

Iniciación en la vida mística en el marco del Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos

Rossano Zas Friz De Col, S.J.

UNIVERSIDAD PONTIFICIA GREGORIANA

ROMA

RESUMEN El Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos (RICA) presenta una propuesta que, en el presente artículo, se pone en diálogo con una perspectiva teológico-espiritual que enfoca la iniciación cristiana en relación al desarrollo de la vida cristiana y la contextualiza en la actual situación socio-religiosa marcada por la secularización.

PALABRAS CLAVE Transcendencia, misterio, vivencia, experiencia, secularización, iniciación.

SUMMARY *The Rite of Christian Initiation of Adults (RICA) makes a proposal we shall study in this article on the dialogue between the theological-spiritual perspective of Christian initiation as related to Christian growth, and the context of the present-day social and religious secularization process.*

KEYWORDS *Transcendence, Mystery, Living, Experience, Secularization, Initiation.*

El título podría traer a engaño. Es sabido que por mística cristiana se entiende el don de la vida divina y, por tanto, pretender una iniciación al don parecería contradictorio. Y, en un sentido, lo es. Un regalo no se puede, ni pretender, ni exigir. Pero, en otro sentido, no lo es, pues el don de la vida divina es una promesa que está presente en el Antiguo y Nuevo Testamento. Como lo enseña la revelación cristiana, es la respuesta a la constitución antropológica del ser humano. Por tanto, si no se puede pretender ni exigir, al menos se puede esperar. Y si se espera, puede desearse. Por eso, sería necesario comenzar reflexionando sobre el significado que tiene el desear la vida divina para entender el sentido del iniciarse en ella y, en particular, hacerlo

en el marco del ritual de iniciación cristiana para adultos, conocido por su acrónimo: RICA. Pero antes, una pequeña aclaración metodológica.

I. DESEAR LA VIDA DIVINA

Hay un dinamismo propio en el ser humano que no requiere demostración alguna. Este lo lleva más allá de su cuerpo, de su psique y de su espíritu. Más allá de su cuerpo, para alimentarse y reproducirse; más allá de su psique, para relacionarse con los demás; más allá de su espíritu, para dar sentido a su vida y a su muerte. Así, se puede hablar de un deseo antropológico de trascendencia; trascendencia del yo a diferentes niveles: orgánico, psicológico y espiritual.

Hablar de trascendencia del yo como salir de sí mismo para alimentarse y relacionarse con los demás, a modo de satisfacer las necesidades orgánicas y psicológicas, no ofrece ninguna dificultad. Tampoco, si por “necesidad de trascendencia espiritual” se entiende la exigencia y el deseo de dar sentido a la vida y a la muerte propias. Resulta más problemático, en cambio, cuando se entiende como una trascendencia religiosa. En la actualidad, este concepto se pone en cuestión como consecuencia del proceso de secularización iniciado por la Reforma protestante.¹ En nuestra situación socio-religiosa actual, el ser humano se entiende como un ser espiritual, pero no religioso².

Ser espiritual en un contexto secularizado significa dar un sentido a la vida y a la muerte que tienda a reconciliarse con ellas. Es decir, que produzca, sobre todo frente a la muerte, un permanente estado de ánimo de sana resignación ante el hecho de vivir y de morir. En esa situación, todas las fuerzas vitales se expresarían creativamente en favor del yo y de los demás, en un horizonte de sentido intra-histórico, y no meta-histórico como pretenden las religiones tradicionales, que proponen paraísos o jardines eternos. Ser espiritual en un contexto secular significa desear y realizar siempre ‘más y mejor vida’ dentro de los límites de la razón y de la historia.

1 Cf. CH. TAYLOR, *La età secolare*, edizione italiana a cura di Paolo Costa (Milano 2009) 41.

2 Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna. Respirare, trascendere e vivere* (Cinisello Balsamo 2012).

Por el contrario, el deseo de vida que las religiones tradicionales promueven, especialmente el cristianismo, es un deseo de vivir la vida de modo pleno, pero transitorio. Plenitud y transitoriedad no parecen compatibles. Lo pleno no puedo cambiarlo y cuando se alcanza, se logra una estabilidad permanente. Sin embargo, el cristianismo promueve precisamente una plenitud transitoria, en el sentido de que la vida divina, humanamente vivida, se realiza plenamente en una condición meta-histórica, o dicho más crudamente, *post-mortem*. La “vida divina humanamente vivida” es lo que normalmente se traduce, en ambientes cristianos, como “espiritualidad”, “vida en el Espíritu”. Se trata del proceso mediante el cual el creyente se transforma interiormente gracias a la acción del Espíritu Santo, que es el don ofrecido por Jesús resucitado mientras se elevaba al cielo: “Dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: ‘Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos’” (Jn 20,22-23).

Por el momento es suficiente dejar claro que el deseo de “más y mejor” vida cristiana tiene una dimensión histórica y otra meta-histórica. Histórica porque comienza en el tiempo y coincide con lo antes mencionado sobre la plenitud de vida en ámbito secularizado. En ambos casos se trata de “desear y realizar siempre “más y mejor” vida, dentro de los límites de la razón y de la historia”. La plenitud que busca el cristiano no es irracional, ni a-histórica. Sin embargo, la dimensión meta-histórica del desear cristiano conlleva una concepción de la razón y de la historia impregnada de una actitud teologal, por lo que no coincide exactamente con la concepción secularizada de ellas. Con estos presupuestos se pueden abordar ahora los temas que siguen.

II. UNA BASE ANTROPOLÓGICA COMÚN: TRASCENDER

En un contexto en el que predominan, al menos aparentemente, los espirituales sin tradición religiosa, ¿cómo presentar la espiritualidad desde una tradición religiosa, en particular desde el cristianismo? La propuesta es la siguiente: mostrar que la espiritualidad secular y la espiritualidad religiosa tienen la misma raíz antropológica. En ambos casos se busca, como se dijo en la introducción, responder a una dimensión que es estructural en la constitución del ser humano, el deseo de trascendencia.

Esa dimensión se expresa psicológicamente a través del deseo, pero responde, antropológicamente considerada, a la dimensión de la trascendencia. La espiritualidad religiosa y no religiosa se articulan en la misma dinámica, pero en horizontes de referencia distintos. Los aspectos comunes que dan forma a ese deseo son, por una parte, la condición humana, abierta a la trascendencia y consciente de los límites de su condición y, por la otra, la Presencia del Misterio.

