

LA MISTAGOGÍA:

DIMENSIÓN CONSTITUTIVA DE LA INICIACIÓN CRISTIANA

4

La mistagogía en el contexto de un
nuevo directorio para la catequesis



Observatorio
Arquidiocesano
de Evangelización



FUNDACIÓN UNIVERSITARIA
NIMONSERRATE

LA MISTAGOGÍA: DIMENSIÓN CONSTITUTIVA DE LA INICIACIÓN CRISTIANA

**CARTILLA N.º 4
LA MISTAGOGÍA**

P. MANUEL JOSÉ JIMÉNEZ RODRÍGUEZ



La mistagogía: dimensión constitutiva de la iniciación cristiana, N.º 4. La mistagogía en el contexto de un nuevo directorio para la catequesis / Manuel José Jiménez Rodríguez – 1ª ed. – Bogotá: Fundación Universitaria Monserrate (Unimonserrate), 2026.

Libro digital, PDF.

Archivo digital: descarga y online.

ISBN:

1. Mistagogía. 2. Sinodalidad. 3. Evangelización. 4. Teología. 5. Catequesis.

COLECCIÓN EVANGELIZACIÓN Y CULTURA

LA MISTAGOGÍA: DIMENSIÓN CONSTITUTIVA DE LA INICIACIÓN CRISTIANA

Cartilla N.º 4 La Mistagogía

P. MANUEL JOSÉ JIMÉNEZ RODRÍGUEZ

Programa de Teología
Observatorio Arquidiocesano de Evangelización
Escuela de Ciencias Humanas y Sociales (ECHyS)
Fundación Universitaria Monserrate – Unimonserrate
Bogotá, Colombia
2026



Observatorio
Arquidiocesano
de Evangelización



La mistagogía: dimensión constitutiva de la iniciación cristiana, n.º 4. La mistagogía en el contexto de un nuevo directorio para la catequesis

© Manuel José Jiménez Rodríguez

Primera edición, marzo 2026

ISBN: 978-958-8486-75-8

Colección Evangelización y Cultura

Programa de Teología y Observatorio Arquidiocesano de Evangelización

Escuela de Ciencias Humanas y Sociales (ECHyS)

Rector

Ricardo Alonso Pulido Aguilar, Pbro.

Vicerrector Académico

Danny Julián Barón Cortés, Pbro.

Vicerrector Administrativo y Financiero

Fabi Said Castro Castillo, Pbro.

Vicerrector de Pastoral y Bienestar

Marcos Alexander Quintero Rivera, Pbro.

Decano de la ECSyH

Danny Julián Barón Cortés, Pbro.

Director programa Teología

Hugo Orlando Martínez Aldana, Pbro.

Autores

© Manuel José Jiménez Rodríguez

Coordinadora de la Colección Evangelización y Cultura y corrección de texto

Liz Anguelly Trujillo Puentes

Observatorio Arquidiocesano de Evangelización

Diseño de portada y diagramación

Jeferson Camilo Hernández Galeano

Myller Mauricio Muñoz Baquero

Dirección Editorial

Manuel Alejandro Briceño Cifuentes

Fundación Universitaria Monserrate – Unimonsserrate

Imagen de portada generada con herramientas de IA: ChatGPT y Gemini IA

© 2026, Fundación Universitaria Monserrate – Unimonsserrate

Editorial Universitaria Unimonsserrate

Correo: editorialuniversitaria@unimonsserrate.edu.co

Licencia Pública Internacional — CC BY-NC-SA 4.0

Creative Commons Atribución/Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual 4.0



CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

1 ¿Qué es la mistagogía?

- 1.1. Mistica
- 1.2. Misterio
- 1.3. Mistagogía
- 1.4. Dios primer mistagogo
- 1.5. La iniciación cristiana es una iniciación mistagógica
- 1.6. La mistagogía como tiempo después de los sacramentos de iniciación

2. El Concilio Vaticano II y la mistagogía

- 2.1. Centralidad del Espíritu Santo
- 2.2. El misterio pascual
- 2.3. El misterio pascual en la vida de Jesús
- 2.4. El misterio pascual en la vida de la Iglesia
- 2.5. El misterio pascual en la vida del cristiano
- 2.6. Es necesaria una nueva narración del Misterio pascual
- 2.7. Restauración del Catecumenado (RICA)
- 2.8. El catecumenado bautismal
- 2.9. La mistagogía etapa del catecumenado
- 2.10. La mistagogía y disciplina del arcano

3. Mistagogía y experiencia de Dios

- 3.1. ¿Experiencia de cuál Dios?
- 3.2. Dios como Misterio
- 3.3. El Misterio del Dios cristiano
- 3.4. Experiencia de Dios (experiencia religiosa)
- 3.5. La experiencia cristiana de Dios
- 3.6. Experiencia de Dios como Padre

4. La mistagogía de los hombres y modernos en Juan Martín Velasco

- 4.1. Pasos del proceso mistagógico
- 4.2. Comunidades mistagógicas

5. Bibliografía

INTRODUCCIÓN

En la exhortación apostólica “*Evangelii Gaudium*” (EG), el papa Francisco señala la necesidad de una catequesis kerigmática y mistagógica, pues reconoce que algunos manuales y planificaciones no se han dejado interpelar por la necesidad de una renovación que podría tomar formas muy diversas de acuerdo con el discernimiento de cada comunidad educativa (EG 163-166). El directorio catequístico, presentado por el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, reconoce, en la presentación y en la introducción, que es precisamente EG el documento referente y transversal en su elaboración y redacción. Esta alusión subraya características esenciales de la catequesis en esta nueva etapa misionera: la catequesis kerigmática y la iniciación mistagógica.

En este sentido, este estudio tiene como propósito ahondar en la interpelación por asumir hoy dicha iniciación mistagógica para la evangelización y la catequesis, como lo pide el papa Francisco y el directorio catequístico 2020.

Hablar de mistagogía no es algo nuevo en la Iglesia. Como se verá más adelante, algunos teólogos después del Concilio Vaticano II ya hablaban de ella como dimensión transversal de la evangelización, como es el caso de Karl Rahner. Aquí se hace vital recordar la proposición 38 del sínodo de obispos sobre la nueva evangelización, referenciada por el papa Francisco en “EG”:

El sínodo quiere afirmar que la iniciación cristiana es un elemento crucial en la nueva evangelización y es el medio por el cual la Iglesia, como madre, genera sus hijos y se regenera. Por lo tanto, proponemos que el proceso tradicional de la iniciación cristiana, que a menudo se ha convertido simplemente en una preparación aproximativa para los sacramentos, sea vista en todo lugar, desde una perspectiva catecumenal, dando más importancia a una mistagogía permanente, y convirtiéndose así en una verdadera iniciación a la vida cristiana a través de los sacramentos.

En esta primera referencia del sínodo de obispos sobresale el llamado a superar la catequesis de cursos presacramentales. Esta petición es común en distintos directorios nacionales, textos de referencia elaborados por conferencias episcopales, encuentros internacionales y la investigación pastoral y catequética. También destaca la expresión “mistagogía permanente”, aludiendo no solo al momento catequístico posterior a la celebración de los sacramentos de iniciación durante el tiempo pascual, también a una dimensión de la Iglesia y de toda acción evangelizadora.

Para el caso de América Latina, es sugerente un documento elaborado por el grupo de expertos de catequesis del Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM) sobre la iniciación cristiana a la luz de las conclusiones de “Aparecida” y de la exhortación “EG” del papa Francisco. En él se señalan nuevas perspectivas para la catequesis en América Latina y el Caribe, presentando un nuevo paradigma para esta desde la mistagogía y lo mistagógico como elementos centrales de este modo nuevo de entender y de hacer. Cuatro son sus opciones de fondo:

1. En orden a la Iglesia: optar por una comunidad catequizadora en “salida misionera” y dispuesta a la conversión pastoral.
2. En orden a la catequesis: optar por una catequesis al servicio de la iniciación a la vida cristiana.
3. En orden al catequizando: optar por la catequesis de iniciación a la vida cristiana prioritariamente con adultos.
4. En orden al catequista: optar por un catequista testigo, comunicador, acompañante y mistagogo.

Desde este nuevo paradigma, afirma el texto del CELAM, la catequesis es ante todo un proceso de iniciación a la vida cristiana, que busca integrar todas las dimensiones de la persona, teniendo como fuente de inspiración el catecumenado de los primeros siglos, como lo señalan los documentos más recientes del Magisterio. En esta nueva estructura, el kerigma es el hilo conductor de todo el proceso que tiene como finalidad llevar a la persona al encuentro con Jesucristo vivo. De este encuentro brota el ímpetu misionero de la persona, destacando el marcado talante misionero de la catequesis.

La mistagogía es el eje transversal de todo el proceso de iniciación cristiana. La novedad absoluta de este paradigma iniciático, o de inspiración catecumenal, consiste en ubicar a la catequesis, tal como la concebimos hoy, en el lugar donde ella nació: en el catecumenado. Allí ella encuentra su verdadero lugar y alcanza un mayor equilibrio entre sus varios elementos (el anuncio de la Palabra, la enseñanza doctrinal, la profundización de la fe, el ejercicio de la vida cristiana), pues queda inmersa en un clima propicio para el cultivo y crecimiento de la fe: oración, celebración litúrgica, ritos, escrutinios y otras prácticas propuestas por el Rito de Iniciación Cristiana para Adultos (RICA). La mistagogía es asumida como la acción de introducir a los catecúmenos y catequizandos en los misterios de la fe a través de las celebraciones y la enseñanza.

Ahora bien, el desarrollo del nuevo paradigma catequístico exige un nuevo catequista con una nueva formación para hacer de él un comunicador por excelencia de su propia experiencia y relación con Jesús. El estudio actual ofrecido a catequistas tiene un énfasis teológico-doctrinal, debilitando el campo pedagógico, metodológico y espiritual. Esta nueva mirada invita a superar una catequesis meramente intelectualizada o ritualista, pensada exclusivamente como cursos para la preparación inmediata de los sacramentos, sin una referencia y participación de la comunidad eclesial. La nueva formación requiere iniciar con una presentación adecuada del

kerigma a fin de favorecer un verdadero encuentro con el Misterio de Cristo y su Persona, fortaleciendo su discipulado y misión como soportes de su ser. Se trata de que el catequista también redescubra la experiencia sacramental de su iniciación cristiana: desde la novedad de vida que dicha experiencia le proporcionó.

En el contexto de la Nueva Evangelización, la comunidad cristiana juega un papel preponderante en el proceso de fe. Por eso, la formación del catequista debe buscar que sea lo más apto posible para realizar un acto de comunicación, en el que desarrolle aptitudes, habilidades y destrezas para comunicar el mensaje evangélico desde su propia experiencia de encuentro y relación con Jesús.

Algunos estudiosos afirman que varios itinerarios de catequesis fracasan por la ausencia de la mistagogía. Así lo plantea Vitoria Cormenzana, quien destaca que una de las causas de este fracaso es la falta de vivencia de la fe, reduciendo la iniciación cristiana a una de sus dimensiones, el adoctrinamiento intelectual, y descuidando la experiencia directa y gozosa de Jesucristo vivo. El problema de las propuestas actuales es que están a favor de comunicar la fe en los escenarios de la inteligencia (la doctrina), del ethos (la ética), de la práctica (el compromiso) y de la pertenencia comunitaria (la eclesialidad) de la fe. Sin embargo, no terminan de encontrar su sitio en el de la unión cognitiva con Dios (la mística).

Ser iniciado e introducido en el contacto cognitivo con la realidad Dios (I Jn 1, 1ss) va más allá por implicación, y no por desconexión, de todos los demás aspectos de la fe. La dificultad de la transmisión de la fe radica en el déficit de iniciación a la presencia y el encuentro con Dios o —dicho de forma más específicamente cristiana— a la percepción aquí y ahora de la salvación que nos llega de Dios en Jesús de Nazaret por su Espíritu. La mayoría de los miembros de nuestras comunidades han percibido la verdad salvífica de Dios con los registros del saber informativo; una minoría, con los de la experiencia espiritual.

A partir de esta situación, Vitoria Cormenzana señala la necesidad de contar con itinerarios que cuiden la iniciación integral a la vivencia de la fe y la mistagogía, para empezar a vivir como cristianos y no solo con ideas sobre el cristianismo. Además, destaca el hecho de que la mistagogía sea percibida como una necesidad, pero no sea asumida aún con la seriedad y rigurosidad que merece. En la práctica eclesial no termina de caer por su peso la prioridad de la relación personal e inmediata con Dios para la vida de fe; antes bien, se continua con la práctica que adoctrina sobre Dios de manera extrínseca, como si se tratara de enseñar el nombre de los afluentes de un río. Este método ya no puede garantizar la transmisión de la fe en esta época, aunque lo hiciera en el pasado.

Sin “viajar” hasta el interior mismo de las experiencias humanas de ultimidad, no es posible hablar con sentido de Dios. Carecemos de una decidida opción pastoral en favor de propuestas novedosas de iniciación a la experiencia de Dios, promotora de maestros espirituales que acompañen y guíen a las comunidades por los itinerarios que conducen al encuentro gozoso y provechoso con Él. Todo esto, afirma Vitoria Cormenzana, indica que la

transmisión de la fe tiene ante sí el reto de ofrecer itinerarios que inicien mistagógicamente a las comunidades en el contacto cognitivo con la Presencia que habita permanentemente en la totalidad de los acontecimientos históricos y biográficos del ser humano. Así pues, la transmisión de la fe se enfrenta con la necesidad de dar un giro histórico y dar cuerpo a un modelo iniciático, en el que acentúe la mistagogía de la experiencia; en línea de los Padres de la Iglesia, para quienes la experiencia debe preceder a la explicación. Su conclusión es contundente: tenemos motivos más que sobrados para revisar críticamente la pedagogía y la mistagogía de nuestros procedimientos pastorales.

Dada la importancia señalada de la mistagogía en la Iglesia y en la iniciación cristiana, este estudio ahonda en ella desde distintas perspectivas: social, teológica, pastoral y catequética. En estas aristas, lo espiritual y lo mistagógico aparecen profundamente unidos e implicados. Una mirada de este orden permitirá concretizar la urgencia de lo mistagógico en la catequesis y en la formación de los catequistas. La intención es ofrecer a los lectores un panorama lo más amplio posible, que permita introducir la mistagogía en los procesos e itinerarios de iniciación cristiana, a partir de una comprensión que involucra toda la evangelización.

Sobre este último elemento, el de reconocer la mistagogía como una dimensión constitutiva de toda la evangelización, es un llamado en la Iglesia desde hace algún tiempo. Juan Martín Velazco, junto a otros estudiosos de la situación actual social, religiosa y eclesial, señala la necesidad de una verdadera “conversión pastoral” que tenga su centro en el desarrollo de la dimensión mistagógica de todas las acciones de la Iglesia. Con esta mirada, la “mistagogía”, la iniciación en la experiencia del Misterio, debe convertirse en el tema por excelencia de la teología y la acción pastoral en nuestro tiempo. Esta tarea exigirá a todos comprender y ahondar en el concepto mistagogía, más allá de los comúnmente catequéticos y litúrgicos; y entender la dimensión mistagógica de toda la Iglesia y de toda la pastoral.

La mistagogía no es una expresión de ahora. Ella tiene su origen desde los primeros espacios del anuncio del Evangelio. Luego de un tiempo de fuerte y amplia valoración, desapareció y cayó en el olvido poco a poco. Con el Concilio Vaticano II, lentamente, ha recuperado protagonismo, hasta hoy, cuando se habla de ella y se invita a recuperar su práctica en los ámbitos de vida de la Iglesia y no exclusivamente en los relacionados con la iniciación cristiana. De hecho, los modos de entenderla y de aplicarla son amplios y variados, mostrando que la mistagogía es de una amplia riqueza pastoral y con una fuerza de renovación por descubrir.

