

LA INICIACION CRISTIANA COMO LUGAR ESPECIAL DE LA FORMACION DEL LENGUAJE RELIGIOSO

ALVARO GINEL VIELVA

I. EL MARCO DE LA REFLEXION.

Las páginas que presentamos provienen de la reflexión hecha al término de un seminario de investigación¹. Este contexto referencial es el que enmarca los límites y el método de nuestra aportación.

El título del seminario de investigación era «*El lenguaje de la iniciación cristiana*». En la práctica el único vocabulario empleado fue «*lenguaje religioso*». Este dato nos parece significativo porque indica el corrimiento que a lo largo del seminario experimentamos todos los miembros: una preocupación grande por el lenguaje religioso. Pero no quedó olvidada la dimensión de «*iniciación*». Es desde esta realidad de la iniciación desde donde queríamos mirar con ojos nuevos la reflexión sobre el lenguaje religioso.

Desde el primer momento pretendemos dejar a un lado la lingüística como punto de partida para el lenguaje religioso. Estábamos más atraídos por un empeño que nos venía de la palabra «*iniciación*». Esta opción nos planteó unos objetivos que pueden formularse así: a) revisión-análisis del lenguaje religioso que nosotros mismos, miembros del seminario, producimos; b) caminos previsibles que llevan a una nueva formulación de lenguaje religioso.

Nuestra hipótesis de partida se fue perfilando cada vez con más claridad. La reflexión sobre la realidad de la iniciación nos llevó un tiempo y nos aportó luz en nuestra búsqueda. La iniciación es una etapa (algo que dura y que no es posible reducir a un punto pasajero en la vida del hombre). El iniciado es alguien que «le ha pasado algo» y por eso «se entiende y se dice» de una manera que antes no era posible en la vida para poder entrar en un grupo y allí entender y ser entendido. Según sea presentada la inicia-

1 Seminario realizado en el *Instituto Superior de Ciencias religiosas y catequéticas*, Madrid, durante el primer semestre del curso académico 1981-82.

ción tendremos una manera de entender y de ser entendidos; tendremos unas palabras que nos dicen ante los demás, nos revelan; unos pronunciamientos personales y, también, entenderemos unas palabras venidas de otros, del grupo. Así llegamos a concretar la hipótesis con estas palabras: «Es en la etapa de iniciación, en la experiencia vivida, allí donde está el centro de reflexión del lenguaje religioso del creyente hoy y todo proyecto de análisis de lenguaje religioso implica una atención a la iniciación del catecúmeno».

Metodológicamente nos propusimos unos campos de trabajo a tres niveles:

a) *estudio de catequesis de la tradición cristiana*. Para este estudio señalamos dos autores, Juan Crisóstomo y Cirilo de Jerusalén. Además de este material tradicional analizamos el material que nosotros mismos producimos y el material catequético que el catequista tiene hoy a su disposición en el mercado;

b) *unos instrumentos de trabajo o guías de análisis* que nos servirían para descubrir dimensiones que no solemos ver a primera vista;

c) *una metodología de trabajo* que consistiría en analizar los textos elegidos y después producir, cada miembro del grupo, un discurso religioso. De esta manera la metodología quería unir la reflexión sobre documentos no nuestros con la reflexión sobre nuestra propia manera de producir lenguaje religioso. La confrontación de ambos análisis podría ser, nos parecía, una manera de pasar a la práctica y reflexionar nuestra acción como productores de lenguaje religioso.

Este método se reveló interesante, aunque muy lento. Pero sobre todo sirvió para que cada participante fuera capaz de aplicar a su situación concreta aquello que era percibido en un documento ajeno.

Finalmente digamos, para terminar este apartado del marco referencial desde donde ha surgido esta reflexión, que nosotros, cuando hablamos de lenguaje religioso aquí, entenderemos siempre el discurso que trata de hablar a Dios y hablar de Dios. Dejamos a un lado el discurso religioso de los teólogos, el discurso que pretende hablar sobre Dios; dejamos también el lenguaje del Magisterio eclesiástico, el lenguaje canónico y otros posibles.

II. LAS EXPECTATIVAS INICIALES.

Para comprender nuestro punto de llegada tenemos que precisar cuál fue nuestro punto de partida. En la primera sesión del seminario se analizaron las motivaciones que habían traído a cada uno al seminario de «El lenguaje de la iniciación cristiana». Tuvimos un primer panorama de la experiencia y de las búsquedas que cada uno portaba en sí como preocupa-

ción. De estas primeras preocupaciones podemos hacer una síntesis y un agrupamiento en tres categorías:

a) *Experiencia de división y de ruptura*. Es la más común a los miembros del grupo. Tienen la experiencia de no ser comprendidos y de no comprender. Se siente uno «atacado» en lo más íntimo porque teniendo la misión de hablar de Dios no interesa lo que se dice, porque no se comprende. Algunos dirían «hablamos un lenguaje demasiado teológico», «nuestro discurso religioso no es adecuado, no es asequible a la gente», «sólo te entienden cuando no hablas desde lo que sabes, sino como hombre sencillo». En todas estas expresiones hay un denominador común, *la ruptura*, dos mundos enfrentados, cada uno con una expresión de sí mismo que no es oída por el interlocutor.