Como se ha señalado, el cristiano deseo de vida divina es trascendente y es por ello, al mismo tiempo, histórico y meta-histórico. Ese deseo lleva al creyente a relacionarse con el Espíritu Santo y en esa relación es transformado, divinizado por Él. “Divinización” se entiende aquí como la condición humana en interacción y sintonía con el Misterio santo de Dios que se produce en una relación que transforma la existencia, dependiendo si tal Presencia es acogida, ignorada o rechazada.

Ahora bien, si la base antropológica común es el movimiento de la trascendencia, hay que presuponer, desde el punto de vista de la teología, la acción del Espíritu Santo al interior de dicho movimiento. En efecto, por la concepción cristiana de la creación del ser humano, de su situación histórica concupiscible y de la oferta salvífica por parte de Jesús para resolver tal situación, la condición humana no está abandonada a sí misma, a sus propias fuerzas, sino que cuenta con la acción interior del Espíritu Santo que la pro-mueve hacia la realización de su fin meta-histórico, aunque la persona no sea consciente de ello. Por esta razón el secularizado movimiento de trascendencia que se focaliza hacia el Misterio es acompañado siempre de la acción salvífica del Espíritu.

1. EXPERIENCIA, VIVENCIA Y *VISSUTO*

Antes de proseguir es necesario aclarar el uso de términos como experiencia y vivencia, en castellano, y de *vissuto*, en italiano. *Vissuto* es el participio pasado de vivir. Pero, también se usa de manera común como adjetivo: una persona *vissuta* es una persona con experiencia de vida, que ha vivido, pero no en el sentido de “vividor”, sino al contrario, en el sentido de una vida vivida con intensidad, en la que se recogen todas las experiencias

que constituyen el bagaje de la historia personal³. Por eso hay en italiano una diferencia significativa entre *esperienza* y *vissuto*. *Esperienza* indica una experiencia puntual, mientras que *vissuto* señala una gama de experiencias o vivencias que pueden abarcar la vida entera. Si una *esperienza* es la toma de consciencia de una experiencia, el *vissuto* es la toma de consciencia de un conjunto de experiencias. Por ello, *vissuto* no se puede traducir en castellano como vivencia, y menos aún como experiencia, ya que no tiene la misma extensión temporal⁴. Se podría traducir como “vida vivida”, pero esta expresión castellana, si bien presenta la dimensión del pasado, carece de la dimensión actual, que está presente en la expresión italiana. Por esta razón, y a la luz de estas aclaraciones, se utilizará el término italiano.

2. LAS DOS DIMENSIONES DE LA VIVENCIA/VISSUTO DE LA TRASCENDENCIA

Ahora bien, la *vivencia/vissuto* de la trascendencia, puede ser considerado de forma sincrónica y diacrónica. En el primer caso, se trata de una experiencia puntual que se produce como reacción a la Presencia del Misterio. En ella se pueden identificar cinco momentos psicológicos distintos, aun cuando constituyan una unidad dinámica. El primero es la experiencia propiamente dicha. Como se explicará mas adelante, en la sección sobre la fenomenología, la Presencia del Misterio puede ser percibida en diversa forma. En un segundo momento, se toma conciencia de lo experimentado mediante una reacción afectiva. En el tercero, se reflexiona sobre la experiencia, para, en el momento sucesivo, el cuarto, tomar una decisión. Finalmente, ésta lleva

3 Psicologicamente entendido, el *vissuto* se refiere a “quanto si è sperimentato nel passato, che conserva una sua presenza attuale nella memoria e nella coscienza; in particolare, per suggestione della psicologia analitica, l’insieme degli eventi che costituiscono la storia di un individuo (ma anche di una collettività) in quanto suscettibili di emergere immediatamente alla coscienza, sotto forma di immagini concrete o di rappresentazioni simboliche, senza condizionamenti di natura concettuale o morale” (Voce “Vissuto”, en: ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA, *Enciclopedia Treccani*, Vol. X [Roma 2010] 730).

4 Por ejemplo, en la traducción italiana del manual de Federico Ruiz *vissuto* es más que un sinónimo de experiencia: “*Mistero vissuto*: Esperienza significa realtà comunicata e personalmente accolta; il mistero vissuto, più che ‘esperienza’ del mistero. La differenza è chiara. Prevale la realtà stessa, il contenuto di fede che si comunica e attraverso l’assimilazione produce la coscienza dell’incontro personale. Comunicazione di Dio e accoglienza vitale della persona con fede, amore e speranza, come radicamento e potenziamento della grazia e della vita” (F. Ruiz, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale* [Bologna 1999] 20).

a la conclusión, quinto momento, en la que o la persona ignora la Presencia, o bien se cierra o abre a ella⁵.

En forma diacrónica la *vivencia/vissuto* se entiende como la sucesión de experiencias sincrónicas que van configurando el desarrollo de la vida en el Espíritu. Siguen una sucesión ordenada, como sostiene Federico Ruiz, en seis etapas: iniciación, personalización, interiorización, crisis, maduración y glorificación⁶.

Así, por *vivencia/vissuto* de la Presencia del Misterio se entiende, entonces, no sólo una experiencia singular, sino el conjunto de experiencias que constituyen un proceso de maduración progresiva. Podría asemejarse a cualquier relación humana en la que encuentros singulares (experiencias) llevan al desarrollo de una relación (*vivencia/vissuto* de la relación).

3. LA VIVENCIA/VISSUTO DE LA PRESENCIA TRANSFORMADORA DEL MISTERIO

El sentido de trascendencia que aquí se utiliza se refiere a la reacción frente a la percepción de *algo* que se hace presente de forma inmediata y directa.⁷ Ese *algo* irrumpe como un suceso fuera de lo ordinario, que rompe con el orden “normal” de la realidad, produciendo una reacción afectiva, por lo general, muy consoladora, aunque desde el punto de vista cognitivo no tenga contenidos precisos. Ese *algo* es el Misterio. Según Rahner, es una percepción histórica de la autocomunicación de Dios que, por un lado, se ofrece como realidad intra-histórica, de alguna manera objetivable a través de una fenomenología variada. Y, por otro lado, esa misma objetividad histórica *toca y trasmite algo* a la interioridad de quien la percibe. Ese *toque* puede dar inicio a un proceso de transformación subjetiva, gracias a la percepción de la Presencia, que de algún modo debe ser objetivable, en el sentido que no es producida subjetivamente.

