Iglesia, aparece imposible una tal concentración eucarística. Las comunidades son amplias y enormemente centralizadas. Solamente la perspectiva de las pequeñas comunidades abre a la posibilidad de celebraciones en ámbitos comunitarios, donde las relaciones personales sean posibles y por lo tanto sea posible también una real vida de comunión. Allí el bautizado adulto o su familia en el caso del bautismo de los niños podrían vivir una concreta experiencia de pertenencia eclesial.

41. Ver H. De Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1965, 185-196.

42. Los laicos son con el bautismo "in Populum Dei constituti" (LG, n. 31).

43. Ver H. De Lubac, *op. cit.*, 176-185.

En las pequeñas comunidades sería entonces posible también la continuidad de la vida de fe, que incluye como elemento esencial la vida comunitaria. Para los adultos tiene que darse la "mistagogia", como profundización y asimilación del misterio ya celebrados; para los niños las familias aseguran el crecimiento en la fe a través de su misma fe vivida en la comunidad.

En síntesis, solamente una Iglesia, que recupere en su vivencia más profunda la conciencia de ser esencialmente comunión y transforme en estructuras y praxis eclesiales tal realidad de comunión, puede hacer posible una iniciación, que, en su preparación, desarrollo y crecimiento sea fundamentalmente experiencia de pertenencia al cuerpo de Cristo.

3. *La iniciación cristiana en América latina es la promoción de una adhesión a Cristo y a la Iglesia, que signifique un compromiso hacia el mundo, es decir una fe encarnada en la historia (la Iglesia como "communicatio").*

A — *La opción preferencial por los pobres.*

Haciendo referencia a lo ya dicho en el análisis de la realidad con respecto a los fermentos renovadores de la Iglesia en el ámbito social y político y a las inquietudes consecuentes en orden a la iniciación cristiana, podríamos sintetizar el problema fundamental de América latina, como de una "situación de escándalo" por un continente evangelizado y al mismo tiempo marcado por la injusticia. Es verdad que, sobre todo hoy, la injusticia tiene causas planetarias, que van más allá de los confines de un mismo continente, pero no es menos cierto que aquí, entre nosotros, está respaldada por sectores de la sociedad, que se reconocen en la identidad cristiano-católica y además, muy a menudo, hacen de ella su bandera. De hecho la injusticia en Latinoamérica se da en un contexto cultural católico y esto constituye una situación de escándalo. En muchos cristianos superficialmente iniciados (iniciación como un barniz) la fe, bajo la influencia de la prédica iluminista-liberal, ha quedado reducida al ámbito privado, como reguladora de problemas éticos de tipo individual e intimista. Según tal concepción toda injerencia de la fe en lo político y en lo social es una extralimitación indebida y peligrosa. En contra de ello se hicieron fuertes las voces de los "profetas" latinoamericanos, que han logrado hacer resonar sus denuncias en los documentos del episcopado latinoamericano a nivel continental (Medellín y Puebla) y también a nivel nacional (documentos de los distintos episcopados). Hay ma-

tices y acentos diversos en las Iglesias, pero convergen siempre más los esfuerzos de la Iglesia latinoamericana hacia un anuncio de Jesucristo, que signifique un compromiso de transformación de la sociedad, para desarraigar la injusticia. Puebla ha polarizado tales esfuerzos y ha lanzado toda la Iglesia hacia una "opción preferencial por los pobres".⁴⁴

Toda esta reflexión ha sido recogida y ampliada a nivel universal por la encíclica social "Sollicitudo rei socialis", que es un documento sin precedentes bajo ciertos aspectos. Se da en ella una lectura teológica de la realidad y la "opción preferencial por los pobres" llega a ser una perspectiva a nivel planetario. La evangelización está definitivamente relacionada con el desarrollo integral del hombre. El desarrollo entra dentro del proyecto ético del hombre: es una parte fundamental de la evangelización. Optar por los pobres no es un "plus" de piedad, sino es intrínseco a la fe.⁴⁵

B — "Partir de los pobres", como proyecto pastoral

En estos años se ha trabajado mucho a nivel pastoral, para que el acento en la "opción preferencial por los pobres" de principio teórico se volviera principio operativo. Se entendió que no se trata tanto de orientar una parte de la humanidad, no pobre, hacia otra parte, pobre, sino que los pobres, marcados por una pobreza causada por la injusticia, tienen en sí una fuerza renovadora de la sociedad, por lo cual hay que partir absolutamente de ellos para abrirse a una perspectiva de cambio. Más de una conferencia episcopal ha asumido dentro de su programa pastoral el principio operativo del "a partir de los pobres, de los últimos", como principio inspirador de toda proyección evangelizadora.⁴⁶ En este sentido los pobres pasan a ser de objetos a sujetos y protagonistas de la pastoral de la Iglesia. Esto implica también un cambio muy grande a nivel también organizativo y de estructuras.