b) *Necesidad de traducir el lenguaje religioso a nuestra cultura actual*. En esta categoría recogemos todas las perspectivas y las inquietudes de quienes sienten la necesidad de «traducir» el dato religioso a categorías audibles por los destinatarios. La tarea de traducción es entendida como *algo técnico*; un trabajo que se podría hacer por la mecánica sencilla de traducir a otra lengua lo que no es inteligible a primera vista por los hombres de hoy. El objetivo aquí es ser atrayente, llegar a la gente, que les diga algo. Hay que llevar a cabo esto escuchando mucho a la gente y estando con ella. Son ellos los que nos tienen que dar la clave de traducción. Se trata de un ejercicio largo de convivencia para poner en las fórmulas que ellos utilizan los contenidos que nosotros queremos que *pasen* a su vida y a su mundo. Esta realidad es sentida sobre todo por aquellos participantes que están en el mundo de los jóvenes. Son ellos los que más rechazan un lenguaje que no tiene nada que ver con su vida y con su mundo.

c) *Responder al lenguaje que entienden*. Esta preocupación viene desde otro sector de los participantes que se encuentran con gente que «entiende un lenguaje religioso», pero que «no entiende el nuevo lenguaje religioso» y se sienten perdidos. Lo adquirido ha configurado ya su mundo y su expresión; toda otra reformulación no es entendida y es vista como algo «negativa». ¿Hay que dejarles en su mundo o hay que cambiarles para que hablen el lenguaje de hoy? ¿Cómo hacer esta tarea?

Este fue el panorama de nuestra realidad de grupo que emprendía un camino de búsqueda y de reflexión sobre el lenguaje de la iniciación cristiana.

Como medida de trabajo no comenzamos abordando ninguno de los puntos que preocupaban a unos y otros. Las inquietudes manifestadas no fueron el punto de partida de reflexión. Pero estas inquietudes serían tratadas desde un punto que vamos a llamar neutral porque no buscaba en directo responder a una preocupación concreta.

Rechazamos también como metodología el hacer una lista de expresiones

que los participantes ofrecían como «expresiones que no dicen nada». No se trata, a nuestro juicio, de podar unas ramas que no dicen nada. El trabajo es mucho más amplio y exige un planteamiento más de fondo. Aunque el método pueda tener un atractivo grande al reemplazar expresiones «viejas» por otras «más actualizadas» esto sería simplemente un reduccionismo, como si el lenguaje religioso fuera un arte de combinación de palabras o de utilización de términos. Nosotros lo entendemos como expresión de una realidad de encuentro del hombre con Dios que no sólo descubre y narra el hecho del encuentro sino que influye en la relación que establezco con todo el resto de la realidad. Pensamos que desde la Biblia es tal la fuerza del encuentro con Dios que una vez realizado no puedo hablar de las demás cosas sin hacer una referencia significativa a la alianza establecida con Dios. No se trata tanto de retocar expresiones sino de tocar cuál es nuestra postura en presencia de Dios, cómo hemos llegado a este estar cara a cara y cómo nos mantenemos en su presencia.

III. APORTACIONES DESDE LA REFLEXION SOBRE EL HECHO DE LA INICIACION.

Una convicción que ha presidido todo nuestro trabajo de investigación es que el lenguaje religioso no nace de un trabajo técnico sobre el lenguaje mismo, sobre expresiones que no son comprensibles sino que es necesario buscar otros caminos. La *iniciación* ha sido el camino que nosotros hemos tomado.

1. *Por qué la iniciación como referencia para construir el lenguaje religioso.*

La iniciación está en la base del proceso de ser cristiano. Hoy, con nuevas expresiones, la comunidad creyente vuelve a esta institución eclesial utilizada en los primeros siglos del cristianismo². Nuestra pregunta era bien sencilla al asomarnos a los estudios sobre la iniciación: ¿Qué elementos encontramos en la institución de la iniciación como dadores de palabra al que es iniciado? ¿Qué influencia, qué aportación da la iniciación para aprender

2 J. Danielou - R. De Charlat, *La catequesis en los primeros siglos* (Ed. Studium, Madrid 1975); AA. VV., 'L'Initiation chrétienne', LMD 132 (1977); AA. VV., *Langages et cultures* (DDB, Paris 1978); *Ritual de la Iniciación cristiana de adultos* (Madrid 1976); AA. VV., *Concilium* 142 (1979); M. Useros, 'Problemática del lenguaje en la Iglesia y metodología teológica', *Revista Española de Teología* 41 (1981) 207-253. Este autor muestra un camino diferente al nuestro ya que se mueve desde la perspectiva de la lingüística. Lo citamos aquí como enfoque diferente, ya que no son muchos los autores entre nosotros que están en esa línea y tiene la originalidad de afrontar el camino lingüístico con profundidad.

a hablar o es sólo un tiempo de paso? ¿Qué influjo tiene el tiempo de la iniciación en la adquisición del lenguaje? ¿Se trata de unos retoques en la comprensión de la vida o de una experiencia global que facilita una comprensión nueva y, por ello, una expresión nueva de sí y de la realidad que está delante del hombre?

Nos hacemos estos planteamientos desde una experiencia y desde una realidad. Observamos unos intentos de cambiar el lenguaje sin aceptar un camino largo y sin atravesar las vicisitudes del camino. A nuestro lado hay personas que hacen cursillos y cursos de renovación que no dejan de ser meros barnices. Duran un breve tiempo, cuando más; pero siempre se vuelve a lo mismo, a aquello que nos ha dado raíces y convicciones. Y cuando se vuelve después de haber pasado por la etapa de una llamada renovación se vuelve con más convicción que antes porque, se dice, el camino nuevo es engañoso. Aunque la única realidad que es posible señalar es que nunca se entró en el camino nuevo.