Este estudio se elaboró a modo de un lego. Este es un juguete de construcción de bloques de plástico interconectables que se pueden ensamblar para crear diversas formas y estructuras. En este caso, los bloques fueron estudios, reflexiones, análisis sobre el valor y la importancia de la mistagogía para el pasado, presente y futuro de la Iglesia; todos ellos tomados de diferentes contextos sociales y eclesiales y de diferentes disciplinas teológicas y pastorales. Luego de esta organización, se hizo el esfuerzo para que “encajaran”, articulando cada una de las partes que conforman esta colección. Este producto es solo una muestra de

cómo la mistagogía es una dimensión constitutiva de la teología y de la evangelización, presente en las reflexiones del área sistemática, espiritual, eclesiológica y pastoral; especialmente, en la misionología y en la catequética.

Quien quiera pensar la evangelización hoy no puede ser ajeno a la mistagogía. Ella atraviesa todas las prácticas evangelizadoras, los llamados a la conversión misionera y pastoral, la configuración de una Iglesia sinodal y la renovación de las estructuras de evangelización. Incluso, puede afirmarse que la mistagogía es estructurante a todas ellas, porque no es solo una técnica evangelizadora, sino también el modo de tener experiencia de Dios y hablar de él, es un modo de comprender la pedagogía de Dios y de Jesús, es la que inspira la pedagogía de la Iglesia. La mistagogía moldea a la Iglesia del futuro y al discípulo de Jesús, acorde con su vocación y creíble a los actuales contextos culturales, religiosos y eclesiales. Basta leer con atención las novedades del modo de concebir la fe y la espiritualidad para reconocer lo novedoso que ella trae para el anuncio y vivencia del hecho cristiano hoy.

Dada la complejidad de la mistagogía, este producto está estructurado en cinco números, todos articulados y complementarios entre sí. La información hallada fue tan alta que fue necesario delimitarla para que lo aquí presentado fuera relevante y diciente a los propósitos de este estudio. Asimismo, es valioso precisar que este es un ejercicio de síntesis elaborada con la subjetividad del autor de esta investigación, lo más fiel posible a las voces de los estudiosos reseñados en la bibliografía, que acompaña al final cada uno de los capítulos. Para cada uno de los lectores, queda como tarea ir más allá de las referencias hechas y abordar con mayor profundidad el pensamiento de cada uno de estos estudiosos.

La mistagogía señala a todos lo más característico de la vida cristiana: disponer la vida para que el Espíritu obre en nosotros y a través nuestro. La Iglesia toda evangeliza, movida por el Espíritu. Él es el maestro interior de la toda la obra evangelizadora y de todo discípulo de Jesús. Como se dirá en el texto: la era del Espíritu es la era de mistagogía. Por eso, la mejor conclusión es traer a la memoria y al corazón palabras del directorio para la catequesis del año 2020:

El proceso de evangelización y, en él, la catequesis, es, sobre todo una acción espiritual” (DC 4)

“Evangelizar significa no solo habitar en un territorio, sino suscitar procesos espirituales en la vida de las personas para que la fe eche raíces y sea significativa (DC 43).

La estructura de la colección es la siguiente:

1. Número 1. La mistagogía en el contexto de un nuevo directorio para la catequesis.
2. Número 2. Un nuevo y novedoso contexto sociorreligioso.
3. Número 3. Centralidad de la mistagogía en la teología y en la pastoral.
4. Número 4. La mistagogía.
5. Número 5. Mistagogía e iniciación cristiana.

En el número 1 se presenta la mistagogía a partir del *Directorio para la catequesis* del año 2020, resaltando sus aspectos más sobresalientes. Asimismo, se profundiza en el llamado a la mistagogía en el contexto del sínodo sobre la nueva evangelización y en la Encíclica del papa Francisco, “*Evangelii Gaudium*”. Este apartado no se limita a subrayar las frases del directorio, también aborda una mirada valorativa de este a través de reflexiones y otros estudios.

En el número 2 se hace una mirada de contexto. De entrada, es necesario aclarar que es imposible hacer un repaso amplio de la realidad, por esto, se opta por una mirada de lo religioso y de lo cristiano a partir de una categoría novedosa, discutida, aunque también desconocida por muchos: paradigma posreligional. Ella sirve de base para cuestionar la práctica evangelizadora tradicional y ampliar el horizonte de lugares comunes, poner en diálogo la tarea evangelizadora con otros caminos espirituales y religiosos e ir desentrañando lo que se pone en juego cuando se habla de mistagogía. Esta expresión permitirá descubrir la necesidad de una reconceptualización de lo que se entiende por espiritualidad y el llamado a todas las religiones, incluyendo la cristiana, a la vuelta a la época axial de lo religioso y el llamado que se hace a un giro a lo interior. Desde esta perspectiva, y con el apoyo de distintos estudios, se aborda la espiritualidad cristiana en este contexto y sus implicaciones para la mistagogía. Gracias a las categorías de análisis cercanas, se profundizará en lo que el papa Francisco llamó conversión misionera de la evangelización.

En los números 3 y 4 se consideran elementos propios de la mistagogía. En ellos, se analiza el punto de partida de la Iglesia sobre este concepto y su práctica, los modos de entenderla y los elementos que se ponen en juego, destacando la experiencia religiosa. De igual manera, se presentan los distintos modos cómo la mistagogía es entendida y aplicada a partir del contexto evangelizador hoy.

En el número 5 se abordan las implicaciones de la mistagogía en la pastoral de la iniciación cristiana. A partir de una mirada amplia de los elementos que componen esta pastoral, se hará notar que la mistagogía es parte constitutiva y fundamental, mucho más que una nueva técnica o didáctica.

Puede parecer que cada uno de estos números estén desconectados y que en el mismo ejercicio redaccional no se vayan señalando las relaciones y coincidencias entre las distintas miradas, acentos y reflexiones. Si bien es cierto que quien escribe evita en lo posible hacer este tipo de ejercicio de modo consciente, con seguridad el lector irá desentrañando las razones por las cuales se señala que la mistagogía es dimensión constitutiva de la Iglesia, de la evangelización, de la experiencia de fe cristiana y de la iniciación cristiana.

BIBLIOGRAFÍA

Blázquez Casado, C. “La comprensión mistagógica de la vida eclesial”. *Teología y Catequesis*, 152 (2025): 25-60.

CELAM. *La alegría de iniciar discípulos misioneros en un cambio de época*. Bogotá: CELAM, 2019.

Rojano Martínez, Jesús. “¿Por qué fracasan los itinerarios de educación en la fe?”. *Misión joven*, 375 (2008): 29-32/49-54.

Velasco, Juan Martín. “El proceso mistagógico. Ensayo de fenomenología”. *Teología y Catequesis*, 132 (2015): 37-64.

Vitoria Cormenzana, F. Javier. “Dilatar el umbral de la fe. La mistagogía de la experiencia”. *Iglesia viva*, 231 (2007): 35-48.

nm

N.º 4

LA MISTAGOGÍA

Eistagogía es una palabra antigua, proveniente de las religiones precristianas o místicas, tomada de ellas por la Iglesia primitiva, luego olvidada durante siglos, pero revivida y recuperada oficialmente en 1972 por el Vaticano II en su llamado a "restaurar el catecumenado".

Desde el Concilio Vaticano II, son principalmente cuatro los ámbitos de interés pastoral que han adoptado y emplean regularmente el lenguaje mistagógico: a) el tiempo de mistagogía posterior a los sacramentos de iniciación; b) la mistagogía como pedagogía de la iniciación cristiana, en el sentido de que esta es enteramente mistagógica; c) la mistagogía de los hombres y mujeres modernos que viven en un mundo en crisis de religión; y d) la mistagogía del misticismo o teología espiritual, donde dicho lenguaje se emplea para la dirección espiritual de quienes buscan experimentar el Misterio en la mística.

Hasta ahora, este estudio se ha centrado principalmente en el segundo de estos ámbitos, perspectiva desde la cual se otorga relevancia a la mistagogía no solo en la iniciación cristiana, sino como dimensión constitutiva de toda la evangelización. En este apartado profundizaremos aún más en dicho enfoque, sin dejar de destacar los otros tres y su importancia pastoral y evangelizadora. Para ello, nos adentraremos en los distintos aspectos que, desde el Concilio, se reconocen como fundamentales de la mistagogía, comenzando por el más relevante: la centralidad y el protagonismo del Espíritu Santo.

Abordemos este capítulo teniendo presente la advertencia de Roland Lacroix, para quien la mistagogía —redescubierta durante el siglo XX— ha inspirado progresivamente la catequesis y ha tenido, sin duda, un gran éxito en los últimos años, a riesgo de ser considerada una solución "milagrosa" y de convertir la propia palabra "mistagogía" en un lema con múltiples significados.

1. ¿QUÉ ES LA MISTAGOGÍA?

En primer lugar, es importante resaltar la diferencia entre espiritualidad y mística. Varios estudios sostienen que la mística se refiere a la experiencia de Dios, mientras que la espiritualidad alude a todo el proceso de crecimiento, desde la inautenticidad hasta la relación concreta con Dios y la posesión de su verdad. Espiritualidad es, por tanto, el todo, y la mística parte de ella.

Al ser la espiritualidad el concepto más amplio, sustenta la tríada mística – misterio – mistagogía. Desde esta tríada, espiritualidad es un proceso que se elabora desde la mística como vivencia de autotranscendencia transformante del yo hacia un ‘otro’ (misterio) que es recibido y escogido como el sentido. Es una experiencia que tiene el ser humano con el misterio, transformándolo en místico. Es la dinámica de la transformación activa y pasiva de la persona como consecuencia de la relación que ha establecido con el sentido, con ese ‘Otro’ que ha buscado, elegido y recibido. Un auténtico y sano proceso espiritual posee tres elementos en constante balance y diálogo: la alteridad, la donación y la personalización. En esta tríada espiritual cristiana podemos distinguir un binomio fundamental: Misterio – mística, mientras que la mistagogía actúa como puente entre ambos. El tercer elemento de la tríada es la mistagogía cristiana como proceso metódico de iniciación a la experiencia mística del Misterio cristiano.

Misterio y mística son un binomio inseparable dentro de la tríada espiritual cristiana. Corresponden al par revelación del Misterio de Dios y recepción creyente, responsable y amorosa por parte del místico. González de Cardedal explica este binomio como un triple fundamento de la experiencia mística: a) la revelación de Dios en una historia en la que nos ha dado signos de su presencia (Pueblo de Israel, historia y persona de Jesucristo, acción del Espíritu en la Iglesia); b) la fe, don de Dios (a la que van siempre unidas la esperanza y la caridad) como virtud que nos cualifica, conforma y dispone a recibir esa revelación, responderla y conformarnos a ella; c) respuesta humana, intelectual, afectiva y activa.

La mistagogía cristiana presenta un rol decisivo como puente metodológico que intermedia entre revelación y fe, articulando y balanceando la presencia de tres elementos: objetividad de la revelación, recepción transformadora en el creyente y verificación encarnada o vivencial de lo recibido.

Distintos estudiosos como Farina, González de Cardedal y Dagoberto Lagos hacen ver que, en una comprensión adecuada de la espiritualidad cristiana, es importante no perder de vista esta tríada de la espiritualidad. Si se olvida, por ejemplo, el Misterio en la experiencia mística, esta perdería su alteridad constitutiva, difuminando la presencia del Otro como dador de sentido. La vivencia espiritual quedaría cerrada en una autoconstrucción inmanente del pretendido místico. Sin Misterio, se ve exigida a darse a sus propios fines, renunciando a la gratuidad y sobreabundancia de sentido que la alteridad le garantiza. Una mística sin Misterio queda pobre en verdad, belleza, bien y amor. Un cristianismo sin referencia al Misterio de Cristo, por medio de alguno de sus elementos objetivadores (Sagrada Escritura,

Iglesia, discernimiento, envío, entre otros), le priva de su alteridad fundamental como hijos y servidores del reino en la historia. Sin Misterio, la fe intensifica la subjetividad del corazón y sus sentimientos, pero renuncia a la razón que busca la verdad profunda de la realidad, quedando reducida a una vivencia intimista y emotiva sin encarnación.

Si se prescinde de la mística, la tríada se expresa solo como objetividad, estructura, institución o norma. El sentido de la vida que el Misterio comporta (bien, belleza, ser, amor) no tiene intérpretes ni receptores, quedando como conceptos inalcanzables o algo de unos pocos elegidos. El Misterio necesita hacerse experiencia personal transformadora en el místico, que podrá actuar como divulgador o promotor de lo recibido. Asimismo, el Misterio requiere desplegar todo su dinamismo de encarnación y de vida en el creyente, transformándolo de tal manera que pueda decir “no soy yo, es Cristo quien vive en mí” (Gal 2,20).

Finalmente, si se deja de lado la mistagogía, Misterio y mística no podrán encontrarse. Ella tiende un puente necesario entre el Misterio y el místico sin identificarse necesariamente con alguno de ellos, pues no puede convertirse en el Misterio y tampoco suplantar la respuesta personal del místico. Sin mistagogía, la vivencia espiritual cristiana pierde dos elementos valiosos. El primero es la pertenencia comunitaria como transmisora de la fe: la Iglesia está llamada a ser sacramento del Misterio de Cristo, mística y mistagógica para sus miembros. El segundo es el sentido de proceso en la vivencia cristiana: como la vida humana, la fe encarnada posee etapas de crecimiento y gradualidad que es necesario reconocer y respetar. La mistagogía da sentido de realidad, tiempo y paciencia para que el Misterio ofrezca todo su dinamismo salvífico y transformador al místico.

1.1. Mística

Alude al acontecimiento personal que vive el ser humano en esa relación de presencia inmediata de Dios, no solo como creador y fundamento sino como principio e iniciador de una relación amorosa y de un conocimiento experiencial por el cual su existencia adquiere un centro nuevo de sentido y un dinamismo de acción. También se puede describir la experiencia mística como conocimiento experiencial de Dios, percepción fruitiva de su presencia en el ser humano, vida centrada en Dios y determinada en su inteligencia, voluntad y corazón por esa presencia divina, con la capacidad para identificarla, describirla y luego comunicarla inteligiblemente a los demás.

Mistagogía es la iniciación de otros a dichas experiencias por parte de quienes ya las han hecho personalmente, tal como las han practicado los grandes guías espirituales. Habría que distinguir al místico del teólogo (que expone la palabra de Dios y la ilumina desde la razón humana situada en la historia) y del mistagogo (que inicia en los caminos necesarios para llegar al conocimiento y amor de Dios). Mistagogía es introducir a la experiencia del misterio. González dirá que mistagogía es mística como “manuducción”; es decir, iniciación al encuentro con Dios, de forma que sea posible mantener con Él una relación no como un algo, causa, fundamento o fin, sino como un Alguien a quien uno puede dirigirse, hablar y amar, ante el

que se puede vivir y en cuya presencia andar hasta llegar a la perfección. Mistagogo es quien abre los caminos para encontrarse con Él, quien acompaña y acerca a los demás al umbral de dicha experiencia.

La mistagogía guarda además relación con el elemento de sociabilidad de la experiencia mística. Ella se consolida con la práctica de sus miembros en signos externos (palabras, ritos) que conducen al misterio. En este sentido, el misterio percibido es de tal densidad que, excediendo la vivencia individual, se va convirtiendo en hilo de un tejido social y palabras de un hablar común.

Los místicos son aquellas personas que viven un sentimiento intenso de la presencia y acción de Dios en ellas; un encuentro unitivo con el fondo absoluto de su ser, en el que se revela y entrega Dios; un conocimiento experimental, no solo nocional, de Dios; una unión con Dios, a la que sigue una fruición y divinización. Ello expresa la presencia inmediata de Dios al alma, que crea en ella el sentimiento totalizador de lo que Dios es para ella y de lo que ella puede ser para Dios, de suerte que todo lo demás queda relacionado primero con esa presencia-encuentro-experiencia-amor-unión, y relativizado después. Los místicos no serían sino expresión de la suprema posibilidad humana: llegar hasta las últimas alturas y honduras del propio ser.