Esa transformación, desde la perspectiva cristiana de San Juan de la Cruz, puede consumarse en una participación del mismo Misterio de Dios,

5 Cf. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del Mistero. Prospettiva di teologia spirituale* (Roma 2015) 117-157.

6 Cf. F. RUIZ, “Le ‘età’ della vita spirituale”, en: AA.VV., *Tempo e vita spiritualità* (Roma 1971) 85-110; *ib.*, “Diventare personalmente adulti in Cristo”, en: *Problemi e prospettive di Spiritualità* (Brescia 1983) 277-301; *ib.*, “Crescere in Cristo”, en: *Le vie dello Spirito*, 401-435; *ib.*, “L’uomo adulto in Cristo”, en: B. MORRIGONE, *Antropologia Cristiana* (Roma 2001) 509-560.

7 B. MCGINN, *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century* (New York 1999) xvii.

lo que el santo llama *transformación participativa*⁸, que lleva a la unión con Dios por semejanza de amor: “la cual es cuando las dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios, están en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugne a la otra. Y así, cuando el alma quitare de sí totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará transformada en Dios por amor”.⁹

Es más, se trata de una “transformación total en el amado, en que se entregan ambas partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida”.¹⁰

La noción de transformación espiritual o de transformación interior es hoy un tema central en el desarrollo de la teología espiritual. Para Charles André Bernard constituye “el *leitmotiv* de los tratados [*saggi*] de teología mística cristiana”¹¹ y, según Carlo Laudazi, resulta central pues con este concepto se ha operado un giro antropológico en la teología: “en sentido muy amplio, el hombre espiritual es aquel que, mediante la acción del Espíritu Santo, es

8 “En dando lugar el alma (que es quitar de sí todo velo y mancha de criatura, lo cual consiste en tener la voluntad perfectamente unida con la de Dios, porque el amar es obrar en desojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios) luego queda esclarecida y transformada en Dios, y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera, que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios. Y se hace tal unión cuando Dios hace al alma esta sobrenatural merced, que todas las cosas de Dios y el alma son unas con transformación participante. Y el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación; aunque es verdad que su ser naturalmente tan distinto se le tiene de Dios como antes, aunque está transformada, como también la vidriera le tiene distinto del rayo, estando de él clarificada” (*Subida del Monte Carmelo* 2, 5, 7 [240]. Entre paréntesis el número de página de la edición: S. JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, ed. preparada por E. PACHO [Burgos 1998]).

9 *Ibid.*, 2, 5, 3 (237-238).

10 *Cántico B*, 22, 3 (833). “Y no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta que el alma aspire en Dios como Dios aspira en ella por modo participado; porque, dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación ¿qué increíble cosa es que obre ella también su obra de entendimiento, noticia y amor, o, por mejor decir, la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad, pero por modo comunicado y participado, obrándolo Dios en la misma alma? Porque esto es estar transformada en las tres Persona en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios, y para que pudiese venir a esto *la crió a su imagen y semejanza* (Gn 1, 26)” (*Cántico B*, 39, 4 [927-928]).

11 CH-A. BERNARD, *Teología mística* (Cinisello Balsamo 2005) 67.

transformado y asimilado a Cristo”¹². Por su parte, el holandés Kees Waaijman centra su tratado de espiritualidad sobre el concepto de transformación¹³.

De este modo, los conceptos de *vivencia/vissuto*, trascendencia, Presencia del Misterio y de transformación parecen pertinentes para afrontar los profundos cambios socioreligiosos que se han desarrollado durante los últimos decenios. Ofrecen elementos que abren perspectivas para asimilar dichos cambios y colocarlos en sintonía con la tradición mística cristiana. En efecto, si hoy lo “espiritual” gana terreno a lo “religioso institucional/tradicional”, habría que encontrar un lenguaje que ayude a enfocar desde una perspectiva “espiritual” lo “religioso institucional/tradicional”. Para esto resulta de utilidad una base antropológica común al ser humano, la experiencia del Misterio, que se expresa en una amplia fenomenología.

4. FENOMENOLOGÍA DE LA VIVENCIA/VISSUTO DE LA TRASCENDENCIA

Una primera e inmediata acepción de “trascendencia” remite a la capacidad humana de ir más allá de sí mismo que, como se ha dicho, puede tener una dimensión corporal, psicológica y espiritual. En esta sección la atención se centra en la dimensión espiritual, en una autotrascendencia por medio de la cual la persona se comprende a sí misma a luz de *algo* que ha percibido/recibido.

a. Descubrirse misterio

Es frecuente encontrar una primera manifestación de la trascendencia en personas que expresan la necesidad de espiritualidad. Por lo general, se trata del deseo de satisfacer la necesidad de sentido, de dar un sentido a la vida. Nace de la constatación espontánea de que uno se encuentra vivo, pero debe dar un sentido a su vivir, ya que éste no viene espontáneamente con la conciencia de esta vivo. Ese “no saber” originario se convierte en el saber

12 C. LAUDAZI, *L'uomo chiamato all'unione con Dio. Temi fondamentali di teologia spirituale* (Roma 2006) 154; cf. C. LAUDAZI, “L'uomo in via di trasformazione”, en: *La teologia spirituale*, 713-734. Sobre el giro antropocéntrico según J. GARRIDO: *Proceso humano y gracia de Dios. Apuntes de teología espiritual* (Santander 2019) 19-67.

13 Cf. K. WAAIJMAN, *Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos* (Salamanca 2011) 453-512. También ZAS FRIZ, *La presenza trasformante del Misterio*.

originario e inmediato del Misterio de la propia vida. Es la primera experiencia del Misterio, y es común a todos los hombres y mujeres de todos los tiempos. Si una persona, por ejemplo, tiene una razón por la cual morir, puede interpretar su vida a la luz de esa misma razón, que le da un sentido al misterio de su origen y de su destino, y así puede encontrar una motivación para vivir.

Ahora bien, esa búsqueda se realiza normalmente por medio de la razón que, sin embargo, indaga para encontrar una motivación afectiva para vivir. Por lo general, la persona encuentra un “porqué” que motive la existencia. Sin embargo, antes o después, las expectativas se ven defraudadas y el proceso de búsqueda debe reiniciarse. El peligro es que se produzcan una serie de frustraciones que generen una actitud negativa frente a la propia vida. En algunos casos, ésta se traduce en depresión y la persona puede llegar hasta a atentar contra su propia vida.