Nosotros nos situamos del lado de aquellos que explican la falta del sentido religioso y de la expresión religiosa por la ausencia de enraizamiento de la persona en la comunidad cristiana y más ampliamente en el ambiente cultural³. La crisis de identidad del hombre moderno en el sistema social puede ser leída como una crisis de comunicación y de lenguaje. La carencia de lenguaje es una carencia de iniciación. No se es de ningún sitio, no se pertenece a ninguna comunidad. Si es ciudadano del mundo y ya no se sabe qué clase de ciudadano. La lengua del mundo nada tiene que ver con la lengua materna y es la lengua del mundo la que abre puertas. En esta misma óptica «ser de un sitio concreto», «pertenecer a un grupo» exige una entrada en el grupo, un tiempo de iniciación a la identidad perdida o a la identidad asumida superficialmente. El hombre, a diferencia de los animales, una vez nacido hay que «hacerle». Entre otras cosas, por el lenguaje se irá articulando como sujeto de una sociedad⁴. Una sociedad como la nuestra que ha dejado de ser iniciática tiene que sufrir la privatización de un lenguaje y la producción de un sentido común. La cantidad de lenguajes y comunicaciones que nos proponen los medios de comunicación no logrará darnos referencias comunes de sentido y de identidad-pertenencia. En esta situación se produce la angustia de la incomunicación. No tenemos nada que contar-narrar a los demás porque no somos capaces de descubrir que nos ocurre algo; ni podemos referir los acontecimientos a unos hechos significativos que nos dan identidad y que nos definen de una manera determinada. Más que palabra tenemos esquemas y fórmulas mentales sin la suficiente fuerza como para reconocernos definidos y «dichos» por ellos. Sólo el iniciado en una

3 M. Pollo, 'Un progetto di animazione culturale per superare la crisi del linguaggio giovanile', *Note di Pastorale Giovanile* (diciembre 1981) 23.

4 P. Mayol, 'Pédagogie et initiation', *Langage et culture* (DDB, Paris 1978) 151.

comunidad puede contar lo que le ha ocurrido y dar sentido a lo que pasa porque tiene una base de referencia. Sólo el iniciado tiene palabra y sabe que puede hablar y ser escuchado porque tiene visión de la realidad. Es capaz de explicar lo que pasa porque ha entendido lo que ha pasado y lo que le da identidad y sentido.

2. Reflexión sobre el concepto de iniciación.

Si en un momento primero el término iniciación significó esencialmente el conjunto de ceremonias por las que se admitía a alguien al conocimiento de ciertos misterios, hoy ha tomado un sentido más amplio hasta significar «poner al corriente». Así hay iniciación al francés, a las matemáticas, a la informática... El concepto de iniciación ha perdido su característica de *entrenamiento* y se ha convertido en un *adoctrinamiento somero* sobre algo: dar unas nociones elementales para un posterior camino de profundización ⁵.

Nosotros aquí lo vamos a entender de una manera más amplia. Iniciación será para nosotros la creación de una nueva manera de ser. En el tiempo de la iniciación *pasa algo* en la persona de forma que se entiende a sí misma y a la realidad de manera diferente. Hay un cambio entre el antes de la iniciación y después de la iniciación. Este cambio no es más que un sentido nuevo que adquiere la persona. Cuando el iniciado volvía a su tribu volvía encorvado, como aquel que ya no sabe lo que sabía y que ha entrado en otro mundo. Tiene un nuevo lenguaje y comprende lo que antes no comprendía. Tiene una forma de afrontar la vida diferente.

3. La reflexión sobre el concepto de iniciación en el cristianismo.

La tradición cristiana ha mantenido siempre que la fe no es un hecho de naturaleza. No se adquiere la fe por el hecho de existir; creer es admitir que ocurre en mi existencia un acontecimiento. Creer es pasar al evangelio, entrar en el misterio de Cristo ⁶. El evangelio no es puro conocimiento intelectual; si hay iniciación cristiana es porque la fe no se enseña, sino que se propone y se confiesa. Y esto no solamente en palabras y en representaciones, sino también en imágenes, en gestos y en relaciones. En este sentido la fe tiene una estructura iniciática porque posee una estructura parábólica, sacramental y eclesial.

⁵ Bastide, 'Iniation', *Encyclopedía universalis*, vol. 8, 1031. Para este apartado seguiremos de cerca el estudio de H. Bourgeois, 'L'Eglise est-elle initiatrice?', LMD 132 (1977) 103-135.

⁶ H. Bourgeois, *art. cit.*, 104. Cf. también P.-M. Gy, 'La notion chretienne d'initiation. Jalons pour une enquête', LMD 132 (1977) 33-54.

El cristiano es iniciático porque Jesucristo fue evangelizador⁷. Hablar de iniciación en el cristianismo es, pues, tratar de la manera por la que un individuo en su marco determinado, con un apoyo apropiado y a través de medios propios adquiere la identidad cristiana que se interioriza verdaderamente como un don del Señor⁸.

4. *Algunos elementos que más nos interesan para nuestra investigación.*

— *El tiempo*: hace falta tiempo para descubrir el evangelio y para purificar las motivaciones y las formas de fe que nos faltaban. Hace falta tiempo para descubrir la propia ruta y el sentido de modo que se pueda pasar de la palabra imperativa a la palabra testimonial⁹.

— *La búsqueda*: Sin un espíritu de búsqueda es imposible ponerse en disposición de recorrer otros caminos. La vida del hombre moderno se presenta como una sucesión de desenganches, de rupturas y de interrogantes más o menos espaciados. Por eso es necesario tiempo de reflexión para redescubrir el sentido¹⁰.