Hechas estas necesarias y fundamentales aclaraciones conceptuales, González va a afirmar que la palabra “mística” se ha entendido desde cuatro horizontes o marcos de comprensión de la realidad. Sin embargo, su significado exacto depende en cada caso del objeto al que se refiere quien habla, de la dimensión del sujeto implicado en esa experiencia y de la finalidad que con esos actos se quiere alcanzar. De este modo distingue cuatro sentidos fundamentales, que son no pocas veces contrarios entre sí. Cada uno de ellos implica a los otros, siendo conjugables en unos casos, mientras que en otros excluyentes.

Estos cuatro horizontes de mística han de ser puestos en relación con lo dicho en otros apartados sobre el paradigma posreligional, la reconceptualización de la espiritualidad. La experiencia mística en el cristianismo no es una forma consumada de conocimiento ni la cumbre de la experiencia metafísica.

Estos cuatro horizontes son:

- **Comprensión metafísica.** En ella prevalecen términos como fusión, transformación, inmersión: la disolución del ser finito en el Infinito, de la historia en el Absoluto, del tiempo en la eternidad. Subyace a toda esta actividad un presupuesto común: la voluntad de retorno a un origen anterior en el que estaba realizada nuestra verdad y del que nos hemos alejado. Todo el esfuerzo se concentra, así, en la búsqueda de un camino salvífico que conduzca a una situación donde queden reconciliadas todas las oposiciones, hacia una última unidad de cuanto existe. Esa unión-unificación permite que el ser finito, afincándose o disolviéndose en el Infinito,

alcanse su paz definitiva: la salvación. Esta comprensión de la mística admite dos configuraciones fundamentales. En la primera no hay una comprensión personal de Dios ni del mundo como creación: existe un Absoluto —comprendido de formas muy diversas según las distintas filosofías y religiones— del que todas las criaturas proceden por emanación y al que retornan por atracción. En la segunda, en cambio, Dios es el Absoluto personal que, al crearnos, nos mantiene en relación permanente con Él, y que mediante un amor abisal se identifica con nuestra memoria y nos atrae hacia sí.

- **Comprensión intelectual.** Se trata de una unión del ser humano con Dios a la que se llega recorriendo un largo camino de abstracción, despojándose de todo aquello que retiene o detiene la marcha hacia la idea. Si en la forma anterior prevalecía una comprensión y afirmación del ser, en una relación de totalidad tendente al Absoluto, aquí prevalece más bien la inteligencia, entendida como dinamismo constituyente del ser humano y raíz de su libertad. Se trata de conocimiento, visión, comprensión. El camino de ascesis, purificación y atención interior puede desembocar en un conocimiento contemplativo de Dios, análogo al que el ser humano tiene de su propio ser: un conocimiento que no es meramente conceptual, sino que deriva de la co-implicación entre ser y espíritu propio de la persona. La palabra decisiva aquí es “teoría”, “contemplación”.
- **Comprensión personal, experiencial, vivencial, amorosa.** En esta perspectiva no ocupan el primer plano la determinación ontológica ni la intelectual, sino la persona misma, conformada por los afectos, los deseos, las pasiones y las ilusiones concretas que toda existencia humana lleva consigo. En la relación con Dios, estos elementos se convierten en peldaños para llegar hasta Él. El ser humano es percibido aquí, ante todo, como voluntad, libertad, afecto; y Dios, correlativamente, como quien llama, elige, se convierte en compañero de camino, espera y sostiene a la persona en una relación de amistad y compañía. Mientras que la trascendencia de Dios caracteriza las dos formas anteriores, en esta aparece en primer plano su inmanencia al alma: Dios no solo lo es todo, ni se limita a atraernos en un horizonte lejano como Bien-Verdad-Belleza, sino que nos habita, ilumina, incendia y se deja sentir a través de nuestra propia psicología.
- **Comprensión activa.** El misticismo conduce a una toma de contacto y, por consiguiente, a una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que manifiesta la vida —un esfuerzo que es de Dios, cuando no es Dios mismo—. El gran místico sería, así, una individualidad capaz de franquear los límites materiales asignados a la especie, continuando y prolongando de este modo la acción divina

El autor se detiene enseguida a destacar sus diferencias y relaciones. La mística metafísica (ser en Dios) pone el acento en la unión como identificación con Dios. La mística cognoscitiva (intuición del Absoluto presente) lo pone en el acercamiento de la inteligencia humana hasta hacer coincidir nuestro espíritu con el suyo, conociendo como Él conoce, en un saber que es su Verbo eterno, en quien el Padre se dice y en quien nosotros somos dichos. La mística personal (experienciar, gustar, sentir presente a Dios) es aquella en la que Dios deja sentir

con más intensidad su ser como amor y su presencia como determinante de los sentimientos primeros del ser humano. En ella está implicada la totalidad de la persona. Si en las formas anteriores prevalecen los términos derivados de la ontología o de la gnoseología, aquí prevalece más bien la terminología personal y personalizadora. Finalmente, la mística activa (acción, creación) pone el acento en la desembocadura que el conocimiento y la experiencia de Dios encuentran en la transformación del mundo y en los procesos creadores de nuevas formas de ayuda y de cultura para los demás.

Cada una de estas cuatro formas admite tanto una realización auténtica como una errónea. La tentación de la mística metafísica es anular la diferencia entre Dios y la persona humana. La de la mística intelectual es reducir el ser humano a conciencia, a pensamiento, sucumbiendo así a un racionalismo. La de la mística personal es la reducción antropológica de Dios, lo que la hace caer en un vivencialismo carente de vigor intelectual y desconectado de la complejidad propia de la vida humana. La de la mística activa es comprenderse como mero efecto de un impulso llevado hasta sus últimas consecuencias, expresando ese dinamismo como la manifestación suprema de la evolución creadora.

Para el actuar mistagógico y la apuesta por itinerarios de iniciación místicos y espirituales, conviene resaltar, con González, que el cristianismo asume cada una de estas formas de mística y las juzga a partir de su comprensión personal, histórica y trinitaria de Dios; a partir de la relación de Dios con los hombres y mujeres en la creación, revelación, encarnación, redención y consumación prometida. Toda mística participa de —y es solidaria con— una precomprensión fundamental del ser, de la persona, de la historia y de Dios, que es la que otorga o niega valor al resto de sus afirmaciones.

Ahondando en la mística cristiana, González señala que la experiencia espiritual cristiana, en sus formas cumbre, se ha articulado casi siempre en el marco del pensamiento griego y sus expresiones. En este sentido, el platonismo ha sido a la vez una ayuda y una amenaza permanente para el cristianismo. Por un lado, ha subrayado la dimensión ascendente, la aspiración y búsqueda del ser humano, el deseo y el Eros (amor de retorno). Por otro, ha repetido hasta la saciedad el carácter trascendente de Dios, creando una lista de adjetivos en doble línea: con el prefijo hiper, para expresar que Dios está sobre todo y más allá de todo —del ser, de la inteligencia y de la palabra—; y con las partículas privativas *alpha* en griego e in en latín, para insistir en que Dios es invisible, incomprensible, inexpresable, inenarrable, inefable. Así, ha llevado al límite el apofatismo y, con él, el silencio como postura suprema ante Dios.

Para la mistagogía y los itinerarios es importante también tener claro otro subrayado que hace González al respecto: en el cristianismo, el vector decisivo no es el vertical ascendente, sino el vertical descendente, junto con el horizontal permanente. No es el ser humano quien busca a Dios, sino Dios quien lo busca y lo encuentra, incluso cuando no se le busca. Esto es importante porque se relaciona con lo señalado en otro momento de este estudio como lo fundamental del cristianismo: la llamada, y con ella la necesidad de comprender bien lo que se entiende por pasividad y receptividad en la experiencia religiosa cristiana.

Todo esto es clave para entender lo que el Directorio, a la luz de la pedagogía divina, llama itinerarios bajo la pedagogía de la gracia. La existencia cristiana está sostenida por dos pilares, uno divino y otro humano: la llamada de Dios, su palabra en el tiempo, los profetas, los mensajeros, Cristo; y la respuesta del ser humano en determinación de la vida entera desde la llamada. La iniciativa divina es la revelación; la correspondencia humana es la fe. La acción humana viene en segundo lugar, si bien su estructura intelectual, desiderativa y acogedora está pensada desde siempre por Dios como la cualificación necesaria (naturaleza-ser) para oír su voz (gracia-historia). Cada persona está movida en su ser para poder cumplir su vocación. En el fondo es siempre un anhelo anónimo que se reconoce a sí mismo como creado precisamente para esa revelación, cuando la voz de Dios resuena en el tiempo y la escucha. Una vez que ha acogido esa llamada de Dios, interiorizándola y dándole respuesta, surge una compenetración con ella que engendra una experiencia totalizadora, iluminadora y transformadora de la vida, en la que Dios aparece como más interior a sí que él mismo, como su centro más profundo. La trascendencia de Dios es percibida como cercanía absoluta, presencia inhabitadora, inmanencia al propio ser humano. Aparece una forma diferenciada de la vida cristiana: mientras que antes el binomio determinante era llamado-respuesta o fe-obediencia, ahora prevalece la tríada presencia-experiencia-gozo.

En el primer binomio se acentúan la trascendencia, la majestad y la exigencia ética por parte de Dios, y por parte del hombre, la aceptación y la sumisión, con la acción moral correspondiente. En cambio, en el segundo se resaltan la inmanencia de Dios, su connaturalidad amorosa con el ser humano, la cercanía que este siente respecto a él, la experiencia, la vida toda como acción conjunta de ambos. Es la expresión mística de la experiencia bíblica y de la vida cristiana.

La relocalización del cristianismo como Iglesia en la Biblia y la liturgia, obrada por el Concilio Vaticano II, lleva a una reflexión crítica respecto de ciertos acentos que la mística ha recibido en la historia. En primer lugar, ha de darse un giro en su orientación, porque lo primero no es la búsqueda, el deseo o el amor del ser humano hacia Dios en un movimiento ascendente, ascético o prometeico, sino el movimiento descendente de Dios, que busca, ama y —humilde y humillado— convive con la persona humana. En ese encuentro con Él se inicia una alianza que desencadena una connaturalidad en el conocimiento y en el amor.

Los elementos que la Biblia nos ofrece como constitutivos y normativos de la mística cristiana son:

1. En ella se realiza la inversión del movimiento común en la filosofía, y de manera especial en el platonismo, que allí es ascendente, mientras que en la Biblia es descendente y pone la iniciativa en Dios y en su acción dentro de la historia.
2. El comportamiento primordial del cristiano es la respuesta a la palabra que le marca el camino, y por ello lo sitúa no solo en el horizonte del pasado y de la memoria, sino ante el futuro que Dios fiel promete y al que se responde con la esperanza.
3. La actitud determinante del creyente es la disponibilidad para que Dios cuente

con él y lo guíe en la vida. El método que sigue es el camino de Cristo, quien es personalmente el camino de Dios hasta nosotros y el camino nuestro hacia Dios, en cuya andadura, al identificarnos con él, se nos anticipan la verdad y la vida.

4. En la alternativa entre obediencia y experiencia, la primera tiene primacía en la medida en que el ser humano se sabe real en cuanto querido por Dios, y su mejor ser es lo que piensa y espera de él.

Además del giro señalado, es importante también identificar la especificidad de la mística cristiana, para poder distinguirla de esas otras experiencias fundamentales a las que hemos aludido y fijar su contenido específico frente a las que encontramos en otras religiones. Esta delimitación es vital, porque ante nuestros ojos aparece el corazón de la mistagogía como método experiencial de la mística y puente entre ella y el misterio del Dios cristiano.

La experiencia mística cristiana está dotada de unas características únicas que la hacen irreductible a la experiencia humana general y a la experiencia cristiana común. Es expresión de lo que el ser humano es capaz de llegar a ser (por ello, universalizable) y de la meta a la que toda vida cristiana tiende; y, sobre todo, es resultado de lo que la revelación de Dios en Cristo y por su Santo Espíritu puede llevar a cabo en la persona humana. Recordando lo dicho sobre el llamado a que todo cristiano ha de ser un místico, cabe señalar de nuevo que, a pesar de estar en esencial continuidad con la experiencia cristiana común, no es su desembocadura necesaria, de modo que esto nos evita considerar el comportamiento común cristiano como un fracaso.

Esta reflexión parte de dos preguntas fundamentales: ¿qué experiencia? y ¿experiencia de qué? González señala que la primera se refiere a la forma, y la segunda, al contenido de esa experiencia. En la pregunta por la forma nos situamos dentro de las posibilidades y la acción del sujeto, sus actitudes y su realización. La segunda es la pregunta por aquello a lo que se vive referido y ante lo que uno se trasciende y se relativiza a sí mismo. Hay que distinguir, entonces, la experiencia mística tanto por razón del sujeto percipiente como de la realidad percibida. Puede haber varios tipos de experiencia: a) de las cosas, b) del universo, c) de sí mismo, d) del Absoluto indiferenciado, y e) del Dios que se revela en la historia, del Dios que se entrega en su propia realidad divina mediada por su autodonación, encarnativa en el Hijo e inspiradora en el Espíritu Santo. De ahí que se pueda decir que la mística cristiana es la que surge y se alimenta de esta cuarta forma de experiencia: la que resulta de la entrega en la autorrevelación y en la autodonación que Dios hace de sí mismo al ser humano. Es el fruto del Don que es Dios mismo y de los dones de su Santo Espíritu al ser humano.

Con ello se afirma que solo desde el binomio revelación-fe es posible pensar este conocimiento experiencial de Dios, que es la mística en perspectiva cristiana. Si Dios fuera solo objeto, bastaría la capacidad natural del ser humano para preguntar por él y, dando las correspondientes respuestas, conocerlo; pero Dios solo es pensable y aceptable para el ser humano en cuanto sujeto, ser espiritual en voluntad y libertad, soberano de su propia realidad, que excede a todo lo que es distinto de él. Dios, como ser personal, solo es cognoscible

si libremente se da a conocer. Y el hombre y la mujer solo pueden conocer a ese Dios en su intimidad inviolable si le otorgan crédito. La actitud que responde al Misterio y permite asimilarlo —o, mejor, ser asimilado por él— es la fe. Dios, que se revela en Cristo, es también quien ilumina el espíritu del ser humano para hacerle conocer lo que le está dado y prometido en Cristo. Sin ella, el misterio permanecería opaco. La vida mística en el cristianismo tiene que ser pensada y realizada desde la lógica propia de la revelación exterior de Dios en Cristo y de su manifestación interior en el Espíritu.

De aquí se pueden deducir los elementos esenciales de la mística cristiana: la exterioridad y la interioridad, la acción de Dios en la historia consumada en la persona de Cristo, y la acción de Dios en el corazón del hombre por obra del Espíritu Santo. Esa manifestación de Dios no se realiza por medio de ideas, programas morales o ideales utópicos propuestos en el vacío, sino mediante hechos llevados a cabo por personas, tanto en la fase de revelación constituyente (Antiguo y Nuevo Testamento) como en la de tradición constituida (Iglesia). No se realiza mediante individuos aislados, geniales o extraordinarios al margen de una comunidad, sino por medio de ella. Historia particular y no ideas universales en un primer momento; comunidad y no solo individuo; inspiración y tradición; experiencia religiosa y autoridad constituida; palabras normativas del origen o Biblia; Iglesia concreta en tiempo y lugar concretos. El cristianismo incluye positividad, particularidad, sacramentalidad, autoridad. Todo ello señala, en palabras de González, el corazón del cristianismo, sin referencia al cual no hay mística cristiana. Y añadamos nosotros: la importancia de la mistagogía, del mistagogo y de los itinerarios mistagógicos.