Es en esta situación de profunda decepción, paradójicamente, donde también se tiene la experiencia del Misterio trascendente. La persona reconoce que su “razón” para vivir, que su motivación existencial ya no “funciona”. Reconoce que se siente existencialmente perdida. Este sentimiento, la experiencia de vacío existencial, constituye el saber antropológico originario que abre a la dimensión trascendente del Misterio. Al constatar el sin sentido de la vida como un “saber de no saber” originario, la persona se descubre como un misterio delante del gran Misterio de la vida, estableciéndose así, entre ellos, una relación que supera la simple relación cognitiva de sujeto a objeto. La experimenta como una apertura ilimitada. Es una relación de misterio a Misterio que se da en la cotidianidad de una vida normal, por el simple hecho de ser humana. En efecto, el misterio

constituye el autentico horizonte de comprensión dentro del cual el hombre puede auto-comprenderse. Incorporar el misterio de la trascendencia y de la ilimitación equivale a hacerlo una experiencia constitutiva y no marginal del existencia del hombre. Se deberá decir, por tanto, que el no vive algunos momentos en que descubre el misterio; el hombre está, más bien, perenemente puesto en él como situación normal de vida; es nutrido y guiado por el misterio. En una palabra, él es misterio¹⁴.

14 R. FISICHELLA – G. POZZO – G. LAFONT, *La teologia tra rivelazione e storia*, 101-102 (traducción nuestra).

Si la persona se abre a ese “saber de no saber”, para ella es el comienzo de la sabiduría. Esta sería la mejor actitud para presentarse al pre-catecumenado (RICA 12). Se trata éste de una etapa de acompañamiento en la maduración del proceso de descubrir el sentido del Misterio en la propia vida, hasta llegar a la decisión de pedir el ingreso al catecumenado. Un pedido que da a entender que la persona quiere interpretar su vida como “misterio” a la luz del Misterio que ha comenzado, al menos, a intuir.

b. Descubrir el Misterio

Una segunda modalidad de la experiencia del misterio son aquellas en las que la persona percibe más realidad en la inmediata. Por ejemplo,

En un modo completamente inadvertido (ya que nunca había fantasiado con una cosa semejante) mis ojos se abrieron y, por primera vez en mi vida, tuve una intuición fugaz de la belleza estática de lo real... No vi ninguna cosa nueva, pero vi todas las cosas de siempre bajo una luz nueva y milagrosa, creo que bajo su luz verdadera. Cada ser humano que atravesaba la varanda, cada pájaro en su vuelo, cada rama oscilante al viento, era parte integrante del todo, incorporados en este loco extasis de gozo, de significado, de vida embriagante. Vi esta belleza en todas partes. Mi corazón se disolvió y me abandonó, por decirlo así, en un raptó de amor y de delicia [...]. Por una vez, al menos, en los días grises de mi vida, habría mirado en el corazón de la realidad, habría sido testigo de la verdad¹⁵.

Como afirma Juan Martín Velasco, se trata de una toma de conciencia de *algo* que irrumpe causando sorpresa, que rompe con la conciencia ordinaria de la realidad, que le lleva a percibirla con una nueva luz, y que se tiene la conciencia de no haberla provocado. Por ello, puede ser el inicio de una nueva etapa de la vida. Se trata de “una nueva forma de conciencia que supera el conocimiento objetivo, el uso de conceptos y determinaciones, y entra en contacto intuitivo, inmediato, con su objeto, poniendo en juego, en

15 M. HULIN, *Misticismo selvaggio* (Como 2000) 45 (traducción nuestra).

un nivel de profundidad e intensidad enteramente nuevos, tanto las facultades cognoscitivas como afectivas de la persona”.¹⁶

Si una persona se acerca al pre-catecumenado con una experiencia de este tipo, es necesario acompañarla a descubrir, a partir de su *vivencia/vissuto*, que tales experiencias son una iniciación al Misterio presente en la realidad, en cuanto que a través de ella se manifiesta el Creador. Tanto la realidad, objetiva, como la persona, subjetiva, son *creaturas* que, de alguna manera, expresan a su Creador. Pero, es cierto que, si las personas no son ayudadas a integrar y armonizar su experiencia en sentido cristiano, no lo harán de forma espontánea.

c. Descubrirse en el Misterio

Una experiencia religiosa, propiamente dicha, se tiene cuando la experiencia de la trascendencia es vivida como una incipiente relación personal con la Presencia del Misterio, aunque no sea explícita ni consciente. Se podría decir que, en este caso, el Misterio revela el sentido del misterio de la existencia, o mejor dicho, la persona es descubierta en su misterio por el Misterio. Aquí hay que entrever ya el inicio de una relación personal, porque la autocomprensión que tiene el sujeto de “su” misterio es, en realidad, la revelación de su condición original por contraste con la intuición de la Presencia del Misterio, intuida como fundada en sí misma y como fundamento del que intuye.

No se trata todavía de una relación personal madura, pero sí de una relación en la que la persona se siente tocada por *algo/alguien*, el Misterio, que por un lado, la ayuda a dar sentido a la vida, a la muerte, a los vacíos existenciales, al caos y, por otro, la estimula, dándole motivación y fuerzas interiores, para concretizar sus aspiraciones existenciales, en armonía con sus intuiciones interiores. Dichas experiencias se vinculan a lugares concretos, a tiempos precisos, a ritos y oraciones a través de los cuales va madurando su *vivencia/vissuto* propiamente religiosa.

16 J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado* (Madrid 1999) 104. Y continua: “Tal forma nueva de conciencia tiene su explicación última, su razón de ser, en el contenido al que se refiere. Éste se sitúa más allá de los objetos inmediatos accesibles a la experiencia ordinaria y al uso de los conceptos y más allá del sujeto que se refiere a ellos, y consiste en una realidad que los engloba a ambos, los supera, más allá de las divisiones yo-mundo, sujeto-objeto, mente-conceptos, y se revela como la raíz de la que ambos surgen”.