Partir siempre de los más pobres, de aquellos que no saben, de aquellos que no pueden, significa que la pastoral tiene que ser progra-

44. Puebla, nn. 1134-1165.

45. Juan Pablo II, *Carta encíclica "Sollicitudo rei socialis"*, (30/12/87).

46. CEI (Conferenza episcopale italiana), *La Chiesa italiana e le prospettive del Paese* (20/10/81), nn. 3-11. Ver también: el documento de aplicación de Puebla del episcopado de Ecuador (citado en F. Marton, *Comunione e comunità a partire dei poveri*, Bologna 1984, 41-64) y los numerosos documentos de la Iglesia brasileña.

mada ciertamente convocando continuamente a todos, pero dentro de un marco evangélico preciso, que es que "la buena noticia ha sido anunciada a los pobres" (Lc 4,18). La catequesis, la liturgia, la caridad están iluminadas por esta opción pastoral.⁴⁷ Es evidente que dentro de tal opción nadie queda excluido ni como protagonista, ni como destinatario de la evangelización, solamente se definen las radicales exigencias evangélicas a las cuales hay que someterse para que la auténtica evangelización sea realmente posible.

c. *Iniciación y opción por los pobres*

En cuanto a la relación de tal "opción por los pobres" con los sacramentos y en particular con los de la iniciación, es importante tener en claro la interdependencia inscindible entre liturgia y vida cristiana. La vida cristiana no puede caracterizarse sino por una opción de amor hacia los pobres. Todo esto no tiene que ser ajeno a lo celebrativo, aún si éste tiene criterios y formas propios, que deben ser respetados y no pueden ser mezclados con los otros. Es legítima también la variedad de las acentuaciones en las distintas liturgias. Hay comunidades que subrayan más en sus celebraciones el aspecto contemplativo y otras el aspecto de compromiso. Lo que sí hay que exigir es que en ellas se encuentre reflejada la globalidad de la experiencia cristiana, aún con matizaciones y acentuaciones diferentes.⁴⁸

Con la restauración del diaconado permanente en el Vaticano II el Espíritu ha dado a la Iglesia una gran oportunidad para que se dé una nueva simbiosis entre liturgia y vida, contemplación y acción. A pesar que en el mismo Concilio la idea del diaconado ha permanecido atada a un concepto de sustitución de las funciones del presbítero, a causa de la preocupación por la escasez del clero, sin embargo sucesivamente, sobre todo con la constitución apostólica "Ad pascendum" se han venido definiendo más claramente los lineamientos de un diaconado más acorde con la tradición diaconal de los primeros siglos y con las exigencias de la Iglesia y del mundo actual.⁴⁹

También Puebla contribuye a consolidar una definición del diacono, como "signo sacramental de Cristo Siervo" y acota que el ca-

47. F. Marton, *op. cit.*, 65-141.

48. Ver L. Maldonado, *La liturgia de la Iglesia entre el hoy y el mañana*, en AA, *Hacia el Vaticano III*, Madrid 1978, 233-250.

49. Cf. L. Bertelli, *Il diaconato permanente nel Concilio Vaticano II* (Vicenza 1974. ID. *Diaconato permanente: evaluación de un encuentro y algunas reflexiones teológicas*, en "Teología", 33 (1979), 55-62.

risma del diácono "tiene una gran eficacia para la realización de una Iglesia servidora y pobre que ejerce su función misionera en orden a los primeros siglos, cuando el diácono en la celebración eucarística aquel que hace entrar en el ámbito litúrgico las instancias de liberación; hacen que las celebraciones sean vividas en una plenitud de compromiso hacia el hombre, tomando como modelo la comunidad de los primeros siglos, cuando el diácono en la celebración eucarística recibía el pan ofrecido por los participantes, parte del cual era eucaristizado y gran parte del cual era llevado por él mismo a los pobres. A través del diácono la eucaristía era también una verdadera celebración de la caridad y de la solidaridad cristiana.⁵¹ Esto que se daba en forma ejemplar en el ámbito eucarístico, se reflejaba también en toda la vida de la comunidad cristiana y creaba el ambiente en el cual eran acogidos los catecúmenos, un ambiente marcado por las exigencias de la diaconía.

También hoy debe ser una Iglesia diaconal que celebra la iniciación. Los catecúmenos que recorren su camino de iniciación antes o después del bautismo, deben ser recibidos por una Iglesia que asume la realidad de la pobreza y se convierte a los pobres y al proyecto de Dios para un cambio de las "estructuras de pecado". Los sacramentos de la iniciación tienen que llevar en sí, en sus contenidos y también en sus expresiones litúrgicas, la experiencia de una Iglesia que opta por los pobres y que tiende, en su dimensión mistagógica, a formar permanentemente cristianos que vuelven cada día a dejarse exigir, en lo concreto de su vida, por tal opción.

LUCIANO BERTELLI

50. Puebla, n. 697.

51. A. Hamman, *Vita liturgica e vita sociale*, Milano 1969, 404.