La mística cristiana es esencialmente mística eclesial, ya que en la Iglesia se nos revela y se nos da el misterio trinitario de Dios, con su permanente interpretación auténtica por el Espíritu y el apóstol. En ese encuentro con Dios en Cristo, dentro de la comunidad que él inició y sigue animando, el ser humano se encuentra a sí mismo. Conociendo la palabra de Dios, descubre el sentido de su destino. Para que esa experiencia no se pierda en su indeterminación anónima y general, sin bordes ni metas, sino que mantenga vivo su sentido religioso y verdadero su contenido cristiano; para que se pueda percibir realmente como dada por Dios y procedente de él, y no del simple vivir del abismo sin nombre (como la perciben los no creyentes), quien la vive tiene que pasarla del modo implícito al explícito y alimentarla con las fuentes cristianas: la Biblia y la liturgia, como perenne memoria fundante de Cristo y como acción explicitadora de su gracia en lugar y tiempo concretos. Es decir, la mística cristiana requiere, tanto en su aprendizaje mistagógico como en su realización concreta, de las mediaciones comunitarias, sacramentales e institucionales.

Por otro lado, nos encontramos ante un reto teológico, pastoral y pedagógico de grandes proporciones: hacer ver y experimentar que ser místico es un llamado y un camino para todo cristiano, algo al alcance de todos y no una realidad exclusiva para unos pocos privilegiados o para algunas vocaciones específicas en la Iglesia. Se trata de hacer realidad el llamado de Rahner: el cristiano del futuro será místico o no será, pues la vida cristiana es vocación a la conformación con Cristo por el Espíritu Santo. En este sentido, para González, la forma mística

no es la fundamental, normativa y suprema realización de la vida cristiana solo para algunas personas o algunas vocaciones específicas. Proponerla así desfigura el cristianismo y pone a los sujetos en el camino de la desesperanza, de la desilusión y, al final, de un sentimiento de fracaso personal. En palabras de González, la mística ha de ser comprendida como principio de humanización y de libertad para todo ser humano, ya que lo abre a su fondo de trascendencia, da palabra a sus anhelos más profundos, relativiza su pequeño mundo, a la vez que le confiere una dignidad nueva en la medida en que lo lleva a su fuente y lo hace abrevarse en las aguas del Infinito.

Pero el mismo González advierte que, junto con el reconocimiento de que todo cristiano está llamado a ser un místico, existe también el peligro del facilismo y del reduccionismo. Comentando una respuesta del papa Benedicto XVI sobre si todo cristiano que se empeña honestamente en seguir a Jesucristo es un místico —a lo cual el papa respondió con un no rotundo—, González escribe que ese planteamiento reductor es peligroso, porque suscita en la conciencia de los lectores u oyentes la confianza y la espera de poder percibir las realidades cristianas con la intensidad de vivencia y de repercusión real en la vida que encontramos en santa Teresa y san Juan de la Cruz. Comprobar que esto no es así significaría para muchos una gran frustración y, con ello, la tentación de poner bajo sospecha y duda la fe cristiana misma. Esta reducción es peligrosa, ya que cuando todo es místico, nada lo es; cuando todos los cristianos auténticos son considerados místicos, nadie lo es realmente.

Estas dos percepciones —de fracaso y de frustración— no restan en nada importancia a los llamados que se hacen hoy para promover la mística y la experiencia de Dios en la Iglesia, como salida y respuesta a la pérdida de la densidad religiosa en su seno. En ellos hay razón, en la medida en que intentan superar los olvidos y las perversiones de lo originariamente cristiano. Dirá Gonzales que la realidad viva y original tiene que ser descubierta, amada y servida también hoy, superando el individualismo, el subjetivismo y aquella actitud adolescente que no toma del todo en serio, por un lado, la libertad humana, ni, por otro, la perenne presencia de Jesús y la acción del Espíritu Santo en su Iglesia.

1.2. Misterio

Siguiendo a Odo Casel y a otros estudiosos frente al concepto de misterio, se puede ofrecer la siguiente síntesis: aunque la categoría “misterio” tiene precedentes en los cultos paganos de la cultura helenística, el uso del término misterio (*mysterion*) por los cristianos está más influenciado por la traducción bíblica de la LXX y por la apocalíptica judía. Se puede hacer el siguiente resumen de la evolución de su uso: En el Nuevo Testamento significa sobre todo a Cristo mismo; en el período patrístico, el término ganó numerosos significados, tales como: a) acciones salvíficas, figuras (*typoi*), acontecimientos y personas del Antiguo Testamento de carácter tipológico que aluden al cumplimiento futuro en Jesucristo; b) la acción salvadora de Dios en Cristo; c) el culto cristiano, como celebración de esa acción salvadora; d) los sacramentos (*sacramentum*); e) la verdad revelada; f) la obra de redención; g) el plan salvífico de Dios y su realización en la historia; h) los ritos del Antiguo y Nuevo Testamento; i) el contenido de la fe y la doctrina que lo transmite; j) Dios mismo.

Con algunas variantes, esta visión patrística del misterio (*sacramentum*) fue aceptada por la liturgia romana y la teología medieval. Sin embargo, a lo largo de la Edad Media, el término *sacramento* empezó a designar casi exclusivamente los siete sacramentos de la Iglesia, y el término *mysterium* pasó a designar sobre todo las acciones salvadoras históricas de Jesús de Nazaret y los fundamentos de la fe que sobrepasan la capacidad humana de comprensión. La teología moderna, anterior al Concilio Vaticano II, percibió en el término *misterio* casi exclusivamente los arcanos de la fe, entendidos en sentido doctrinal y abstracto. A partir de los estudios de Odo Casel, de la encíclica *Mediator Dei*, de Pío XII, y del Concilio Vaticano II, el término “*misterio*” recuperó la riqueza de significados patrísticos. Desde entonces se ha valorado especialmente la conexión entre *misterio*-Pascua-celebración pascual. Es a través de la constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium* que la expresión “*misterio pascual*” gana un reconocimiento aún mayor. En definitiva, con la palabra *misterio* entendemos el plan histórico salvífico de Dios, manifestado en la historia del pueblo de Israel y culminado en la vida, muerte y resurrección de Jesús (*misterio pascual*), así como su actualización litúrgica, especialmente en los sacramentos de la Iglesia.

San Pablo entiende el cristianismo, el Evangelio”, como un *mysterium*, mas no en el sentido de una doctrina oculta y misteriosa de lo divino, sentido que adoptó el vocablo en la filosofía antigua. *Mysterium* es, más bien, una acción de Dios, la realización de un plan eterno en una acción que procede de la eternidad de Dios, se realiza en el tiempo y en el espacio, y tiene nuevamente su término en ese mismo Dios eterno.

Si *mysterium* significa una acción divina, siempre salvífica, solo puede percibirse en el contexto de la fe. El núcleo de la fe cristiana no es una doctrina, sino una persona, Jesús de Nazaret, viva, resucitada y presente en nuestro mundo a través de diversas mediaciones, especialmente de la propia Iglesia y de los sacramentos. El significado del misterio en la tradición cristiana solo es posible desde una auténtica experiencia cristiana de Dios. Por tanto, no es posible captar el misterio cristiano sino a través de la inmersión en el misterio mismo, en el encuentro con la alteridad de Dios en Cristo. Esta inmersión se ve enormemente facilitada por la mistagogía; tanto es así que, sin ella, no sería posible hablar de iniciación cristiana.

Etimológicamente, mistagogía significa conducir al misterio, con lo cual explicita el sentido más profundo de la iniciación, entendida como iniciación al misterio de Dios revelado en Cristo por la acción del Espíritu Santo. De este modo, y a partir de una revisión de la Sagrada Escritura, la mistagogía es la acción del Espíritu Santo que nos introduce en el misterio de Dios. Para Francisco Taborda, la palabra *iluminación* ayuda a entender lo que se quiere decir cuando se afirma que alguien es iniciado al misterio en el Espíritu Santo. La Carta a los hebreos se refiere al inicio de la vida cristiana como una *iluminación*. Con esta expresión designa el proceso inicial de conversión y, en este sentido, la dinámica de la iniciación. La expresión *iluminación* sugiere, además, que Dios no es evidente, sino que solo es accesible gracias a la luz que viene de lo alto. Esta es necesaria porque Dios es misterio, aunque no en el sentido racionalista de la teología tradicional, en la que la palabra *misterio* evoca lo que no podemos comprender. *Misterio*, en ese uso, es sinónimo de enigma, y el enigma pide una solución. El presupuesto de esa comprensión es que el ideal del conocimiento humano es el intelectual.

Se requiere una comprensión distinta del misterio, afirma de nuevo Taborda, que implica entenderlo desde una perspectiva personalista, pues es ella la que mejor explica el modo de conocer y de relacionarnos con Dios como misterio. El ser humano es libertad, y su realización más plena se da en el diálogo con otra libertad. Esta no se conoce de manera adecuada a través de la aprehensión intelectual; la manera adecuada de conocer al otro como otro, como otra libertad, es por medio del amor. En esta perspectiva, misterio pasa a ser un concepto intersubjetivo para designar el encuentro entre dos libertades que, por serlo, solo se conocen en la medida en que se revelan la una a la otra. El conocimiento intersubjetivo es entrega mutua, es revelación. Como libertad, el otro es misterio: no es desentrañable por el mero raciocinio ni por el análisis; solo es alcanzable por el amor mutuo.

Este tipo de conocimiento amoroso, o en el amor, es el conocimiento de Dios, pues en Cristo se revela un Dios personal que ama a la humanidad y la crea para introducirla en su misterio de amor, que es el Espíritu Santo. En este sentido, dirá Taborda, ha de entenderse la iniciación al misterio de Dios como iluminación del Espíritu Santo. Con ella se ha de evitar comprender la iniciación al misterio como una tarea de enseñanza en la que se adquieren nuevas informaciones objetivas o nociones respecto a Dios.

La gran iluminación en la vida de los discípulos de Jesús fue la experiencia del Espíritu, después de la resurrección de Cristo. El Espíritu abre sus ojos para que reconozcan a Jesús muerto y resucitado como el revelador del Padre, y acojan el llamado a ser discípulos suyos. La fe y la conversión que ella expresa son posibles porque el Espíritu que viene de Dios actúa en nosotros. La fe-conversión se entiende como adhesión a Cristo con la fuerza del Espíritu.

El seguimiento de Jesús ha de ser comprendido en la misma dinámica intersubjetiva señalada más arriba. Cuando Jesús llama a seguirlo, no presenta un programa, sino que invita a seguirlo a Él, a su persona, a su destino, a su modo de ser y de vivir. El seguimiento establece así una relación personal con Él. Quien se convierte a Cristo necesita ser iniciado en el seguimiento, no solo instruido en una doctrina. Por eso la iniciación al seguimiento de Cristo, subraya Taborda, es una iniciación práctica y afectiva, no meramente teórica, porque seguir a Jesús es abrirse a su amor en una relación intersubjetiva de amor. Solo así hay un encuentro entre personas.

Las reflexiones de Taborda nos invitan a introducir, así sea de modo breve, una reflexión más sobre la comprensión de Dios como misterio, además de la señalada sobre la perspectiva relacional y amorosa. Se trata del hecho de que Dios es inefable. Esto significa que es imposible expresar o describir completamente con palabras a Dios, ya que Él trasciende la comprensión humana y cualquier lenguaje. El lenguaje sobre Dios oculta y, a la vez, revela. Lo divino es en sí mismo una realidad oculta e inexpressable, cuyo rostro se vuelve hacia adentro y se aleja de nosotros: una transcendencia que siempre elude nuestra comprensión.

En un libro de Karen Armstrong, centrado en las escrituras sagradas, encontramos una frase que nos ayuda a comprender qué queremos decir cuando afirmamos que Dios es inefable:

Dios se conoce por el conocimiento y por el desconocimiento. De Él hay comprensión, razón, conocimiento, tacto, percepción, opinión, imaginación, nombre y muchas otras cosas; pero Él no es comprendido, nada puede decirse de Él, no puede ser nombrado. Él no es una de las cosas que existen; Él es todas las cosas en todo y nada en nada. Frente a Dios estamos inmersos en una realidad que trasciende, o va más allá, nuestra comprensión intelectual.

Acude también a santo Tomás para ahondar en esta idea de la inefabilidad de Dios, y nos dice que este insistía en que, cuando un teólogo hace una declaración sobre Dios, debe recordar que sus palabras son implícita e ineludiblemente inadecuadas, porque lo que llamamos Dios es trascendente, es decir, está más allá de nuestra comprensión intelectual. La teología —literalmente, el discurso sobre Dios— debería, en última instancia, reducir al hablante y a su público a un estado de admiración silenciosa, pues frente a Dios tropezamos con un misterio insondable. El supremo saber es que no lo conocemos, pues solo entonces conocemos verdaderamente a Dios: cuando sabemos que Él está por encima de lo que el ser humano puede pensar sobre Él.

Inspirada en esto, Armstrong señala que los nombres más sofisticados que damos a Dios —como Unidad, Bondad, Todopoderoso— son problemáticos y pueden ser incluso más peligrosos, porque nos dan la impresión de que sabemos lo que es Dios. Cita a Dionisio cuando dice: “Tengan cuidado de que no se crea que se puede comprender lo que es incomprensible”.

Para Armstrong, con todo y lo poderosas que son las escrituras para la experiencia de Dios, ni siquiera ellas pueden decirnos todo sobre Él; su tarea es hacernos conscientes de que Dios es incognoscible. Siguiendo a Dionisio Areopagita, subraya que, al oír las escrituras sagradas, debemos atender acríticamente a lo que se dice, advertir que apenas balbuceamos incoherencias y sumirnos en un silencio incómodo, pero reverencial. De lo que se trata es de aprender a contemplar el misterio de lo divino oculto en las escrituras sagradas. La escritura no se explica a sí misma; a menudo se instala deliberadamente en el silencio y el desconocimiento.

Esta estudiosa señala un riesgo inminente para las religiones, aunque lo reflexiona desde el cristianismo: cuando se habla de Dios, se sucumbe al lenguaje doctrinal y al pensamiento racional que se expresa en catecismos y doctrinas. Eso transforma por completo el modo como se ha de experimentar la sagrada escritura, y se olvida el lenguaje simbólico y ritual más cercano a la idea de un Dios inefable. Igualmente, se oscurece en la experiencia y en el lenguaje religioso el papel de las emociones y de la imaginación. El logos, señala, expulsó al *mythos*. Además, es muy crítica de esta transformación, pues afirma que con ello solo se requieren creencias, y no queda espacio para el ritual, la meditación y el silencio. Aún más, se olvida el auténtico papel de las escrituras sagradas en la experiencia religiosa. Se llega incluso a considerar que los escritos bíblicos tienen poco valor religioso. A este respecto escribe: “La escritura sagrada, una forma de arte originalmente concebida para la interpretación imaginativa, ahora tenía que ser tan racional como la ciencia si quería ser tomada en serio”. Pero su crítica se hace más aguda:

Al hacer de Dios una verdad puramente racional, a la que solo se puede acceder mediante el intelecto racional y científico, sin ayuda del ritual, de la contemplación y el compromiso ético, los europeos lo han matado en su interior e hicieron inviable la religión.

Las modernas nociones de lo sagrado identifican a Dios con un creador distante, autónomo, independiente y omnipotente, y lo hacen ver como una realidad “ahí afuera”, que solo se puede aprehender por momentos y desde lejos.

En el epílogo del libro que seguimos, concluye:

Con todo ello, el mundo moderno ha perdido el arte de la escritura sagrada. En lugar de leerla para alcanzar la transformación, se la utiliza para confirmar nuestros puntos de vista: que nuestra religión es correcta y la de los otros, errónea. Así, entre muchos escépticos, crece la idea de que la religión no merece una consideración seria. Los creyentes y los no creyentes leen los textos sagrados de manera literal, muy diferente al enfoque místico de la espiritualidad y cuidadoso de la inefabilidad de Dios.