Toda experiencia religiosa auténtica revela un estado de carencia fundamental y, al mismo tiempo, propone un camino de superación de ese estado, la salvación. La condición humana se caracteriza por el sentimiento originario de un deseo de superación frustrado. Por eso, el hombre religioso encuentra que, centrando su deseo en la Presencia del Misterio, se produce una dinámica regeneradora y liberadora, que lo lleva a un nuevo nacimiento¹⁷. Así se le abre el camino a una vida nueva en la que experimenta la posibilidad de superar todo aquello que le impide la realización de esa aspiración profunda. Pero tal superación es posible por la intervención de la Presencia, por eso la relación con ella se vivencia como *salvación*.

Como ejemplo se puede considerar la experiencia inicial de conversión de San Ignacio de Loyola, cuando convaleciente de una herida recibida, prostrado en cama, imagina “lo que había de hacer en servicio de una señora, los medios que tomaría para poder ir a la tierra donde ella estaba, los motes, las palabras que le diría, los hechos de armas que haría en su servicio”.¹⁸ Pero, por otro lado, leía la vida de Jesús y de los santos y “se paraba a pensar, razonando consigo: ¿Qué sería, si yo hiciese esto que hizo San Francisco, y esto que hizo Santo Domingo? Y así discurría por muchas cosas que hallaba buenas, proponiéndose siempre a sí mismo cosas dificultosas y graves, las cuales, cuando proponía, le parecía hallar en sí facilidad de ponerlas en obra”¹⁹. Se alternaban estos pensamientos:

Quando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho; mas quando después de cansado lo dejaba, hallábase seco y descontento; y quando en ir a Jerusalem descalzo, y en no comer sino hierbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos; no solamente se consolaba quando estaba en los tales pensamiento, mas aun después de dejado, quedaba contento y alegre. Mas no miraba en ello, ni se paraba a ponderar esta diferencia, hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse desta diversidad y a hacer reflexión sobre ella, cogiendo por experiencia que

17 Cf. J. M. BARRIO, *Antropología del hecho religioso* (Madrid 2006); J. RIES, *Il Sacro nella storia religiosa dell'umanità* (Milano 1995) 217-228.

18 *El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola* (Introducción, notas y comentario de J.- M. RAMBLA BLANCH, S.I. (Bilbao - Maliaño 1998) parr.6, p. 29.

19 *Ibid.*, parr. 7, p. 30.

de unos pensamientos quedaba triste y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios. Este fue el primer discurso que hizo en las cosas de Dios; y después cuando hizo los ejercicios, de aquí comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus²⁰.

Ciertamente San Ignacio está ya bautizado cuando tiene esta experiencia, pero se podría decir que comienza a tener una *vivencia/vissuto* viva del Misterio que irá descubriendo poco a poco de modo siempre más personalizado. Es su pre-catecumenado existencial: tiene una relación personal con el Misterio, pero aún incipiente, en la cual lo personal no es reflejo, pero sí implícito pues la relación se da a través de las mociones interiores que reflejan la acción del Espíritu Santo. Ignacio se deja llevar, pero todavía no sabe discernir las mociones. El crecimiento en la destreza del discernimiento espiritual es directamente proporcional a la *vivencia/vissuto* del Misterio de Dios.

En este sentido, quien tiene experiencias de este tipo se puede afirmar que está iniciando una relación estable con el Misterio a través de la cual reinterpreta su vida y da un horizonte de referencia a su futuro. Está comenzando a reorientar las aspiraciones de su vida, en las tres dimensiones (biológica, psíquica y espiritual), en un sentido trascendente metahistórico, articulándolas de manera conciente y libre. Es lo que tradicionalmente, en ambiente cristiano, se llama conversión, opción fundamental, adhesión total a Cristo. La existencia se ilumina más allá de ella, pero en ella. Se trata de la encarnación de la salvación, en cuanto se acoge la vida nueva ofrecida por el Espíritu en la historia concreta de un hombre.

d. Condición “mínima” para entrar en el catecumenado

Antes de tratar la experiencia de la actitud teologal cristiana, es necesario comentar las tres experiencias ya mencionadas. En el descubrimiento de “ser un misterio para mí mismo”, en la experiencia de que la realidad tiene “más realidad oculta” que ella misma y en el establecimiento de una relación religiosa con ese “Misterio”, con la que se interpreta y se vive la existencia personal, existe ya una incipiente relación personal con el Misterio. Sin esta *vivencia/*

²⁰ *Ibid.*, parr. 8, p. 30-31.

vissuto incipiente de una relación personal y personalizante con el Misterio madurada en el pre-catecumenado el paso al catecumenado se ve comprometido.

En efecto, en el número 15 del RICA se afirma que para pasar al catecumenado

se requiere en los candidatos una vida espiritual inicial y los conocimientos fundamentales de la doctrina cristiana: a saber, la primera fe concebida en el tiempo del “precatecumenado”, la conversión inicial y la voluntad de cambiar de vida y de empezar el trato con Dios en Cristo, y, por tanto, los primeros sentimientos de penitencia y el uso incipiente de invocar a Dios y hacer oración, acompañados de las primeras experiencias en el trato y espiritualidad de los cristianos.

Esto significa que en el precatecumenado se inicia un proceso para explicitar la *vivencia/vissuto* de la relación con el Misterio santo. Al neonato que se bautiza no se le pide nada, se le da todo. Al catecumenado no se le puede pedir una experiencia madura, pero sí, como mínimo, una *vivencia/vissuto* adecuada para hacerla madurar. Esta debería ser la situación normal y cotidiana.

En este sentido, con el paso al catecumenado se presuponen, en alguna medida, las etapas previas ya aludidas. Lo que no parece conveniente hoy, en las actuales condiciones socio-religiosas, es dar el pase al catecumenado sin *vivencia/vissuto* del Misterio. Esa *vivencia/vissuto* es la que hay que madurar y que después del catecumenado, con la recepción del bautismo y de los sacramentos, los *misterios cristianos*, llegue a su madurez en la relación personal cada vez más explícita con el Misterio santo. Por eso, en el n. 68 del RICA se lee:

El Rito por el que se agrega entre los catecúmenos a los que desean hacer cristianos, se celebra cuando, recibido el primer conocimiento del Dios vivo, tienen ya la fe inicial en Cristo Salvador. Desde entonces se presupone acabada la primera “evangelización”, el comienzo de la conversión y de la fe, y cierta idea de la Iglesia, y algún contacto previo con un sacerdote u otro miembro de la comunidad, y hasta alguna preparación para este orden litúrgico.