— *La estructura*: La iniciación es un tiempo estructurado. Forma una globalidad complementaria en cada una de sus partes. Así la enseñanza no agota la realidad de la iniciación, es compaginada con la práctica y las ceremonias que demuestran que se entra con toda la persona en los objetivos propuestos.

— *La comunidad*: Si hemos hablado de iniciación como entrada en otro universo o en una realidad nueva a partir de la que se da sentido nuevo a la persona es necesario alguien que inicie. Sin este elemento no habría posibilidad para el iniciado de pasar a una realidad nueva. Es el contacto con la comunidad lo que permite que entre en la vida de la comunidad. No se «aprende» la vida de la comunidad nada más que viviendo la vida. Aunque cuando hablamos de comunidad tenemos que entender que no está la comunidad presente en la iniciación nada más que por representación. Es uno el que enseña y muestra los secretos de la comunidad.

— *Sentido de la realidad*: Es preciso ser realistas. La comunidad que de verdad es iniciática somete al candidato a una confrontación con la realidad que es la comunidad y que es el aspirante. Solamente en esta confrontación es posible descubrir la verdad que cada uno es.

— *Las pruebas*: En el tiempo de la iniciación hay unas pruebas a las que el catecúmeno debe enfrentarse para dar la talla de su incardinación y progresivo avance en la nueva vida que al final de la iniciación debe ser

7 H. Bourgeois, *art. cit.*, 105.

8 Maldonado-Power, 'Editorial', *Concilium* 142 (1979) 9.

9 J. Piveteau, 'Langages et catéchèse', *Catéchèse* 82 (1981) 53-56.

10 *Ibid.*, p. 53.

capaz de vivir. No se acepta a nadie de golpe. Es preceptivo demostrar por medio de pruebas concretas la conversión realizada. Las pruebas demostrarán que se ha dejado atrás la vida vieja y que se es capaz de andar con el nuevo grupo sin desconcierto. Al mismo tiempo ellas serán la señal de que se ha dejado una postura de espectador y se ha entrado en una realidad activa donde cada uno tiene el protagonismo necesario. Superar las pruebas es tener capacidad de entender y de narrar la vida de manera nueva. La prueba es el momento de síntesis existencial. No es un examen lógico, es un hecho existencial donde no basta saber sino ser capaz de superar la dificultad de la vida. No se trata ya de pronunciar palabras nuevas, sino de pronunciarse y articularse de manera nueva¹¹. La vanalización de un período iniciático viene de creer que porque se pronuncian nuevas palabras y se sabe una articulación nueva ya el candidato se pronuncia y se articula como miembro activo.

IV. INFLUJO DE LA ETAPA DE INICIACION QUE SE DESCUBRE EN ALGUNAS CATEQUESIS DE LA IGLESIA PRIMITIVA.

Una vez que analizamos en qué consiste la iniciación cristiana nuestro objetivo se centraba en esta pregunta: ¿Es posible descubrir la presencia y el influjo de la iniciación en el discurso religioso que se tenía con los iniciados? Para esta tarea nosotros contamos hoy con preciosos documentos de la tradición eclesial.

Nuestro trabajo no es nada más que de muestreo. Algo así como el comienzo de una larga tarea que aún está por hacer, pero que nos abre pistas.

De entre todos los documentos posibles nosotros elegimos dos autores: Juan Crisóstomo y Cirilo de Jerusalén. Del primero tomamos las *Ocho catequesis bautismales*¹². El análisis se centró principalmente en el discurso sexto: «Sobre los cristianos que abandonan la Iglesia para frecuentar los espectáculos». De Cirilo de Jerusalén tomamos sus *Catequesis mistagógicas*¹³. El análisis minucioso lo llevamos adelante en la primera: *Renuncias y profesión bautismal*.

Las catequesis seleccionadas eran obras de la literatura eclesial en un tiempo en que existía con todo vigor la institución de la iniciación. Eran catequesis dirigidas ya a los iniciados. En el caso de Juan Crisóstomo a los

11 A. Pasquier, 'Société initiatique et société en recherche d'initiations', *Concilium* 142 (1979) 15-28. Mayol, 'Pédagogie et initiation', *Recherches et débats*, n. 88 (Ed. DDB, Paris 1976) p. 149.

12 SC n. 50 bis (Paris 1957).

13 SC n. 126 (Paris 1966).

iniciados desde hacía tiempo; en el caso de Cirilo de Jerusalén a los recién iniciados. El influjo del tiempo de la iniciación debería estar presente en algún rasgo dentro del discurso.

El trabajo de análisis de los documentos fue un trabajo duro. El grupo no siempre veía con claridad la influencia entre lo que sabía teóricamente de la iniciación y su presencia en el discurso religioso que tenía delante. La ayuda de una pauta de análisis suavizó la dificultad y progresivamente el grupo entró en la investigación. Otra dificultad que queremos destacar al inicio es el contenido de las catequesis analizadas. El grupo se sentía lejos, a nivel de teología, de los documentos analizados. «La teología que emplea no vale para nosotros hoy, no nos interesa». Lo que se decía no era recibido como válido para hoy. Caíamos en la cuenta que nos estaba pasando con los documentos elegidos lo mismo que nos pasa a nosotros de cara aquellos que rechazan nuestro discurso religioso por no decir nada. Ante esta dificultad nuestra opción fue la siguiente: No estamos de acuerdo con lo que dice porque no nos sentimos en esta teología. Nuestro esfuerzo consistiría en analizar *el modo de decir*, la estructura y recursos que se utilizan para decir un contenido. Al hacer este esfuerzo no se trataba de repetir lo que se decía ni siquiera el cómo se decía algo a los creyentes en la época. Pero sí tener una referencia de base para construir un discurso religioso teniendo en cuenta los elementos de la iniciación.