Las escrituras sagradas son una forma de arte destinada a la transformación interior y a inspirar una conducta compasiva. Ellas hablan de una dimensión misteriosa de la realidad que trasciende la experiencia mundana y evocan actitudes de respeto, asombro y reverencia. La escritura sagrada no ofrece mensajes claros ni unívocos, ni doctrinas lúcidas e incontrovertibles. En ella encontramos indicios que solo pueden apuntar a lo inefable. Dios es más grande de lo que podemos representar.

Las escrituras sagradas insisten en que hombres y mujeres deben descubrir lo divino en su interior y en el mundo en el que viven; aseguran que toda persona participa de una realidad última y que, por lo tanto, tiene potencial divino. Para Armstrong, esto no quiere decir que lo que llamamos Dios o lo Sagrado sea una mera experiencia mental o una ilusión. Los mitos, los rituales, los textos sagrados y las prácticas éticas de la religión desarrollan un plan de acción en el que los individuos van más allá de sí mismos para conectar con la realidad última y verdadera, que es Dios. Y esta realidad última habita en el interior, no está fuera.

1.3. Mistagogía

La mistagogía tiene que ver con la iniciación en lo sagrado. Etimológicamente, es la acción de conducir (agein, conducir) a una persona que ha sido iniciada (*mystes*). La mistagogía es aquello que lleva a los recién llegados a una experiencia del misterio. Es un aprendizaje práctico, un entrenamiento, un aprender haciendo. La experiencia, más que el conocimiento intelectual, es su nota clave. Conducir al misterio de la fe no puede reducirse a la afirmación de valores, verdades por creer o conocimientos. Como dirá Roland Lacroix, en la práctica catequística no se explica ni se define el misterio de Cristo; uno se introduce en él, permitiendo participar de él.

La mistagogía siempre tuvo como objetivo iniciar a hombres y mujeres en una experiencia de lo divino. Su meta es conducir al candidato a una experiencia transformadora. La experiencia define la mistagogía, mientras que todo lo demás —el lenguaje, la guía de un maestro, las prácticas ascéticas— está encaminado a preparar, promover o fructificar esa experiencia.

Mistagogía procede de *mysterion* (lo secreto, lo oculto, el arcano) y *ago* (acción de acompañar, guiar e introducir). El *agogos* es un guía que conduce y acompaña. Mistagogo designa a la persona que inicia a otra en creencias místicas, un educador que tiene conocimiento de los misterios sagrados, mientras que *mistes* es el iniciado en una realidad sagrada. Es una expresión compuesta de dos raíces: la del verbo *mýeo* (cerrar los ojos) y la del verbo *ago* (conducir o llevar). Significa la acción de introducir a una persona en el conocimiento de una verdad oculta y en el rito que la representa. Esta comprensión se amplía con los sustantivos *mýstes* y *mystís*: el iniciado en el misterio y quien lo inicia, respectivamente.

Juan Crespo distingue la mistagogía en sentido teológico, soteriológico e instrumental. El teológico se ocupa del misterio en el acontecer humano; el soteriológico remite a la comprensión y explicación de la Sagrada Escritura; y el instrumental consigna una experiencia personal, así como la capacidad de reflexionarla y de comunicarla con la guía de un maestro. Señala, además, que, si se resalta el carácter pedagógico de la mistagogía, esta hace referencia a un itinerario de inmersión en el misterio y a una acción educativa que recurre a mediaciones y estrategias para la transformación de la persona. Por lo tanto, la mistagogía implica personas, contenidos y procesos pedagógicos: un entramado dinámico que, para Juan Crespo, comprende cuatro elementos:

- El iniciador en el misterio y en los misterios
- El contenido místico
- El sujeto iniciado en los misterios
- La pedagogía iniciática

El proceso mistagógico requiere tener en cuenta el paradigma de la interioridad. Esta está relacionada con el centro nuclear de la persona, pero esa capacidad innata requiere cierto adiestramiento. La interioridad permite oír y seguir la voz de la conciencia; la interroga para profundizar en el discernimiento y en la elaboración de un juicio práctico sobre los actos y decisiones concretos, en orden a la verdad y al bien moral.

El centro unificador de la interioridad constituye el hogar, la casa propia del Espíritu y el ámbito de la vida teologal. Este término guarda estrecha relación con el corazón bíblico. El creyente vive en presencia de la Gracia bajo la guía del Espíritu. Así, vivir en discernimiento es vivir bajo esa guía, es vivir buscando la voluntad de Dios. Se requiere, por tanto, vivir bajo la dinámica del Espíritu y ser hombres y mujeres espirituales.

La introducción misteriosa incorpora el arte del mistagogo y la intervención pedagógica del misterio. La mistagogía apela a la pedagogía de lo imposible, en la “transgresión del yo” con las posibilidades y límites de la naturaleza humana. La acción educativa asume y maneja el conflicto del misterio de la vida en sus tensiones sobre la posibilidad de ser persona.

La tarea educativa se puede entender como un proceso permanente de hacerse persona de forma inalienable, consciente y responsable. Esta tarea es un proceso dinámico de continuidad y discontinuidad, porque el Misterio introduce saltos de nivel o rupturas en ese mismo proceso del ser personal. Sin embargo, la persona dispone de cauces, facultades internas y habilidades para ser sujeto activo y real del misterio, y para que este pueda anudarse en lo humano.

La tarea del mistagogo es ser pedagogo de la interioridad, pedagogo del misterio. La interioridad se entiende como la dimensión espiritual del ser humano y su apertura al misterio. De ahí que ser pedagogo de la interioridad implique ser “pedagogo del misterio” o, lo que es lo mismo, mistagogo: persona que guía hacia el misterio. La interioridad, en clave cristiana, remite en primer lugar al conocimiento de Dios, a habitar en él, a dejarse contagiar por sus sentimientos, para traslucir en el mundo su modo peculiar.

En clave cristiana, la interioridad o experiencia del misterio de Dios no se restringe al mero resultado de la aplicación de métodos y técnicas de interiorización. Tampoco es solamente un centramiento en sí mismo. Al pedagogo de la interioridad le corresponde ser acompañante en el camino de encuentro con Jesús, ser un guía en el camino de personalización de la fe. Lo cual no impide que la tarea del mistagogo hoy también consista en ampliar la experiencia de interioridad a la experiencia del misterio de la persona, que abra a la trascendencia, a Dios, al encuentro con Jesús. Por la interioridad se accede al misterio divino, siempre y cuando se profundice previamente en el humano. La interioridad, afirma Enrique Gómez —reflexionando sobre la experiencia y la teología de san Agustín—, presenta una doble faceta, porque la mistagogía atiende a una relación de ida y vuelta. Mejor dicho, manifiesta una mistagogía dialógica: la correspondencia de los misterios, el del ser humano y el de Dios. Ello hace explícito que la interioridad no se sustenta únicamente sobre una determinada comprensión de Dios, sino que lleva aparejado un determinado concepto del ser humano.

Desde esta perspectiva dialógica de la experiencia de sí y de Dios, Enrique Gómez sostiene que en la Iglesia no deberíamos ser más que “simples mistagogos”: ser pedagogos de la interioridad en la búsqueda y escucha del maestro interior; ser pedagogos en la consistencia personal; ser pedagogos en la búsqueda del sentido existencial y del sentido de la trascendencia; ser pedagogos en el silencio, en el cultivo de la admiración y en el desarrollo en libertad; ser pedagogos en la oración y en la celebración comunitaria de la fe; ser pregoneros de la dignidad de las personas y de la densidad de los acontecimientos y de la naturaleza; ser los órganos sensores de la Iglesia y de la humanidad para saber traslucir la dimensión sacramental de la creación; ser testigos de la gratuidad como forma de ser. Ser mistagogos requiere, como condición previa, el convencimiento en el poder transformante de este vivir desde lo profundo, desde nuestro mundo interior.

La importancia del mistagogo se entiende también a partir del hecho de que el camino espiritual no se hace solo: es necesario un sistema de apoyo, un grupo, un entorno y un buen maestro. El mistagogo es un apasionado del misterio; ha sido iniciado y tiene experiencia de él. Cualquiera que sea su forma, la comunidad es necesaria para la mistagogía. Una identidad cristiana no puede lograrse ni desarrollarse sin la colaboración de los demás. La mistagogía propicia una espiritualidad de crecimiento y profundización para toda la comunidad cristiana. Se requiere la experiencia de contacto y encuentro con otros: tanto con quienes quieren llegar a ser cristianos, como con otros cristianos “adultos”. Los roles del testigo, de los padrinos y de la comunidad adulta son insustituibles. El “mistagogo” es la persona que dirige, que introduce al candidato en los misterios divinos. Así, la palabra “mistagogo” no tiene el tono intelectualista de didáskalos, ni la nota disciplinaria de “pedagogo”.

Pero este apoyo espiritual externo no es garantía alguna si no hay buena disposición, determinación, actitud sincera y voluntad por parte del iniciado. En sentido cristiano, esto se entiende como abrir la voluntad y la libertad a la acción de Dios y de su gracia. Dios respeta la libertad y pide el consentimiento para realizar la transformación del ser humano.

La experiencia es connatural a la mistagogía. Esta siempre tuvo como objetivo iniciar a hombres y mujeres en una experiencia de lo divino, considerada siempre como una experiencia transformadora para el candidato. La experiencia define la mistagogía, mientras que todo lo demás —el lenguaje, la guía de un maestro, las prácticas ascéticas— está encaminado a preparar, promover o fructificar esa experiencia. Dios no es un objeto que pueda experimentarse directamente como otros objetos; emerge de la naturaleza radical de nuestra experiencia del mundo.

Debe trabajarse y entenderse la experiencia teológicamente. Se trata de una experiencia anclada en la existencia humana, en confrontación con la realidad trascendente inherente al ser personal. La experiencia remite a un conocimiento vivido, vital y práctico. El constructo experiencial supone un encuentro dialógico entre un sujeto y un objeto, y un impacto relacional activo y pasivo de cara a una adquisición particular de la persona. Experiencia hace referencia a un diálogo implicativo con la realidad, que afecta significativamente a la alteridad del sujeto ante un objeto-sujeto dado.

Para el caso de la experiencia de Dios, se debe tener claro que Dios trasciende toda experiencia y al sujeto de esta. Toda experiencia de Dios requiere humildad, despojo y desapropiación. Desde esta perspectiva, la experiencia y el conocimiento de Dios se centran mayormente en la acción padecida o estado teopático, y menos en la búsqueda desde la propia voluntad. El sujeto de la experiencia de Dios se sitúa ante el hecho de que no puede disponer de él, porque lo recibe como don y, si lo acepta, terminará afectándolo significativamente. Se trata de una visita y de una palabra que acontece en la intimidad en forma de conmoción. La realidad de Dios afecta al sujeto.

1.4. Dios, primer mistagogo

Macario Ofilada Mina, en un escrito suyo que profundiza en el sentido trinitario de la mística y la mistagogía cristianas, invita a pensar a Dios como mistagogo, como iniciador. Dios es mistagogo no solo hacia el ser humano, sino, sobre todo, ante sí mismo en tres personas, en clave experiencial. Ahondar en esta perspectiva nos va a permitir profundizar en lo que el Directorio llama pedagogía de Dios, que ha de inspirar la pedagogía de la Iglesia y la pedagogía de la catequesis. Con ello se abre, a su vez, un camino de profundización hacia lo que más adelante trabajaremos en relación con la catequesis como laboratorio de diálogo, y los itinerarios místicos y espirituales.

Antes de atender lo propio de la mística cristiana, se requiere describir la mística metafísica, dado que de alguna manera sirve de referente a la primera. Afirma que esta es aquella experiencia de la presencia de lo Absoluto, que se hace Misterio en su trascendencia dentro de la inmanencia histórica del ser humano. Lo místico aquí es lo que se denomina convencionalmente la dimensión profunda de la persona humana, o interioridad: una dimensión que abre y pone en contacto vivencial al ser humano con la presencia real del Absoluto. En esta perspectiva, lo místico —nacido dentro del contexto de la espiritualidad— representa la voluntad del decir humano desde la inmanencia finita y culpable, con la finalidad de señalar la dimensión trascendental, la vocación metafísica del hombre que se abre al misterio, a lo místico, al Absoluto como origen de sí, para poder crearse y realizarse como persona real dentro de la historia. Esta presencia, a su vez, es también transformante, pues ante ella no se puede permanecer indiferente o impassible.

Lo propio y específico de la mística cristiana es que esta presencia se centra en la persona histórica de Jesucristo. En la tradición cristiana, dicha presencia es lo Absoluto en persona para la persona humana: Jesucristo, Dios y hombre verdadero, teofanía del Dios trinitario hacia el ser humano.

Por ello, la espiritualidad cristiana no se encierra en la absolutización del “yo”, sino en la del “yo y tú” juntos en diálogo, en plan de comunión (igualdad) amorosa, hasta el punto de ser “nosotros”. La mística cristiana es amorosa debido a su naturaleza relacional y personal. Lo Absoluto, que es Dios en su trascendencia desde el prisma cristiano, es una Persona con quien puede tenerse una relación íntima, libre y personal, con quien puede celebrarse un encuentro. Esta clave cristiana se expresa necesariamente en el plano del amor, y tiene su despliegue como camino amoroso, camino de un enamorado hacia el gran Amado, que es Dios, quien, por ser Amor, es comunión que, en su vida trinitaria, significa la igualdad amorosa de las tres personas.

La relacionalidad tiene su despliegue en la comunicación de sí, o el dejarse experimentar en un acto de compartir, en un acto mistagógico de iniciación. Es despliegue comunicativo de lo experiencial, con la finalidad de iniciar en la intimidad, de hacer participar, es decir, de constituir al otro como partícipe, que es la esencia del acto mistagógico de Dios. La comunión

entre Dios y los seres humanos no solo permite y facilita la comunicación, sino que, sobre todo, se cumple en ella, máxime en la comunicación mistagógica. Es esta una comunicación participativa fundamentada en la mismísima vida de Dios, quien se autocomunica iniciándose y compartiéndose en tres personas, en clave de amor y desde la eternidad. Dios es Trinidad porque se inicia y se comparte (se experiencia) en tres personas, en clave de amor, en una vivencia de comunión en la infinitud.

Movido por amor, lo Absoluto, como Dios, se ha acercado al ser humano; ha tomado la iniciativa desde la eternidad, creando un ámbito de su misterio para vivir en comunión y tener un encuentro de amor. Esta participación es posibilitada por Dios. Por eso lo llamamos Dios mistagógico. El Dios de Jesucristo, que es la vivencia de la mística cristiana, es el Dios que se hace mistagogo; es el Dios que se autocomunica, que revela su vivencia trinitaria para compartirla con la persona humana, para iniciarla en dicha vivencia. El Dios mistagogo se comunica, se entrega, se hace experiencial para iniciar al ser humano —desde la trascendencia— en esta misma trascendencia, entrando en la inmanencia humana, creando un espacio experiencial. Es en la historia de la salvación —que en la tradición cristiana es la realización histórica de la mística, desde la presencia como misterio y como vivencia (sacramento) de un Dios que se autoentrega o se autocomunica— donde Dios lleva a cabo la mistagogía.

A la luz de estas reflexiones, el autor que venimos siguiendo es claro al señalar: la mistagogía de Dios funda y da sentido a la mistagogía en la Iglesia. De hecho, Dios deja su herencia sacramental encarnada en la Iglesia, cuyas vertientes reparte esta misma institución. En la dinámica vivencial de la Iglesia —sacramentológica en sus dos vertientes: mística, por su arraigo en el orden trascendental, y mistagógica, por su desarrollo en el orden inmanente, el ser humano es iniciado a participar vivencialmente, desde el horizonte humano, en los méritos salvíficos de lo Absoluto, que de sí constituye lo místico, lo misterioso; es decir, lo Absoluto se hace presente y vivenciable, se hace sacramento dentro de las coordenadas de la historia finita en lo mistagógico. Este último es el ámbito mistagógico en su desarrollo histórico, como despliegue por excelencia de la mística o presencia vivencial del Misterio (sacramento). La Iglesia es el lugar mistagógico donde se despliega y desarrolla la comunicación en medio de la historia humana.