e. Lo sagrado y lo divino

Para tratar de la relación personal con el Misterio cristiano, es importante distinguir entre el ámbito de lo sagrado y lo santo, divino. La relación personal con el Misterio santo, divino, fruto de la revelación cristiana y de su acogida, se diferencia de todo lo que el hombre pueda considerar como sagrado, donde no se considera la relación con el Misterio como personal. Dicho esto, sin embargo, la experiencia personal cristiana del Misterio no anula lo impersonal; “se da el caso que lo sagrado cristiano no sea una anulación de lo sagrado de las religiones antiguas, mas su superación, debido a la mediación de Jesucristo, el Hombre-Dios”.²¹

Esa superación consiste, objetivamente, en la Encarnación, pero subjetivamente se da en la transformación cristiana del creyente, es decir, en su santificación o divinización, obra del Espíritu Santo. Es una progresiva asimilación al Misterio santo, mediante la acción simultánea de Cristo y del Espíritu Santo, con el asentimiento consciente del creyente. Lo sagrado cristiano es lo santo, como afirma Yves Congar, “es lo que discernimos de las cosas, eventualmente lo que describimos en lo ordinario, en referencia formal a nuestro Fin, la unión con Dios”²².

Discernir significa optar por realizar la voluntad de Dios como mediación para unirse a Él. El creyente se hace “santo” en la medida en que discierne para participar de y realizar la voluntad del único Santo que es Amor.

f. Descubrirse descubierto por y en el Misterio santo: el discernimiento y la actitud teologal

La adhesión a Cristo compromete radicalmente la libertad, pues si el Misterio se hace presente históricamente, es para establecer una relación meta-histórica con el creyente. Por eso, en la decisión que éste toma frente a la *vivencia/vissuto* del Misterio santo de Jesucristo, en los diferentes niveles en que se hace presente, se juega su destino meta-histórico²³. De aquí la importancia

21 J. RIES, *Il Sacro nella storia religiosa dell'umanità* (Milano 31995) 224.

22 Y. M. J. CONGAR, “Situation du sacré en régime chrétien”, en: *La Liturgie après Vatican II* (Parigi 1967) 385-403, citado en: J. RIES, *Il Sacro nella storia religiosa dell'umanità*, 224.

23 J. ALFARO, “Fede ed esistenza cristiana” en: *Fede e Mondo Moderno* (Roma 1969) 91-120, aquí 117. “La ‘vita eterna’, tanto nella sua fase iniziale attraverso la fede, come nella sua pienezza escatologica, è conoscenza di Dio in Cristo. La fede,

del discernimiento y de tomar decisiones en la vida cristiana, puesto que el cristiano “vive la elección radical de su fe en el diálogo personal con Cristo”²⁴.

El deseo antropológico de “más y mejor” calidad de vida, de estar bien, del que ya se ha hecho referencia al inicio del artículo, podría considerarse como la base humana del deseo cristiano de salvación y de transformación interior. La revelación de Jesucristo que trae la salvación, desde un punto de vista antropológico, no es sino la posibilidad de tomar decisiones que no sean desordenadas, sino ordenadas al fin último, la unión con Dios.

La unión con el Misterio significa, desde la perspectiva ignaciana, que el creyente está en condiciones de tomar decisiones ordenadas a su fin último. Participa del Espíritu, pues está unido a Él, y por Él puede estar en guardia ante sus afecciones desordenadas y ante los engaños del “enemigo de la natura humana”. Ordenar la toma de decisiones por medio del “discernimiento” es, según una fórmula tradicional, la condición para cumplir con la voluntad de Dios. De este modo, el deseo cristiano de “bienestar” se puede interpretar como el deseo de participar del Espíritu para ordenar la afectividad y aclarar la razón, y así, tomar decisiones que lleven a cumplir la voluntad de Dios para unirse a Él. Por eso, las decisiones tomadas desde la perspectiva del fin último, dan fundamento y solidez a la actitud teologal.

Tal actitud presupone la *vivencia/vissuto* del Misterio, por medio de la cual el hombre toma conciencia de la condición fundamental de su constitución antropológica, su apertura a la trascendencia. Se trata de su apertura al Misterio, no del Misterio mismo. Como afirma Juan Alfaro, la apertura “condiciona la fe, pero no es la misma fe”²⁵; es “disponibilidad y abandono de sí mismo hacia aquel que el hombre no puede disponer, pero que puede solamente esperar con confianza, confiándose y dándose: ésta es la actitud existencial requerida por el problema de Dios”²⁶.

Para Alfaro, la actitud teologal implica una respuesta personal a la auto-comunicación personal de Dios y es conformada y vigorizada por las virtudes teologales²⁷. Se trata de un modo de pensar, de sentir afectivamente

centrata e fondata in Cristo ('credere in Cristo' e 'credere a Cristo') ha come termine Cristo glorificato; tende infine all'unione immediata con lui e in lui con Dio" (J. ALFARO, "Rivelazione e fede", en: *Cristologia e antropologia* [Assisi 1973] 460).

24 *Ibid.*, 101.

25 *Ibid.*, 94.

26 *Id.*, "L'uomo aperto alla rivelazione di Dio", en: *Rivelazione cristiana, fede e teologia* (Brescia 1986) 65.

27 *Cf. Id.*, "Atteggiamenti fondamentali dell'esistenza cristiana", en: *Cristologia e antropologia*, 553.

y de actuar que tiene su raíz en la adhesión radical a Cristo y se conforma como una relación personal, histórica y meta-histórica, con la Presencia de Cristo resucitado. Él está presente en la vida del creyente desde un horizonte escatológico, desde dónde éste discierne las decisiones que debe tomar. Es, al mismo tiempo, una relación interior y trascendente y, en consecuencia, al mismo tiempo, también inmediata y mediata.

En realidad, el único lugar donde el Misterio santo cristiano propiamente habita es en el interior del creyente que lo acoge, porque es ahí donde él se descubre y se recibe como lo que en realidad es, imagen y semejanza de Dios²⁸. Éste es el “lugar” privilegiado de la revelación. Por ello, se puede afirmar que, la revelación es acogida en una doble dimensión: objetiva, como Presencia personal de Jesucristo, y subjetiva, como acción transformadora del Espíritu Santo;

No es un acto que se añade al ser ya logrado, es la única forma lograda de ser, que se refleja y se expresa en la voluntad del hombre, en su razón, y transforma toda la práctica de su vida. [...] Este reconocimiento es, lejos de presuponer la sumisión a un principio externo, la condición para la reconciliación de un ser como el hombre, que se caracteriza por su apertura constitutiva a ese más allá absoluto de sí que se llama con razón “el eterno del hombre”²⁹.