1. *Juan Crisóstomo: apelación a las referencias comunes.*

Al analizar el discurso sexto de Juan Crisóstomo sobre los «Cristianos que abandonan la Iglesia para frecuentar los espectáculos», descubrimos estos elementos:

— *La implicación del que habla en lo que dice.* Porque hay una referencia común, es decir, un momento normativo que todos conocen y que todos han vivido y donde han aprendido a vivir y a orientarse en la construcción de la propia vida el que habla se siente dolorido, con responsabilidad para decir unas palabras de reproche y lanzar una llamada de atención y recordar los orígenes comunes: «no malgastéis la riqueza adquirida por el ayuno» (n. 1). Han practicado durante un tiempo una «vida nueva» que viene por la penitencia y ahora la abandonan y se olvidan de ella; han estado produciendo unos frutos y ahora se olvidan de ello. En lo que se les dice hay una *referencia* a un tiempo especial en el que han vivido ya la novedad a que ahora se les vuelve a llamar porque la han olvidado. Hay una sintonía y un punto de arranque común en algo que saben porque lo han practicado, lo han vivido. La comprensión viene de una etapa común.

— *El tiempo de la iniciación.* El tiempo de la iniciación no es un tiempo suficiente para ser «hombres nuevos». Es sólo un punto de partida que necesita cuidados para seguir adelante. De hecho se vuelven a las costum-

bres paganas. El itinerario recorrido durante la etapa anterior que es denominado «camino de las lágrimas y camino de la abstinencia» es a la vez punto de mira y punto de partida. Será posible recorrer caminos largos en la medida que se tiene como punto de partida este tiempo referencial y a él se vuelve cuando se emprenden caminos falsos. Y si existen caminos falsos es porque se deja atrás el punto de partida tomado.

— *La posibilidad de comprensión.* Es posible comprenderse porque hay una referencia común de modelo de vivir y de las razones para vivir.

— *La comunidad, lugar de la verdad.* La comunidad se muestra como el lugar donde es posible hablar un lenguaje claro y verdadero. En la comunidad es posible decirse la verdad y corregirse. En la comunidad es posible entenderse porque todos tienen un punto de partida común.

A partir de este análisis son posibles algunas reflexiones para nuestro intento de investigación. Desde la perspectiva de los discursos de Juan Crisóstomo vemos sobre todo un *discurso religioso circunstanciado*: es decir, unos hombres concretos y con unas referencias concretas que hacen posible la intelección de lo que se dice. Se entiende lo que se dice porque hay un *lugar de referencia común*. Si no todos tienen el mismo grado de fe, sí que tienen todos el mismo arranque de vida nueva. En este sentido hay una homogeneidad. De aquí también nuestro primer interrogante sobre nuestros actuales discursos de fe y producciones religiosas, ¿cuál es el lugar común de referencia? ¿Existe hoy un lugar común para producir un discurso religioso? ¿A quiénes realmente nos dirigimos cuando hablamos?

La segunda reflexión que nos surge de este análisis es ésta: la catequesis de Juan Crisóstomo hace referencia a un «tiempo de ejercicio» en el que no sólo se han aprendido cosas sino que se han practicado. Por eso ahora puede mostrar la diferencia entre una y otra manera de vivir: el antes y el ahora.

El discurso no tiene en cuenta tanto la capacidad cultural del grupo sino la experiencia de vida. Es posible un discurso que llegue a todos los miembros en la medida en que su comprensión no depende de la cultura que se tiene sino de la iniciación que se ha realizado. Es cierto que la iniciación no es acultural. Está hecha en un tiempo y en un espacio¹⁴. Se comprende lo que se hace y se comprende al avanzar, al hacer, al adentrarse en el camino de la iniciación. No es posible comprender sólo desde las nociones.

Después de realizar el análisis del texto de Juan Crisóstomo el grupo entero realizó un ejercicio sencillo. Consistió en producir cada uno un peque-

14 A. Cañizares, 'Decepciones y expectativas en la catequesis y en la liturgia de la Iglesia Española hoy', *Iglesia viva* 93 (1981) 19-46. El autor habla de la recreación de un lenguaje catequético que tenga en cuenta al pueblo y no sólo a las élites. Este desafío nosotros lo vemos en la medida en que la fuerza se ponga no tanto en la cultura-saber como en la entrada de un grupo-comunidad, es decir, en la iniciación.

ño discurso religioso escrito con este tema de fondo: «Invitación a los creyentes no practicantes para que asistan a misa el domingo». Con los datos de la reflexión anterior cada uno leyó y el grupo comentó los discursos realizados. De las aportaciones que el grupo hizo podemos destacar como más representativas y constantes las siguientes:

— Cada uno habla desde sus coordenadas, desde su historia, desde su lugar de acción. La pluralidad de puntos de partida es enorme.

— La tendencia que demuestran los discursos religiosos es una invitación insistente a que se vuelva a la práctica de la misa dominical, pero se dice esto desde la norma. No tenemos «hechos» significativos que nos puedan servir de punto de apoyo para nuestra invitación. Sólo tenemos principios.

— Generalmente se toma un hecho o anécdota como punto de partida que después se abandona. Las conclusiones a las que se llega no tienen nada que ver con el punto de partida que se toma.