En medio de estas reflexiones, el autor se detiene también a señalar la diferenciación mistagógica de las demás tradiciones frente a la cristiana, y así profundizar en lo más propio de la mistagogía de Dios, en la mistagogía cristiana.

Ante todo, hay que reconocer que existe un tipo de mistagogía en todas las tradiciones místicas. En ellas existe una comunicación meramente pedagógica e, incluso, gnoseológica, o limitada a lo cognitivo, puesto que se comunica un conocimiento o una doctrina que suele poseer carácter misterioso o secreto. La mistagogía cristiana comienza primero por los sentidos, respetando la estructura cognoscitiva del ser humano. Por otro lado, y siendo esta una característica de la mistagogía cristiana, la gnosis para el cristiano no es algo totalmente adquirido, sino que, sobre todo, es algo gratuito, algo regalado; mejor dicho, alguien amoroso.

No es solo cognitiva (intelectual), sino integrante (espiritual), y tiende a un encuentro vivencial (personal). Es un don de Dios, del Dios condescendiente y generoso, por ser trinitario, por ser comunidad y comunión y no solitario, que se reveló al ser humano y que se deja experimentar personalmente.

En la tradición cristiana, el don de Dios o la gracia de Dios no es diferente ni distinto frente a Dios, sino que, al fin y al cabo, es el mismo Dios que se entrega. No se trata de dar un mero regalo (el don se distingue del donante, o la gracia secundaria), sino que se trata de darse (el donante se hace el mismísimo don, o la plenitud de la gracia). Por lo tanto, la gnosis cristiana, por ser el mismo Dios que se ofrece o se da, exige una respuesta existencial libre: la fe y la comunión entre Dios y el ser humano. La comunión cristiana, en la fe, no se limita a lo puramente intelectual (como asentimiento o mera creencia), sino que implica a la persona en su totalidad. Esta fe se vive en la esperanza y en la caridad hacia Dios, hacia los demás y hacia sí mismo. Esta fe, esperanza y caridad viven siempre de la gratuidad de Dios: la fuente, la meta, el origen. En clave de gratuidad y de amor, la pedagogía cristiana no es simplemente enseñar. Es, sobre todo, compartir por amor. No solo es compartir un secreto o el contenido de un mensaje. Amar es autocomunicarse. Es manifestarse. No es solo cognitivo. Es, sobre todo, integrador e integrante. Es autoentrega. Es iniciación hacia la intimidad de sí. Es compartir esa intimidad. Es estar juntos, es unión.

El compartirse íntegro de Dios, que es Espíritu y Persona, se da en una persona histórica: Cristo. Cristo es la gran diferencia de la mistagogía cristiana. Es quien distingue esta tradición de las demás. En Cristo, Dios mismo no solo se inicia o se comunica como contenido meramente cognitivo. En Cristo, Dios mismo —que se inicia a sí mismo en tres personas y que se hace presente en la historia humana siendo hombre verdadero— se hace camino, verdad y vida dentro de la misma historia hacia sí mismo, hacia su mismísima vida trinitaria en su trascendencia. La mistagogía cristiana es apertura sacramental, apertura vivencial de Dios, que desea permanecer con el ser humano haciéndolo partícipe místicamente en su vida trinitaria, que Él solo vive en su plenitud metafísica.

A las ya señaladas repercusiones del Dios mistagogo sobre la mistagogía de la fe y la tarea del mistagogo, se agregan otras más, desde esta diferencia radical que es Cristo. Primero: si en el acto mistagógico la persona del mistagogo o maestro se rebaja pedagógicamente, pues el protagonismo lo tiene el hombre espiritual, en la tradición cristiana es Dios quien se rebaja en Cristo desde la trascendencia y en su totalidad, con el fin de acercarse al hombre espiritual que se está iniciando, hasta el punto de hacer juntos el camino histórico en el mismo proceso de iniciación y conversión. Así, el mistagogo o el maestro no es la estrella ni el centro del proceso. No se ocupa de comunicar la propia experiencia, sino que trata de conducir y ayudar a los demás a disponerse, desde la propia experiencia de estos, a abrirse a la experiencia salvífica de Dios en Jesucristo con la efusión del Espíritu Santo. Dios es el único norte del místico y del mistagogo cristiano.

1.5. La iniciación cristiana es una iniciación mistagógica

Esta expresión la tomamos de un estudio de Roland Lacroix. Él asume esta perspectiva interpretando de un modo amplio una afirmación del RICA que se refiere al tiempo de la mistagogía en el catecumenado. La frase dice: en efecto, el “tiempo de mistagogía” debe permitir a los neófitos “progresar en la profundización del misterio pascual y traducirlo cada vez más plenamente en su vida”. Lacroix señala que no hay ninguna razón para limitar este objetivo al “tiempo de la mistagogía”, pues es este precisamente el objetivo de toda iniciación cristiana. Ello lo lleva a afirmar que la iniciación es totalmente mistagógica.

La experiencia de la iniciación cristiana de los catecúmenos le sirve para explicar qué se entiende por práctica mistagógica. Parte de constatar la tensión entre la celebración del rito y su despliegue en la vida cristiana, que colabora plenamente en la conversión de los catecúmenos. Si bien la repetición de ciertos ritos es esencial en la liturgia, cada rito no es menos importante porque solo inaugura, nunca completa, el misterio que revela. El rito se inaugura y luego se detiene. Al hacerlo, ofrece a los catecúmenos la experiencia esencial en la sacramentalidad de la fragilidad de la fe, del necesario consentimiento a lo que falta. Puesto que el rito solo inaugura, una vez celebrado, solo encuentra su pleno sentido si se desarrolla en la vida de los catecúmenos. En otras palabras, lo característico de una práctica mistagógica y de todo itinerario de iniciación cristiana es la articulación entre catequesis, experiencia litúrgica y desarrollo de la vida cristiana. Así, la práctica mistagógica se desarrolla durante todo el itinerario y es parte integral de la iniciación cristiana.

La iniciación cristiana es esencialmente una iniciación ritual. Los ritos y la liturgia se muestran, de hecho, estructurantes para la fe y la vida de los catecúmenos. Pero no hemos de olvidar que la liturgia y los sacramentos no son el fin de la vida cristiana, sino que la revelan y, en cierto modo, la generan. La iniciación ritual revela así lo que hace que la vida humana, toda ella, sea propiamente una vida cristiana. La práctica mistagógica se basa en esta “celebración”, y en cierto modo la “catequiza”, para realizar un aprendizaje corporal de la fe y de la vida cristiana.

Lacroix, apoyado en estudiosos de la catequesis e implementadores del catecumenado en Francia, habla de una liturgia catequizante: una liturgia que asume plenamente su papel de mediación de la catequesis. Señala que esto ya está contenido en el RICA cuando este habla de la liturgia y de los ritos: estas celebraciones tienen el objetivo de grabar en el corazón de los catecúmenos la enseñanza recibida sobre los misterios de Cristo y el modo de vida que se desprende de ellos; de enseñarles a saborear las formas y caminos de la oración, para ayudarles a descubrir el significado de los signos, acciones y tiempos del misterio litúrgico, e introducirlos poco a poco en la liturgia de toda la comunidad.

De acuerdo con ello, la práctica mistagógica entrelaza la liturgia y la catequesis, la palabra y el rito, a lo largo del camino catecumenal (o del itinerario catequético). La liturgia (las celebraciones) y la catequesis (la “enseñanza recibida”) conducen juntas al misterio pascual,

permitiendo comprenderlo y vivirlo. Esto se logra poniendo en diálogo la acción litúrgica, “portadora del misterio”, con la catequesis, llamada a “desplegar su riqueza de sentido”. En concreto, esto se traduce en la siguiente práctica: antes y después de su celebración, cada rito debe ir acompañado de una catequesis, para favorecer la entrada progresiva de los catecúmenos (o de los catequizandos) en el rito, celebrarlo con ellos y ayudarlos a salir de él, de modo que se prolongue desplegándose en sus vidas.

En resumen: proponer una “palabra catequética” antes de cada rito —una palabra de entrada al rito— y, después de cada rito, de nuevo una “palabra catequética” —una palabra de salida del rito—. La “palabra catequética” de entrada al rito no se limita a decir lo que debe ocurrir, tampoco es una explicación del gesto ritual. Le da sentido en relación con el texto proclamado y según el contexto de la celebración. En cuanto a la palabra catequética de “salida” del rito, esta vuelve al rito celebrado para significar su despliegue en la vida. Estas “palabras catequéticas”, que no se reducen a una explicación de los ritos, pueden permitir a los participantes recuperar cierta capacidad simbólica que hoy parece estar perdida.

La práctica mistagógica favorece así la entrada de los catecúmenos, y más generalmente de los catequizados, en el misterio de la fe, poniéndolos en presencia del misterio de Dios, que se cruza en su corazón con el misterio del ser humano. Les permite experimentar la profundidad del misterio pascual, que se revela poco a poco sin dejarse nunca aprisionar por el conocimiento total. Para ello, la práctica mistagógica, cuyo núcleo es el entretendido de Palabra y rito, tiene en cuenta a los catecúmenos (y a los catequizados) en la totalidad de su ser —corazón, cuerpo, mente, inteligencia, experiencia vital—, para favorecer su comprensión del misterio de la fe, del misterio pascual, y al servicio de su conversión.

Entonces, la acción mistagógica podría describirse más concretamente así: se trata de favorecer “la entrada” en el rito mediante una palabra catequética, de vivir el rito acompañado por su palabra específica, y luego favorecer la “salida”, permitiendo significar la manera en que el rito puede desplegarse en la experiencia de vida de las personas. La acción mistagógica puede así adentrarse en el misterio pascual, haciendo el aprendizaje de la vida cristiana.

Descrita así la práctica mistagógica por Lacroix, la acción mistagógica está también en el corazón de la realización de itinerarios de tipo o inspiración catecumenal. Se trata de itinerarios catequéticos que no se centran en los temas a tratar, sino que están estructurados principalmente por la liturgia, es decir, alternando etapas litúrgicas y periodos de catequesis y maduración, siguiendo el ejemplo del RICA. Son itinerarios rituales y catequéticos.

La característica esencial de estos itinerarios es la celebración de etapas litúrgicas: un itinerario de tipo catecumenal está enraizado en la vida litúrgica y en la oración de la Iglesia, sobre todo a través de las etapas litúrgicas que marcan su ritmo. Es, pues, el “carácter litúrgico, ritual y simbólico” de la inspiración catecumenal lo que se acentúa con la elección de “símbolos significativos”, ritos y celebraciones que tocan los sentidos y despiertan la emoción.

Estos itinerarios deben implementarse como itinerarios estructurados sacramentalmente, no en el sentido de que sean preparación para un sacramento. Lo que se propone es considerar los sacramentos en un sentido amplio, más allá de los siete sacramentos. En un sentido restringido, se habla de “sacramento” para describir los siete ritos oficiales que organizan de manera importante la vida de la Iglesia y el camino individual de las personas. En un sentido más amplio y analógico, se habla de “sacramento” para describir la eficacia de los signos por los que se comunica y se vive la fe. Los itinerarios catecumenales tienen la particularidad de que la gracia sacramental actúa en ellos mucho más allá del momento de la celebración litúrgica del sacramento.

En síntesis, para Lacroix un itinerario catecumenal es un itinerario catequético estructurado por etapas litúrgicas, con uso de sacramentales. Articula la proclamación de la Palabra de Dios, los gestos y las palabras rituales, “palabras catequéticas” que acompañan a los gestos, que revelan su sentido al anunciarlos y que manifiestan su significado para la vida cristiana después de haberlos vivido. De manera concreta, se trata de secuenciar los itinerarios catequísticos mediante celebraciones litúrgicas que tejan el vínculo entre la Palabra de Dios, el rito y las palabras catequísticas que lo acompañan, catequizándolo para favorecer la “travesía” para quienes lo viven. No es ni natural ni evidente, tanto para los catequizados como para los catecúmenos, participar en la ritualidad y recibir los ritos. La función de las palabras catequísticas no es explicarlos, sino realzar y subrayar su sentido para, favorecer ese “paso” mediante los ritos, pero igualmente para que estos no se queden en gestos puntuales y puedan prolongarse en la experiencia de vida de las personas. No se trata simplemente de encontrar las palabras para expresar la fe, sino también de encontrar el lenguaje ritual y simbólico, y las palabras catequísticas, para abrir a nuestros contemporáneos, en el interior de sus experiencias de vida, el acceso al misterio de la fe.

1.6. La mistagogía como tiempo después de los sacramentos de iniciación

Según Lacroix, al introducir un “tiempo de mistagogía” en la estructura del RICA, los redactores se apoyaron principalmente en la práctica mistagógica del siglo IV en las iglesias de Jerusalén (Cirilo) y de Milán (Ambrosio); es decir, en una práctica mistagógica posterior a los sacramentos. Esto llevó a reducir la comprensión de la mistagogía a una catequesis posterior a los sacramentos de iniciación, tomando como principal modelo las catequesis mistagógicas de Cirilo de Jerusalén.

La mistagogía cristiana es conocida por nosotros principalmente a través de las homilías predicadas por los padres de la Iglesia. Una noción dominante, presente en todo el tratamiento patrístico de la iniciación cristiana, es la nota mistagógica, que consiste en ayudar al cristiano a adquirir conocimiento (gnosis) del Misterio a través de la contemplación con los sentidos espirituales, que funcionan como un ver y un oír que, sin embargo, no tienen objeto visible ni audible. Este sentir espiritual solo puede lograrse buscando el Misterio donde se encuentra: en la creación, en las Escrituras, en la liturgia, mediado por símbolos.

Todos los estudios históricos y teológicos sobre la mistagogía reconocen que su concepto y su práctica se desarrollan en la época patristica. En ese momento, pensadores y catequistas cristianos perciben y subrayan la diferencia entre la transmisión del saber profano (sofía, pedagogía, filosofía) y la transmisión del saber cristiano, entendido como experiencia de Cristo, para “ser en Cristo” a raíz del bautismo y de los restantes sacramentos de iniciación. La mistagogía es una nueva pedagogía proveniente de la revelación, apta para inducir en el bautizando la toma de conciencia —en el plano psicológico— y, en la consiguiente conducta personal y social —en el plano ético—, el hecho de ser discípulo de Jesús guiado por el Espíritu Santo. Esto es fundamental, dado que, inmerso socialmente en la cultura y la sociedad paganas, el cristiano de los primeros siglos debe sentirse y saberse diferente, desde dentro y hacia fuera. Ese es, en el fondo, el objetivo de las catequesis mistagógicas de los primeros siglos.

Con la restauración del catecumenado en el Vaticano II, la principal fuente para comprender la mistagogía es el RICA (Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos). En él se afirma que la mistagogía es el último tiempo de la iniciación cristiana, la cuarta etapa de todo el proceso catecumenal. Su duración puede variar según épocas y lugares. Normalmente se realiza en el tiempo pascual y concluye con la celebración eucarística de Pentecostés. Con ella termina la iniciación cristiana, pero termina donde empieza la vida ordinaria del fiel cristiano. Esa sana tensión entre acabar y seguir es, quizás, el secreto de la mistagogía, su principal objetivo. Así, su tarea pedagógica consiste en facilitar este paso con naturalidad y garantizar la perseverancia de los neófitos en su búsqueda personal del Señor, en su pertenencia a la comunidad cristiana, en la participación en la vida litúrgica y, en particular, en los medios de formación permanente de los fieles adultos.