La apertura a la trascendencia, que se presenta en germen en la *vivencia/vissuto* del Misterio alcanza su máxima expresión cuando es apertura a la Presencia histórica/escatológica de Cristo. Es el proceso mediante el cual madura la actitud teologal, el don de la fe, la esperanza y la caridad:

Esta llamada interior constituye la dimensión más profunda de la existencia humana: su aceptación y expresión en el hombre es la fe. La auto-comunicación de Dios tiene lugar antes que nada en Cristo y por Cristo en los hombres. Por eso, la fe y la existencia cristiana se

28 Cf. L. BORRIELLO, *Esperienza mistica e teologia mistica* (Città del Vaticano 2009) 57-79.

29 J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios* (Madrid 2001) 41.

fundamentan en el misterio de Cristo y deben ser consideradas a luz de tal misterio³⁰.

La adhesión radical a Jesucristo se traduce existencialmente en confianza absoluta, que resume la transformación interior operada por el Espíritu. En tal confianza las virtudes teologales forman una unidad, en cuanto

reconocimiento de la gratuidad absoluta de la revelación, de la promesa y del amor de Dios en Cristo, es decir, de la gracia como gracia. La fe, la esperanza y la caridad, en su recíproca inmanencia vital, son aspectos distintos de una sola actitud fundamental, radicada en el amor: creer, esperar y amar, equivalen en el fondo a confiarse, abandonarse, darse a la gracia de la auto-comunicación de Dios en Cristo. La fe mira a la realidad cumplida del evento Cristo, la esperanza a la plenitud de la salvación futura, mientras el aspecto propio de la caridad es el presente de la comunión de vida con Dios, que tiene su cumplimiento en el amor al prójimo³¹.

Conocer y cumplir la voluntad de Dios presupone el ordenamiento transformativo del Espíritu y es posible solamente desde Dios mismo, desde la actitud teologal libremente asumida y ejercida en la práctica como confluencia del deseo y del querer humanos con el divino.³² Por eso, retomando la frase sanjuanista de la “unión por participación”, “participar de Dios”, “divinizarse”, significa simplemente discernir para establecer una relación amorosa con el Misterio santo de Dios. De este modo, la plenitud de vida que el cristiano busca alcanzar no es otra que la del amor, pero en una visión meta-histórica, pues ese amor podrá ser eterno solamente si se fundamenta en el amor a Dios por sobre todas las cosas, dado que Él “ya” es eterno y, desde su eternidad, desde su resurrección, se ofrece totalmente a quien lo quiera buscar (Canon IV de la Misa).

30 J. ALFARO, “Fede ed esistenza cristiana”, 94.

31 Id., “Prospettive per una teologia sulla fede” en: *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, 124.

32 Cf. Id., “Persona e grazia”, en: *Cristologia e antropologia*, 403.

III. LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL Y EL RICA

Una relación amorosa implica conocimiento. Pero, cuando se trata de la relación con el Misterio de Dios, no sólo se trata de conocimiento teológico, sino también de conocimiento “vivo y verdadero” que el creyente tiene de su amado, como lo testimonia San Juan en su evangelio. Tal conocimiento se adquiere gracias a la acción transformante del Espíritu, que sensibiliza al creyente para comunicarse con Dios, que obra en la historia. Dicha comunicación es imposible sin discernimiento; no hay amor sin discernimiento si lo que se quiere no es sólo estar con el “ser” divino, sino también colaborar su “hacer” histórico, tomando parte en él.

Ahora bien, la capacidad de trascendencia, que la tradición teológica ha llamado *potentia obedentialis*, entendida en el actual contexto socio-religioso, se manifiesta antropológicamente como el deseo de auto-trascendencia hacia una mejor calidad de vida, hacia un mayor bienestar. Un deseo que es acompañado también por la acción del Espíritu Santo. Pero esa “calidad” y “bienestar”, para ser plenamente humanos, deben estar abiertos a la posibilidad de tomar una decisión frente a la dimensión trascendente, meta-histórica de la existencia, que hace posible percibir la revelación del Misterio santo en sus diferentes modalidades y dejarse transformar por ella.

Sobre este presupuesto, el catecumenado debería orientar al catecúmeno a realizar ese proceso de auto-trascendencia meta-histórico desde su *vivencia/vissuto* existencial concreta: transformar el deseo de auto-trascendencia centrado en valores intra-históricos en otro centrado en las realidades meta-históricas reveladas. Para ello sería necesaria una pedagogía que continúe a lo largo de las diferentes fases.

En esta línea pedagógica, el número 7 del RICA afirma, como primer tiempo del catecumenado, el pre-catecumenado, en lo que podría llamarse el primer contacto “oficial” entre la Iglesia y el candidato. A éste se le “exige investigación”, mientras ella se dedica a la evangelización y a la preparación del candidato para su ingreso en el catecumenado. Dado que se trata de una iniciación que apunta al conocimiento del amor, no basta una “evangelización” conceptual, sino una “existencial”. De aquí la importancia de introducir, desde la Revelación, y desde la experiencia personal del misterio de la existencia, a la *vivencia/vissuto* del Misterio para descubrir el sentido y significado de esa Presencia en la vida del candidato, en la creación y en la historia.

En la fase sucesiva, siempre según el número 7, se da el segundo y tercer tiempo. En el segundo se ingresa al catecumenado. Durante esta fase, que puede durar varios años, se realiza la catequesis. La fase concluye con el rito de la “elección”, mediante el cual el catecúmeno decide recibir el bautismo. En realidad, desde un punto de vista antropológico, se trata del momento más importante del proceso, pues el catecúmeno “elige”, hace una elección que lo auto-determina delante de Dios. El tercer tiempo, mucho más breve, coincide ordinariamente con “la preparación cuaresmal de las Solemnidades pascales y de los sacramentos, [y] se emplea en la ‘purificación’ e ‘iluminación’”.