— En cada discurso se perciben dos realidades o dos mensajes simultáneos: lo que decimos y lo que damos a entender por la manera de decir (sobre todo por la entonación de voz). No es fácil decir cuál de estos dos mensajes simultáneos tiene más influencia en el receptor.

De hecho en el grupo unos están más impresionados por lo que se dice y otros hacen todas sus intervenciones a partir de lo que se ha dado a entender.

— La producción del lenguaje religioso cuenta con contradicciones por parte del emisor. A veces el rol que desempeñas en la comunidad te exige hablar y no sabes o «no estás en forma». Es en estos momentos cuando más fuertemente hablan nuestras «intenciones» sobre los otros: lo que queremos que sean, lo que queremos que hagan, lo que queremos que digan. No vamos a una referencia común, sino que nos hacemos referencia para los demás.

2. Cirilo de Jerusalén: la armonía de lenguajes para expresar la totalidad de la realidad.

La segunda fuente de análisis de la tradición que nosotros utilizamos fue la obra de Cirilo de Jerusalén con sus catequesis mistagógicas dirigidas a los recién iluminados y pronunciadas durante la primera semana de pascua.

Del análisis reposado a la primera catequesis: «*Renuncias y profesión de fe*», concluimos en estos aspectos principales:

— Hay una referencia como en Juan Crisóstomo a un tiempo anterior, tiempo de iniciación y tiempo que se hace referencial para poder entenderse después durante la vida.

— El lenguaje de Cirilo de Jerusalén cobra una viveza nueva que viene de su contexto litúrgico.

— En la construcción del lenguaje religioso podemos percibir una conjugación de elementos que dan sentido de profundidad, de globalidad a la realidad expresada, de cercanía, de historia presencializada —es decir, lectura de las cosas actuales a la luz de las cosas pasadas—. Los elementos de los que hablamos son: la *vida presente del destinatario* del mensaje religioso, el neófito; la *Historia Santa* de salvación que no nos es extraña y a la que nos podemos y nos debemos sentir unidos; los *símbolos utilizados en la acción litúrgica* para expresar la realidad invisible de manera visible; la *significación* que tiene todo esto para mí y para mi reorientación desde una nueva perspectiva, desde una vida nueva.

— La originalidad de las mistagógicas viene precisamente de esta conjunción de elementos que se complementan para decir la realidad total enviándose unos a otros de manera unificante.

Algunas notas a modo de reflexión conviene que añadamos a nuestra aproximación al discurso religioso de Cirilo de Jerusalén.

Creemos que es importante el punto de partida de Cirilo: habla a quienes han vivido y visto algo. Primero se vive, se ve y, después, se hace la reflexión sobre lo realizado. Así comienza su catequesis: «Pero puesto que estoy convencido de que confiamos más en la vista que en el oído, en esta ocasión, después de esta gran velada, descubriremos y comprenderemos lo que os digo, y os conduciré de la mano por la pradera luminosa y relajante. Y además, habéis sido constituidos en estado de comprender los misterios más divinos, que conciernen al divino y vivificante bautismo. Ya que en adelante es preciso mostrar las enseñanzas de la iniciación perfecta, dejados, pues, daros esta instrucción exacta, de manera que captéis el sentido de lo que pasa por vosotros en esta velada bautismal».

Sí en Juan Crisóstomo poníamos como esencial lo que hemos llamado una *referencia* que era más bien un tiempo de iniciación, aquí la referencia no es tanto el tiempo en sí durante el que acontecen hechos significativos para la vida y el sentido de la persona. Cirilo de Jerusalén es mucho más concreto, pone su mirada en los acontecimientos significativos. En los acontecimientos celebrados hay densidad de vida y, es tal esta densidad, que necesitamos conjurar muchas cosas a la vez para ahondar y llegar a su verdadero sentido.

En segundo lugar hay una atención a todo lo que pasa. En el discurso religioso de Cirilo de Jerusalén todo es significativo: los hechos, las acciones, los gestos, las palabras, la vida, no son realidades que avancen en paralelo... cada una por su parte, sin cruzarse y unirse en un punto para poder entender la realidad misma desde diversos puntos de vista. En Cirilo todo es espiral. Todo está en todo, pero con diversa perspectiva, con diversa intensidad. La imagen, los signos, los símbolos, contienen una realidad profunda que hay que descubrir y leer como realidad contenida realmente ahí. Desde el con-

texto litúrgico desde el que nos habla, cada rito tiene su sentido y es palabra que desvela toda la realidad.

En tercer lugar podemos descubrir que Cirilo de Jerusalén tiene un concepto de la vida unitario. El sentido de la vida es uno, pero no es posible llegar a él más que por medio de realidades o acciones concretas. Para esta tarea no es suficiente la palabra, es necesario conjugar otros aspectos: vida o hecho concreto, cosas o símbolos que nos ayudan a captar la totalidad de la realidad, la palabra de la Escritura que revela dimensiones nuevas. La conjunción de estas parcelas de la realidad me da como resultado la expresión y la aproximación más clara al significado y al sentido de mi propia vida.

V. PARA UNA PROPOSICION DE LENGUAJE RELIGIOSO HOY.

Nos queremos situar ahora en una dimensión pedagógica. Nuestro intento de aproximación a las fuentes de la tradición eclesial es por una parte un sentimiento de comunión con el ayer eclesial y de humilde sospecha de una palabra pronunciada antes que la nuestra y con más o menos las mismas dificultades que la nuestra.