Según el RICA, el tiempo de la mistagogía debe permitir a los neófitos “progresar en la profundización del misterio pascual y traducirlo cada vez más en su vida”. Pero, así como es un tiempo de crecimiento para los nuevos bautizados, lo es también para la propia comunidad; es decir, de crecimiento conjunto. El sujeto de este tiempo es, pues, la comunidad junto con los neófitos. Para estos últimos es un tiempo intermedio entre la recepción de los sacramentos de la iniciación y la vida cristiana ordinaria de los fieles: para poder comprender y profundizar en la gracia recibida, para el aprendizaje, precisamente, de la vida ordinaria de un cristiano, y para desplegar su condición eclesial mediante su inserción en la comunidad. Para la comunidad, será un tiempo de renovación y profundización en la vivencia del misterio pascual, en su adhesión a Jesucristo, de enriquecimiento con la llegada de nuevos hermanos, y de profundización en los medios de la vida cristiana: la Palabra de Dios, la Eucaristía y la caridad.

Durante la mistagogía hay que cuidar la progresiva inserción del neófito en la comunidad cristiana y el desarrollo de su sentido de pertenencia a la Iglesia. Este paso no es fácil ni automático. Requiere conjugar el respeto a los nuevos cristianos, la apertura de nuestros grupos parroquiales a los recién llegados, y una educación para vivir la fe en compañía y en soledad.

2. EL CONCILIO VATICANO II Y LA MISTAGOGÍA

El Vaticano II, aunque no usa el término “mistagogía”, abre el camino para la reintroducción de esta práctica a través de su orientación pastoral. El énfasis en el papel del Espíritu Santo en el mundo y en la Iglesia, la insistencia en el lugar de la Biblia en la teología y en la vida de los cristianos, la renovación de la liturgia y la restauración del catecumenado sirvieron para inspirar la búsqueda de una espiritualidad integrada.

2.1. Centralidad Del Espíritu Santo

Las características experienciales, holísticas y centradas en el Misterio propias de la mistagogía nos recuerdan su dependencia del Espíritu. El Espíritu Santo está detrás de la genuina experiencia religiosa cristiana. La era de la experiencia religiosa (de Dios) es también la era del Espíritu. Para que la experiencia sea positiva, el papel del Espíritu debe ser apreciado, y su acción, discernida. El discernimiento de la acción del Espíritu se vuelve central en la evangelización, la misionología y la catequesis.

Es el Vaticano II el que recupera para la Iglesia al Espíritu como protagonista de su vida y de su misión. Se dice “recupera” porque, antes del Concilio, la teología no se ocupaba tanto del Espíritu Santo, y en el campo eclesiológico se daba más importancia a lo institucional, a lo jurídico. Textos como *Lumen Gentium* y *Ad Gentes* muestran cómo en el Concilio se abren perspectivas hacia una eclesiología pneumatológica, que hoy cobra gran importancia también gracias al papa Francisco y a su llamado, en *Evangelii Gaudium*, a ser evangelizadores con Espíritu. De hecho, la eclesiología, dirá Pié-Ninot, apunta hacia una recuperación de la categoría de institución en clave simbólico-sacramental, como institución concreta que debe estar al servicio del Espíritu Santo. Ninot afirma que esta forma de concebir a la Iglesia como sacramento pone de relieve su descentramiento, ya que su valor no está en ella misma, sino en Jesucristo, del cual ella es signo e instrumento (LG I). Y, en segundo lugar, indica el motivo último de la Iglesia, cuya finalidad es la “unión íntima con Dios y la unidad de todo el género humano” (LG I).

Los estudios bíblicos, patrísticos y teológicos constatan un hecho fundamental: no hay Iglesia sin Espíritu, y el Espíritu impulsa a la Iglesia hacia la misión. El Espíritu la precede, la acompaña y la capacita para esa tarea. En este dinamismo, no es el Espíritu quien ha de obedecer a la Iglesia, sino la Iglesia la que ha de obedecer al Espíritu. Este actúa en ella, por medio de ella, y, sin embargo, la Iglesia no es dueña ni señora del Espíritu. Como servidora suya, ha de abrirse continuamente a su novedad, ser dócil a lo que él manifiesta.

Referente fundamental en este campo es la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, en la que se resalta al Espíritu Santo como el protagonista de la evangelización, actuando tanto en la Iglesia como en el evangelizador, en el interlocutor y en el mundo. El papa Pablo VI desarrolla esta perspectiva bajo el título “bajo el aliento del Espíritu”, donde muestra claramente que el Espíritu Santo es el protagonista de la evangelización:

No habrá nunca evangelización posible sin la acción del Espíritu Santo (...). Puede decirse que el Espíritu Santo es el agente principal de la evangelización: Él es quien impulsa a cada uno a anunciar el Evangelio y quien, en lo hondo de las conciencias, hace aceptar y comprender la Palabra de salvación. Pero se puede decir igualmente que Él es el término de la evangelización: solamente Él suscita la nueva creación, la humanidad nueva a la que la evangelización debe conducir, mediante la unidad en la variedad que la misma evangelización querría provocar en la comunidad cristiana. A través de Él, la evangelización penetra en los corazones, ya que Él es quien hace discernir los signos de los tiempos —signos de Dios— que la evangelización descubre y valoriza en el interior de la historia (EN 75).

Reflexionando sobre estos textos de EN, así como sobre lo que al respecto se presenta en los directorios para la catequesis, Gregorio Aboín Martín afirma que la Iglesia realiza su misión cuando se pone al servicio de la acción del Espíritu Santo y, como verdadera mistagogía, ayuda a los buscadores de Dios a introducirse en el misterio divino. De este modo, el protagonismo no recae sobre la actividad eclesial ni sobre el propio sujeto, sino sobre la actividad del Espíritu. La Iglesia está llamada a llevar a cabo una evangelización y catequesis mistagógica, entendida como un servicio eclesial a la acción de la gracia divina y a la respuesta libre del ser humano que la acoge, la experimenta y se deja transformar por ella.

Esto es algo que también destaca el Directorio para la Catequesis en varios de sus apartados, ya desde la misma introducción: “Se reafirma la plena confianza en el Espíritu Santo, que está presente y actúa en la Iglesia, en el mundo y en el corazón de las personas” (DC 4). En otro apartado, al tratar el tema de la revelación y de la evangelización, señala de nuevo el protagonismo del Espíritu no solo en la Iglesia, también en cómo obra en el evangelizador, en el acompañado y fuera de la Iglesia:

El Espíritu Santo, verdadero protagonista de toda la misión eclesial, actúa tanto en la Iglesia como en aquellos a los que ella acoge, ya que Dios obra en el corazón de cada persona (...). El mismo Espíritu, desde el interior de la humanidad, siembra la semilla de la Palabra; despierta el deseo de obrar bien; prepara la recepción del Evangelio y concede la fe (...). La Iglesia recibe con obediencia y gratitud esta acción misteriosa del Espíritu, y actúa como su instrumento vivo y dócil para guiar hacia la verdad plena” (DC 23).

La Iglesia está llamada a mirar la historia con los mismos ojos de Dios, para reconocer la acción del Espíritu Santo que, soplando donde quiere, suscita la experiencia humana universal —a pesar de sus múltiples contradicciones— como signo de su presencia (...). De esa manera, reconoce los signos de los tiempos en el corazón de cada persona y cultura, en todo lo que es auténticamente humano, y lo promueve (DC 42).

Las reflexiones que siguen sirven de sustento teológico y pedagógico a lo dicho a lo largo de este documento sobre lo que es la mistagogía: introducir e iniciar en la experiencia del misterio que habita en nosotros, aprender a reconocer una Presencia que nos habita, escuchar esa voz que viene desde dentro. Es decir, sitúan en esta perspectiva la labor del mistagogo, que no es otra que servir a la acción y a las mociones del Espíritu en la vida de las personas.

Dios es el Dios de todos y a todos llama a la salvación. La voluntad salvífica no conoce

restricciones, pero va unida al deseo de que los hombres y mujeres conozcan la verdad, es decir, se adhieran a la fe (I Tim 4, 10: Dios es “el salvador de todos los hombres, pero especialmente de los que creen”). Esta voluntad de salvación tiene, por tanto, como consecuencia la necesidad del anuncio. Está ligada, por otra parte, a la única mediación de Cristo (I Tim 2, 5-6). Si la salvación está ligada a la aparición histórica de Jesús, para nadie puede ser indiferente la adhesión personal a Él en la fe. Solamente en la Iglesia, que está en continuidad histórica con Jesús, puede vivirse plenamente su misterio. De ahí la necesidad ineludible del anuncio de Cristo por parte de la Iglesia. Otras posibilidades de “mediación” salvífica no pueden verse nunca desligadas del hombre Jesús, el mediador único. Se hace necesaria la mención de los caminos misteriosos del Espíritu, que da a todas las personas la posibilidad de ser asociadas al misterio pascual.

Aunque no lo sepa o lo rechace, ninguna persona es ajena al plan salvador de Dios. Todo ser humano está constituido por un dinamismo interno que ha de ser reconocido, respetado y promovido. El Catecismo de la Iglesia Católica describe este dinamismo interno en su primera parte, bajo el título “El ser humano es capaz de Dios”, y afirma:

El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y solo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar (CIC 27)

Se reconoce así la capacidad de la razón humana para conocer a Dios. Sin embargo, el hombre es capaz de Dios: “existe un orden de conocimiento que el hombre no puede alcanzar por sus propias fuerzas: el de la Revelación divina. Dios sale así al encuentro del hombre, y por una decisión enteramente libre, Dios se revela y se da al hombre” (CIC 50). Al revelarse a sí mismo, Dios quiere hacer a los hombres capaces de responderle, de conocerlo y amarlo más allá de lo que ellos mismos serían capaces por sus propias fuerzas (CIC 52).

Siguiendo al Concilio, para que la salvación de todo el género humano se realice plenamente, Cristo envió desde el Padre al Espíritu Santo, para que llevara a cabo desde dentro su obra salvífica e impulsara a la Iglesia a su propia expansión (AG 4). Reflexionando sobre esto, Carvajal, en un libro suyo sobre el primer anuncio, señala que la voluntad salvífica del Padre es universal. La misión redentora y santificadora de Cristo ha de alcanzar hasta el último rincón de la historia. Esta misión la realiza el Espíritu, la persona divina que tiene el encargo de universalizar la salvación operada en Jesucristo.

Un documento de la Comisión Teológica Internacional dedicado al cristianismo y las religiones, del año 1996, señala que existe una acción universal del Espíritu que no puede separarse ni tampoco confundirse con la acción peculiar que este desarrolla en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, y que la universalidad de la acción salvífica de Cristo no puede entenderse sin la acción universal del Espíritu Santo. Un primer elemento de esta universalidad de la obra del Espíritu se encuentra ya en la creación. El documento continúa diciendo que, si esto puede afirmarse de todo el universo, vale especialmente para el ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios. Dios hace al hombre y a la mujer para estar presente en ellos, para tener en ellos su morada; mirar a alguien con benevolencia, estar junto a él, quiere decir ser amigo suyo. Así se puede hablar de la amistad original del ser humano con Dios, y de Dios con la persona humana, como fruto de la acción del Espíritu. Por otro lado, la acción del Espíritu no se limita a las dimensiones íntimas y personales del ser humano, sino que alcanza también

las sociales. En últimas, la acción universal del Espíritu obra en el corazón de la persona, en la historia de los pueblos, en las culturas y en las religiones.

Para este documento, es claro que la acción del Espíritu precede, a veces incluso visiblemente, a la actividad apostólica de la Iglesia, y que puede manifestarse también en la búsqueda y la inquietud religiosa de los seres humanos. De ahí que, como dirá Carvajal, cualquier actividad eclesial, si quiere ser en verdad evangelizadora, debe prestar especial atención a la acción misteriosa del Espíritu en las culturas, en las religiones y en la historia, pero también al dinamismo propio de la vida de todas y cada una de las personas. Solo permaneciendo atenta a esta actitud podrá la Iglesia reconocer los efectos universales de la salvación operada en Cristo y ponerse a su servicio. Como refuerzo de lo dicho, Carvajal insiste en que la evangelización será tanto más eficaz cuanto más se inserte en la actividad divina, para lo cual es preciso un discernimiento de la acción antecedente del Espíritu Santo y un esfuerzo por servir a la contemporaneidad de Cristo ante aquellos a quienes se presta ese servicio.

La Iglesia, continúa Carvajal, ha de acercarse al ser humano concreto, sean cuales sean sus situaciones personales, sociales, culturales o religiosas. Si Dios nos precede y obra en cada vida, en cada ser humano, si el Espíritu obra en ellos, la evangelización pasa por la vida real, por las condiciones compartidas tanto por los cristianos como por los no cristianos. Carvajal denomina a este dinamismo evangelizador “la misión en medio de las gentes”. Señala que es verdad que la misión evangelizadora es una tarea de toda la Iglesia, que nadie puede atribuirse a sí mismo, y que es un acto eclesial. Pero subraya, igualmente, que esto no quiere decir que la misión se realice habitualmente de un modo orgánico, jerárquico y organizado, como si hacer misión fuera algo puramente institucional. El papa Francisco afirma: “Es ciertamente un misterio que hunde sus raíces en la Trinidad, pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador, lo cual siempre trasciende toda necesaria expresión institucional” (EG 110). Por eso, afirma Carvajal, la misión se realiza en sentido estricto y de modo habitual cuando la comunidad está dispersa o en salida; es decir —citando al papa Francisco—, cuando cada uno de sus miembros peregrina con otros hombres y mujeres, allí donde se encuentra, y en medio de los avatares de la vida (EG 127).

Todo esto responde a lo que el papa Francisco denomina Iglesia en salida. Esta es “una comunidad evangelizadora que experimenta que el Dios la primerea”. Con esta expresión, el papa habla del modo de actuar de Dios, que va por delante de nosotros, nos sale al paso, tomando la iniciativa. Es el principio de la primacía de la gracia (EG 112):

La salvación que Dios nos ofrece es obra de su misericordia. Dios, por pura gracia, nos atrae para unirnos a sí. Él envía su Espíritu a nuestros corazones para hacernos sus hijos, para transformarnos y para volvernos capaces de responder con nuestra vida a ese amor. El principio de la primacía de la gracia debe ser un faro que alumbre permanentemente nuestras reflexiones sobre la evangelización (EG 112).

Reflexionando sobre EG, Carvajal afirma que en la raíz de la lógica evangelizadora y misionera está el primado de la gracia. Es fundamental reconocer que este primado es siempre de Dios, y que solo si entramos en la iniciativa divina podremos ser evangelizadores con Él y en Él. La Iglesia es enviada por Jesucristo como sacramento de la salvación ofrecida por Dios. Ella, a través de sus acciones evangelizadoras, colabora como instrumento de la gracia divina; su misión secunda la acción misteriosa y providente del Espíritu. Dios nos antecede en la misión:

a través de su Espíritu, ya está actuando en las circunstancias históricas y en el corazón de las personas antes de que nosotros lleguemos. Lo nuestro como evangelizadores es discernir su acción, aprender de ella y servirla. Carvajal concluye su reflexión diciendo que nuestra función es doble: primero, discernir la acción misteriosa de Dios; segundo, anunciar el Evangelio confiados en la eficacia de la gracia divina. Ambos momentos se reclaman mutuamente: si el anuncio no conecta con la acción antecedente que Dios obra en la persona, esta no se sentirá tocada, concernida. Pero, a la vez, si no hay anuncio, la acción misericordiosa de Dios permanecerá oculta y no logrará la respuesta que se produce cuando se recibe la Palabra.