El cuarto tiempo, durante el periodo pascual “se dedica a la “mystagogia”, o sea a la experiencia espiritual y a gustar de los frutos del Espíritu, y a estrechar más profundamente el trato y los lazos con la comunidad de los fieles” (RICA, n. 7). Esta fase concluye con la recepción de los sacramentos. Sin embargo, como se ha expuesto con anterioridad, esa “experiencia espiritual”, lo que se ha llamado la *vivencia/vissuto* del Misterio, debería estar presente desde el principio del proceso. Por eso, no se puede indicar sólo el cuarto tiempo como “mistagógico”, pues debería serlo todo el proceso en todos sus tiempos. De esta forma, el pre-catecumenado y el catecumenado podrían entenderse como una iniciación a la *vivencia/vissuto* del Misterio, como un *mistagogía*, estableciéndose un paulatino proceso de continuidad entre la *vivencia/vissuto* del candidato de ser un Misterio para sí mismo y el Misterio de Cristo. Si el catecúmeno no tiene experiencia de aquello de lo que salva Jesucristo ¿cómo podrá apreciar en su vida la gracia del sacramento que recibe? ¿Cómo saber existencialmente que Jesús es camino, verdad y vida si no se toma conciencia de la vida sin camino, sin verdad y sin vida? ¿Y, no es esta la condición socio-religiosa actual? Los cuatro tiempos del catecumenado, incluyendo el primero, el pre-catecumenado, corresponderían, en el esquema de Federico Ruiz, a la “iniciación”. Todo el proceso está orientado a propiciar y promover una progresiva profundización de la iniciación cristiana a través de la *vivencia/vissuto* del Misterio, para descubrir “por experiencia” el Misterio santo de Cristo como fuente de salvación histórica personal en una perspectiva escatológica. Esta sería la condición mínima para ser admitido a la recepción de los sacramentos, lo que constituye la conclusión del catecumenado. Finalizada la iniciación con la recepción de los sacramentos, se daría inicio a lo que Ruiz llama la etapa de la “personalización”. Su duración varía en cada caso y su fruto es una siempre creciente *vivencia/vissuto* personal de los Misterios de

Cristo, que lleva a un discernimiento más exigente en la toma de decisiones cotidianas. Precisamente el discernimiento y las decisiones tomadas a la luz del Espíritu es lo que produce la interiorización del Misterio en la vida cotidiana, ahora acompañada por los misterios de Cristo, lo cual implica una *vivencia/vissuto* más lúcida del misterio de la vida, porque se trata de una iluminación desde el Misterio de Cristo.

Siempre según Ruiz, normalmente, aunque no necesariamente, a la interiorización se sigue una etapa de crisis, las noches sanjuanistas, de duración también variable, para luego dar paso a una relativa madurez, antes de la culminación escatológica con la muerte.

De este modo, se ha presentado la propuesta de un itinerario de iniciación a la vida cristiana. No se trata de la presentación de un itinerario realizado experiencialmente, sobre el cual se reflexiona, sino más bien una propuesta de poner en relación, por el momento sólo teóricamente, el RICA con algunas de las investigaciones más recientes en el campo de la teología espiritual.

IV. UNA OBSERVACIÓN PRÁCTICA

La experiencia teologal cristiana, en sentido propio se da cuando se centra la experiencia del Misterio santo en la Presencia de la persona de Jesucristo y se centra en Él la experiencia del misterio personal y del misterio del mundo. El pre-catecumenado debería favorecer la iniciación y la madurez de las *vivencias/vissuti* del Misterio, como se ha ya explicitado. En sociedades secularizadas y desecristianizadas, como son las europeas occidentales, hay que presuponer que el Misterio se hace presente a través de las experiencias y mociones personales muchas veces “secularizadas” y por eso en el pre-catecumenado habría que recibir a quienes se sientan motivados por ese tipo de experiencias.

La experiencia más o menos explícita de Jesucristo, ya presente en el pre-catecumenado es la que hay que profundizar durante el catecumenado. En todo caso, aún cuando la persona llegue al pre-catecumenado con un deseo explícitamente cristiano, habría que verificar su experiencia del Misterio, en sus diferentes niveles. El presupuesto implícito es que quien se acerca al catecumenado puede ser incluso bautizado, pero ignorante de su tradición *mis-*

térica. En este caso, el catecumenado podría valer lo mismo para esa persona adulta bautizada, considerándolo como un proceso para explicitar y vivenciar su actitud teologal. Se podría pensar en una ceremonia litúrgica, como sería la recepción del sacramento de la confirmación, si no lo ha recibido, o si lo ha hecho, idear otro tipo de liturgia que explicita su decisión de “cristianizarse”.

V. CONCLUSIÓN

Como se ha dicho, tanto en el proceso de maduración en la *vivencia/vissuto* del Misterio santo de Jesucristo, que presupone incluso las vivencias no explícitamente personales, como en el planteamiento del RICA, la decisión constituye el eje de todo el proceso humano de cristianización y de transformación espiritual. Una decisión encaminada a crecer mediante un progresivo confiarse amorosamente a la Presencia escatológica de Jesucristo por parte del catecúmeno.

Pero ¿cómo verificar el progreso *espiritual* del pre-catecúmeno o del catecúmeno en los diferentes momentos? Puede hacerse del mismo modo como se verifica la maduración del cristiano. Es decir, a través del análisis sincrónico de la experiencia singular y del diacrónico de las experiencias (*vivencias/vissuto*) que se suceden, analizando las decisiones tomadas frente al Misterio a través del discernimiento. Toda experiencia *espiritual* se discierne: primero, para “ver” de qué espíritu proviene, del Bueno o del malo; segundo, habiendo aclarado el origen (en lo posible), se reflexiona sobre el contenido de la experiencia, en vista, normalmente, de tomar una decisión que repercutirá positiva o negativamente en la relación con Dios. En la decisión es dónde se vencen las afecciones desordenadas y dónde la interioridad de la persona se ordena a su fin último meta-histórico. Evaluando las diferentes *vivencias/vissuto* del Misterio que están en la base de las decisiones del pre-catecúmeno y del catecúmeno, pero también del cristiano adulto, se puede seguir la maduración humana y cristiana del creyente. De este modo, el discernimiento será una práctica normal del cristiano bautizado. Pero, éste debe haber sido entrenado para hacerlo, para decidirse a emplear responsablemente los medios que más y mejor le lleven a mejorar su calidad de su vida, que dicho cristianamente significa ordenarse interiormente para realizar el fin para el cual ha sido creado.