Como hemos dicho en otros lugares nuestro intento es sólo un primer paso, una intuición. En un momento en que la acción catequística entre nosotros no deja de hablar de catecumenados y de iniciación nosotros nos hemos visto tentados por comenzar una tarea de descubrimiento del lenguaje religioso en la iniciación. Si en la iniciación no se aprende a hablar, nunca se sentirá uno de la comunidad ni entenderá a la comunidad a la que, quizás, diga que pertenece.

1. *Poner en camino de ser hombres religiosos.*

Para poder tener lenguaje religioso lo primero de todo hace falta ser hombres religiosos¹⁵. Lo que hoy está fundamentalmente en cuestión a nuestro entender no es tanto el lenguaje religioso como el hombre religioso. Por eso pensamos que no es la técnica la que puede rehacer el lenguaje religioso hoy en crisis, sino el renacer el mismo hombre religioso. Cuando aquí hablamos de hombre religioso queremos entender la descripción que utiliza Paul Tillich: el hombre que tiene el coraje de afrontar las preguntas y respuestas a los interrogantes fundamentales del sentido de la vida. Para esto es preciso afrontar la vida en profundidad¹⁶. El hombre de hoy vive vertido hacia

15 J. Martín Velasco, 'El lenguaje religioso. Su sentido y su verdad', *Iglesia viva* 55 (1975) 45-60.

16 P. Tillich, *La dimensión perdida* (DDB, Bilbao 1970).

el exterior como espectador, como «mirón» de la realidad más que como sistematizador del mundo que está a su lado¹⁷. El hombre de hoy recibe una cantidad ingente de información que le entra por los ojos. Cada día se renueva esta montaña de novedades. Todo esto le lleva a vivir desorganizado y perdido, sin palabras para expresarse, situado más a nivel de noticia que de significado. Demasiadas palabras sin silencios han creado en el hombre moderno barreras de distancia. Nos hemos deshabitado de lo esencial y nos hemos revestido de palabras abstractas. Palabras que no nacen de ninguna realidad interior y que no llevan a ninguna realidad. Es necesario emigrar a la tierra de la hondura para descubrir allí que se puede nacer de nuevo y leer la vida como un descubrimiento nuevo. El primer paso para poder tener un lenguaje religioso es poner en camino de «religiosidad» al hombre para entender y hablar de otras cosas que no son la masa de noticias. Es necesario saberse preguntar por algo y esperar la respuesta o caminar hacia respuesta.

2. Reorganizar el tiempo de la iniciación.

Al narrar al principio de este estudio la experiencia de los miembros del grupo anotábamos que la pregunta de muchos agentes de la pastoral hoy en la Iglesia es: «qué tengo que cambiar en mi manera de decir para que los demás me entiendan». A nuestro juicio es una interrogación que no tiene solución desde el cambio del que habla. Es también necesario el cambio en el que escucha. Querer responder desde la perspectiva única del emisor podría llevar a mutilar el lenguaje religioso. En todo caso sería un esfuerzo unilateral en una realidad que es siempre dual, emisor-receptor.

Nosotros ya hemos dicho que encontramos un modelo en la institución de la iniciación como lugar privilegiado para aprender a ser y aprender a expresarse.

El tiempo de la iniciación se presenta como un tiempo para poder hablar, para tener palabra y para acompañar al otro hasta que sea entendido en la comunidad. Esta tarea de la iniciación exige siempre una actitud de *desconversión*¹⁸ por ambas partes. Desconversión no la podemos entender como abandono de lo esencial, sino como abandono de aquello que oculta el rostro

17 J. Piveteau, 'L'environnement scolaire de la catéchèse'. *Lumen vitae* 1 (1981) 7-14.

18 La palabra *desconversión* nos la sugirió la lectura del libro de M. Bellet, *Cómo construir un lenguaje pastoral* (Fax, Madrid 1971) pp. 17-22. Nosotros utilizamos aquí el término no en el sentido propio de quien deja la fe. Vemos en esta palabra ese movimiento que cada persona tiene que operar en su interior para salir de posturas y de esquemas que le son queridos y que muchas veces son obstáculo para los demás porque impiden visibilidad y claridad. Todo proceso de adquisición de lenguaje lleva consigo esta *dinámica de desconversión*: reconocernos de nuevo y reconocer al otro de nuevo.

amable y esencial de la verdad. En este sentido tanto el que inicia como el iniciado necesitan una actitud de desconversión. M. Bellet señala: «Hay que dejar a la gente que hable; creo que éste es un principio reconocido hoy día por la mayoría de quienes tienen, de cualquier modo que sea, responsabilidades pastorales o apostólicas. Hay que renunciar a ese placer del discurso, a esa manía de enseñar, a esa voluntad cándida y orgullosa de ser un «maestro» ante alumnos cuya única obligación es escuchar con respeto y aprender con aplicación. Porque por este método se llega únicamente a dar a conocer cosas sobre la religión, pero no a informar en la santa fe, no se llega a una iniciación en la vida. Dejemos, pues, expresarse con toda libertad a quienes tenemos ante nosotros; cuanto tenemos que hacer no es imponer nuestras palabras ni nuestros conceptos, sino ayudarles a recorrer su propio camino»¹⁹.

Poner en camino de ser hombre religioso pasa por esta etapa y por esta tarea. Sin un tiempo para callar y aprender a mirar; sin tiempo para el silencio y para escuchar la palabra libre del otro no madurará en nosotros la palabra.

3. *Una pedagogía de grupo.*

Es cierto que hay autodidactas que entran en los secretos de la ciencia por sí solos. Pero nos es más difícil pensar que existan «auto-iniciados». Entrar en los secretos de la vida de un grupo, de una comunidad; entrar en la experiencia de Jesús de Nazaret y entender la nueva vida por El anunciada y predicada exige la presencia de aquellos que la viven. Porque no se trata de explicar simplemente. Es necesario entender-vivir.

«Entender-vivir» significa para nosotros ser capaces de leer la vida y de expresarla en referencia a unos hechos significativos que la comunidad guarda y ofrece como tales. Y al hacer esto no se nos da a todos la misma expresión. Cada uno y cada comunidad tiene el poder de decirse a su modo y manera. Pero se entiende lo que dice porque hay unas referencias comunes. Como el pueblo hebreo que «redice» múltiples veces y de muchas maneras los mismos acontecimientos fundantes ocurridos en la «salida» de Egipto, así el creyente podrá redecir muchas veces y de muchas maneras los acontecimientos fundantes. Porque el valor de los acontecimientos que dan la identidad está justamente en que sirven para descubrir el sentido de los acontecimientos de la existencia cotidiana.

A. Vergote nos habla de esta realidad con estas palabras: «Para pensar en verdad se debe pensar siempre aquello que permanecía impensado en

¹⁹ *Ibid.*, p. 7.

los conceptos recibidos»²⁰. El lenguaje religioso no es algo acabado o herético. Es siempre apertura.

La iniciación no es entrar en unas palabras para rededir las siempre. Es sobre todo entrar en unos hechos para entenderse dentro de ellos desde cualquier situación. El fiximo que quiere hacer del lenguaje una formulación intocable se sitúa al margen de la vida y al margen de la dinámica de la comunidad de Israel y de Jesús que siempre tenía palabras nuevas para cada situación. Pero palabras inteligibles porque hacían referencia a acontecimientos significativos.

4. *Elementos concretos que hay que tener en cuenta.*

— Buscar referencias comunes: desde dónde hablo; desde dónde habla o escucha el otro. El primer lugar de encuentro es siempre la vida del hombre. Fuera del hombre el hombre no entiende lo que se le dice. Fuera del hombre el hombre se pierde y se queda sin sentido. La vida del hombre es la vida real de su cotidianidad. Dar sentido a la cotidianidad es el lugar común primero de encuentro y de referencia.

— Atenerse a lo posible y no querer llevar a los hombres donde no quieren ir. Tenemos que admitir que cada uno ve lugares a los que no quiere llegar y no por eso está falto de expresión y de lenguaje. Pero decide entenderse y orientarse en otra dirección. Esto no quiere decir que la vida no sea lugar común. Lo es. Pero el sentido y la expresión son diferentes. Nos podremos entender en la medida que cada uno desde el mismo lugar marque sus diferencias y sus caminos diversos.

— La mediación de los gestos y de los símbolos. No nos es posible decir toda la vida en profundidad con la sola palabra. Nos son necesarias las cosas. Cuando omitimos las cosas dejamos al hombre abandonado a la pura teoría o abstracción que es una manera de caer en la insignificación. Saber descubrir el lenguaje de las cosas y saber poner lenguaje a las cosas es una tarea y una exigencia de nuestro lenguaje religioso hoy.

— El camino de la significación es un camino largo y que exige la convergencia de muchos elementos hasta que la vida de cada uno y de cada grupo sea leída como una única vida a la vez santa y a la vez profana. No tenemos dos vidas. Tenemos una que puede ser leída según diversos niveles de profundidad. El nivel religioso está, para nosotros, en la respuesta a las preguntas fundamentales planteadas y respondidas en sinceridad y verdad.

20 A. Vergote, *Interpretation du langage religieux* (Seuil, Paris 1974) p. 11.

CONCLUSION.

Hemos dado con este trabajo cuenta de lo que ha sido el esfuerzo de seminario de investigación. Somos conscientes de que junto a las intuiciones hay caminos que necesitan reflexión y sistematización. Estamos empeñados en ello. Pero al mismo tiempo descubrimos una serie de datos que nos parece que pueden ser ordenados en torno a esta palabra dinamizadora: *iniciación*.

El «extranjero» (=el que viene de lejos porque me habla en lenguas que no conozco) cada día habla más difícil y su lengua no tiene nada que ver con la nuestra. Es cierto que hay lenguas que siendo diferentes tienen alguna «cercanía» al tronco común del que han brotado. Pero hasta esto está siendo raro de día en día. Nos es más difícil entendernos y hablar. Pero es posible. Basta tomarse el tiempo de aprender a hablar, que es como tomarse el tiempo de estar con el otro y aprender su lengua y enseñarle la nuestra. Si alguna vez un hombre, acompañado de otro, es capaz de llegar al fondo y al final de las preguntas que se formula en el silencio desnudo de su verdad, ese hombre entenderá y hablará lenguaje religioso, porque habrá tocado su propia religiosidad. Saber estar al lado del que aprende a escucharse para poder decir algo exige una disciplina de espera y de confianza. Quizás es este el tiempo en que se entiende más cuanto menos cantidad de palabras se hable y cuanto más tiempo en silencio seamos capaces de estar al lado del otro. El instrumento indispensable de la iniciación no es el *libro* ni nuestros saberes; el instrumento es la ósmosis que se da en la vida convivida, confrontada, compartida, conllevada. Cuidar más nuestra iniciación es también cuidar y crear creyentes que sepan hablar a Dios y hablar de Dios de manera nueva.