Lo dicho en este apartado es de grandes consecuencias para los itinerarios de acompañamiento de iniciación cristiana. Como sobre ello volveremos en el apartado posterior, por ahora solo citemos dos frases del papa Francisco que nos dan pistas al respecto:

- En cualquier forma de evangelización, el primado es siempre de Dios, que quiso llamarnos a colaborar con Él e impulsarnos con la fuerza de su Espíritu. La verdadera novedad es la que Dios mismo misteriosamente quiere producir, la que Él inspira, la que Él provoca, la que Él orienta y acompaña de mil maneras (EG 12).
- Como no siempre vemos esos brotes, nos hace falta una certeza interior, y es la convicción de que Dios puede actuar en cualquier circunstancia, también en medio de aparentes fracasos, porque "llevamos este tesoro en recipientes de barro" (2 Co 4,7). Esta certeza es lo que se llama "sentido de misterio". Es saber con certeza que quien se ofrece y se entrega a Dios por amor seguramente será fecundo (cf. Jn 15,5). Tal fecundidad es muchas veces invisible, inasible, no puede ser contabilizada. Uno sabe bien que su vida dará frutos, pero sin pretender saber cómo, ni dónde, ni cuándo. Tiene la seguridad de que no se pierde ninguno de sus trabajos realizados con amor, no se pierde ninguna de sus preocupaciones sinceras por los demás, no se pierde ningún acto de amor a Dios, no se pierde ningún cansancio generoso, no se pierde ninguna dolorosa paciencia. Todo eso da vueltas por el mundo como una fuerza de vida. A veces nos parece que nuestra tarea no ha logrado ningún resultado, pero la misión no es un negocio ni un proyecto empresarial, tampoco es una organización humanitaria, ni un espectáculo para contar cuánta gente asistió gracias a nuestra propaganda; es algo mucho más profundo, que escapa a toda medida. Quizás el Señor toma nuestra entrega para derramar bendiciones en otro lugar del mundo adonde nosotros nunca iremos. El Espíritu Santo obra como quiere, cuando quiere y donde quiere; nosotros nos entregamos, pero sin pretender ver resultados llamativos. Solo sabemos que nuestra entrega es necesaria (EG 279).

2.2. El misterio pascual

Elemento fundamental del Concilio es la centralidad que le da al Misterio Pascual. Este es el centro histórico de la fe cristiana. La insistencia en un centro unificador se reconoce hoy como fundamental en el anuncio de la fe. La mistagogía apunta a ese centro y siempre observa otros aspectos del Misterio que conducen hacia él. La experiencia a la que el mistagogo conduce al candidato no es una experiencia cualquiera, sino la del Misterio central de la muerte y resurrección de Cristo. El Misterio Pascual está en el centro del itinerario catecumenal. De hecho, los catecúmenos dan testimonio de la proximidad con el Misterio y de la presencia de Cristo, que está en el centro de toda iniciación.

La expresión Misterio Pascual cobró actualidad después de un libro que el P. Bouyer publicó en 1945 bajo este mismo título. El Vaticano II devuelve al Misterio Pascual el puesto que le corresponde en el culto litúrgico, además de haber centrado la liturgia en él. La Constitución Conciliar es el primer documento oficial del Magisterio universal de la Iglesia que emplea la expresión “Misterio Pascual”; desarrolla también su rico contenido y consolida su estructura dinámica. En su estructuración teológica, y en su sentido más profundo, la Constitución Conciliar viene a ser la proclamación solemne y oficial del Misterio Pascual, la predicación universal de la muerte y resurrección de Cristo, como meta y corona de la economía de la salvación.

Para la iniciación cristiana es clave ahondar en el sentido teológico y, si cabe, en el modo mistagógico de entender e introducir al Misterio Pascual. De hecho, la participación en él es elemento central y fundamental en la iniciación cristiana, tal como lo resalta un documento de la Conferencia Episcopal Española del año 1998:

La iniciación cristiana es un don de Dios que recibe la persona humana por la mediación de la madre Iglesia. La originalidad esencial de la iniciación cristiana consiste en que Dios tiene la iniciativa y la primacía en la transformación interior de la persona y en su integración en la Iglesia, haciéndola partícipe de la muerte y resurrección de Cristo. A esta realidad misteriosa, el ser humano, auxiliado por la gracia divina, responde libre y generosamente al don de Dios. La iniciación cristiana tiene su origen en la iniciativa divina y supone la decisión libre de la persona que se convierte al Dios vivo y verdadero, por la gracia del Espíritu, y pide ser introducida en la Iglesia. La iniciación cristiana es la inserción de un candidato en el misterio de Cristo, muerto y resucitado, y en la Iglesia, por medio de la fe y de los sacramentos. Esta inserción en el misterio de Cristo va unida a un itinerario catequético que ayuda a crecer y a madurar en la vida de fe.

Dionisio Borobio, a partir de un estudio semántico, antropológico y teológico de la iniciación cristiana, destaca como característica de toda iniciación una transformación ontológica. Desde la etnología y la fenomenología religiosa, señala un conjunto de ritos y de enseñanzas orales cuya finalidad es producir una radical modificación en el estatuto social o religioso de la persona iniciada. La propia estructura existencial del iniciado atraviesa una verdadera “mutación ontológica”. Tras haber superado las pruebas previstas, se vuelve otro, totalmente diferente a lo que era antes de la iniciación. Esta implica un cambio profundo en el ser, abarca la totalidad de la persona, y es un proceso de deconstrucción para la reconstrucción: un paso de la “muerte” a la “vida”, o lo que se denomina un morir y resucitar simbólico. Por ella, el iniciado se convierte en otro, llamado a vivir una nueva existencia.

En el Nuevo Testamento no se habla de iniciación, ni se ofrece una definición o explicación semántica sobre ella. Sin embargo, ofrece algunos datos significativos de los que se puede deducir cierta concepción y praxis elemental de iniciación. Para pertenecer a la comunidad de discípulos es necesario que se verifique un cambio: del hombre viejo al hombre nuevo. El bautismo es verdadera participación e inmersión en el misterio de Cristo. Ser introducido en ese misterio sucede a través de un proceso en el que intervienen el anuncio del kerigma, la acogida por la conversión y la fe, el bautismo, la confirmación y la eucaristía.

A partir de estos datos, Dionisio Borobio define la iniciación cristiana como el proceso por el que una persona es introducida al misterio de Cristo y a la vida de la Iglesia, a través de unas mediaciones sacramentales y extrasacramentales que van acompañando el cambio de su actitud fundamental, de su ser y existir con los demás y en el mundo, y de su nueva identidad como persona y como creyente.

El anuncio del Misterio Pascual de Cristo y nuestra participación en él debe ser el anuncio central y fundamental, pues es el que funda nuestra identidad como creyentes en la Iglesia. Por ello, ese anuncio central debe ser repetitivo y reiterativo a lo largo de todo el proceso de iniciación. Esto obedece a la naturaleza teológica y espiritual de la iniciación cristiana: la iniciación cristiana es el proceso de inserción y participación de una persona en el Misterio Pascual de Cristo y en la Iglesia. Este nuevo nacimiento, esta nueva vida en la que el ser humano es engendrado, participa en el Misterio Pascual de Cristo y en la naturaleza divina; es el núcleo y el corazón mismo de la iniciación cristiana y de toda la vida cristiana en general. De hecho, introducir en esta experiencia es el corazón mismo de la función de iniciación.

2.3. El misterio pascual en la vida de Jesús

El Catecismo de la Iglesia Católica aplica la palabra misterio a toda la vida y obra de Cristo. Afirma que, respecto a la vida de Cristo, el símbolo de la fe no habla más que de los misterios de la Encarnación (concepción y nacimiento) y de la Pascua (pasión, crucifixión, muerte, sepultura, descenso al lugar de los infiernos, resurrección, ascensión); los artículos de la fe referentes a la Encarnación y la Pascua de Jesús iluminan toda su vida terrena (CIC 512). Dicho esto, al referirse a los rasgos comunes en los misterios de Jesús, añade que toda la vida de Cristo es Revelación del Padre: sus palabras, sus obras, sus silencios y sufrimientos, su manera de ser y de hablar. Toda la vida de Cristo es misterio de la redención; toda la vida de Cristo es misterio de la recapitulación. Añade, además, que los seres humanos entramos en comunión con los misterios de Jesús, en el sentido de que toda la riqueza de Cristo es para el bien de todo ser humano: todo lo que Cristo vivió hace que podamos vivirlo en Él, y que Él lo viva en nosotros (CIC 514-521).

Específicamente sobre el Misterio Pascual, señala:

Durante su vida terrestre, Jesús anunciaba con su enseñanza y anticipaba con sus actos el Misterio Pascual. Cuando llegó la hora, él vivió el único acontecimiento de la historia que no pasa: Jesús muere, es sepultado, resucita de entre los muertos y se sienta a la derecha del Padre. Es un acontecimiento real, sucedido en nuestra historia, pero absolutamente singular: todos los demás acontecimientos suceden una vez y luego pasan y son absorbidos por el pasado. El Misterio Pascual de Cristo, por el contrario, permanece para siempre (CIC 1085).

Por esta razón, así como Cristo fue enviado por el Padre, Él envió a los Apóstoles a anunciar el Evangelio a todos (CIC 1086). Pero, además del anuncio, los envía también para que realicen la obra de la salvación que anunciaban, mediante el sacrificio y los sacramentos en torno a los cuales gira toda la vida litúrgica (CIC 1086).

Citando al Vaticano II, el Catecismo se detiene a explicar por qué a toda la vida de Jesús se le aplica la palabra misterio: por una decisión libre, Dios se revela y se da al ser humano. Lo hace revelando su misterio, su designio benevolente, establecido desde la eternidad en Cristo a favor de todos los seres humanos. Revela plenamente su designio enviando a su Hijo amado, nuestro Señor Jesucristo, y al Espíritu Santo (CIC 50).

La teología del Misterio Pascual coincide en señalar una estructura fundamental. Comprende tres partes que conviene distinguir, pero no separar, si queremos evitar desintegrarlo, ya que solo subsiste por su trabazón. Estas tres partes se realizan en los tres estadios del Misterio (Pascua judía, Pascua de Cristo, Pascua de los cristianos), aunque de modos diversos:

- Una situación de muerte
- La vida que brota de la muerte
- Esta es la obra de Dios

Primero, una situación de muerte. Aunque es verdad que Cristo, externa y jurídicamente, es condenado a muerte, en realidad ofrece voluntariamente su propia muerte y hace de ella un sacrificio, tal como se lee en el Evangelio de Juan: “Mi vida nadie me la quita, sino que yo mismo la doy. Tengo poder para darla y para volverla a tomar” (Jn 10, 18). Este texto no solo muestra la libre voluntad de Cristo ante la muerte, sino que también establece una conexión formal entre su muerte y su resurrección. Es la Resurrección lo que prueba la libertad de Cristo en su muerte; no es solo el resultado del sacrificio, sino además la prueba de que esa muerte, aparentemente impuesta, es un sacrificio voluntario.

Segundo, la vida brota de la muerte. En el caso de Cristo es perfectamente cierto que la vida nace de la muerte, y no por un proceso natural, como podría hacerlo creer, si se interpreta estrictamente, la parábola del grano caído en tierra. Esta vida no sucede a la muerte como la primavera al invierno, sino que nace de ella: la muerte engendra la vida. Y no es un simple juego de alternancias o compensaciones. Si fuese así, predicar el Misterio Pascual sería tan superficial como decir: “después de la tempestad viene la calma”. Esta vida que sale de la muerte no es solo la anulación de la muerte, ni el retorno al estado anterior. La Resurrección, término y fin del Misterio Pascual, no es una reanimación. Cristo no ha resucitado para morir de nuevo como Lázaro. Una vez resucitado, la muerte ya no tiene dominio sobre Él, que vive para siempre una vida nueva, divina; está sentado en la gloria a la diestra de Dios. La Pascua de los cristianos reproduce, en cierto modo, la de los hebreos: hay también un paso de un no pueblo a un pueblo, el Pueblo de la Alianza. Pero aquí, con Cristo y gracias a Él, la vida sale de la muerte; la muerte al pecado engendra la vida de la gracia; la destrucción del hombre viejo da vida al hombre nuevo. De aquí se sigue una última conclusión: la Pascua de Cristo continúa, se perfecciona cada día.

Tercero, esta es la obra de Dios: un misterio que rebasa todas las previsiones humanas, en el que se vuelca toda la misericordia gratuita e incomprensible del Creador.

2.4. El misterio pascual en la vida de la Iglesia

El Catecismo de la Iglesia Católica usa la expresión “el Misterio Pascual en el tiempo de la Iglesia”. Señala que, al interior de la economía de la salvación, el día de Pentecostés, por la efusión del Espíritu Santo, la Iglesia se manifiesta al mundo (SC 6; LG 2). El don del Espíritu Santo inaugura un tiempo nuevo en la “dispensación del Misterio”: el tiempo de la Iglesia, durante el cual Cristo manifiesta, comunica y hace presente su obra de salvación mediante la liturgia de la Iglesia, “hasta que él venga” (I Co 11, 26). Durante este tiempo, Cristo vive y actúa en su Iglesia y con ella de una manera nueva, propia de este tiempo nuevo: actúa por los sacramentos. La economía sacramental consiste en la comunicación o dispensación de los frutos del misterio pascual de Cristo en la celebración litúrgica sacramental (CIC 1076).

Hecho este subrayado sobre la liturgia y los sacramentos, no hemos de olvidar que el mismo Catecismo dice que el Misterio Pascual de Jesús también continúa en la Iglesia en el envío que Él hace a sus apóstoles, a ir y anunciar el Evangelio, la buena nueva del Reino: “El Misterio Pascual de la cruz y de la resurrección de Cristo está en el centro de la Buena Nueva que los Apóstoles, y la Iglesia a continuación de ellos, deben anunciar al mundo” (CIC 571).

Sobre la acción del misterio pascual en el tiempo de la Iglesia, de modo especial en la liturgia y los sacramentos, el Catecismo usa varias expresiones: en la liturgia de la Iglesia, Cristo significa y realiza principalmente su misterio pascual; la liturgia cristiana no solo recuerda los acontecimientos que nos salvaron, sino que los actualiza y los hace presentes; el misterio pascual de Cristo se celebra, no se repite —son las celebraciones las que se repiten—y en cada una de ellas tiene lugar la efusión del Espíritu que actualiza el único misterio (CIC 1008, 1104).

Todo ello es posible gracias a que:

Las palabras y las acciones de Jesús durante su vida oculta y su ministerio público eran ya salvíficas. Anticipaban la fuerza de su misterio pascual. Anunciaban y preparaban aquello que Él daría a la Iglesia cuando todo tuviese cumplimiento. Los misterios de la vida de Cristo son los fundamentos de lo que, en adelante, por los ministros de la Iglesia, Cristo dispensa en los sacramentos (CIC 1115).

En el anuncio, el misterio pascual es el eje central de la catequesis de carácter catecumenal, como lo señala el Directorio General para la Catequesis:

El hecho de que Jesucristo sea la plenitud de la Revelación es el fundamento del cristocentrismo de la catequesis: el misterio de Cristo, en el mensaje revelado, no es un elemento más junto a otros, sino el centro a partir del cual los restantes elementos se jerarquizan y se iluminan (DGC 41)

En realidad, la tarea fundamental de la catequesis es mostrar a Cristo: todo lo demás, en referencia a Él. Lo que, en definitiva, busca es propiciar el seguimiento de Jesucristo, la comunión con Él: cada elemento del mensaje tiende a ello (DGC 98).

En este apartado, el Catecismo parte de la dignidad del cristiano, que le viene dada por el bautismo:

Incorporados a Cristo por el bautismo, los cristianos están muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús, participando así de la vida del resucitado, lo cual pide a los cristianos llevar una vida digna y conforme al Evangelio. Por la oración y los sacramentos reciben la gracia de Cristo y los dones del Espíritu Santo, que los capacita para ello (CIC 1691-1694).

Es la inserción en Cristo, por medio de la fe y de los sacramentos de la iniciación cristiana, la raíz primera que origina la nueva condición del cristiano en el misterio de la Iglesia; la que constituye su más profunda "fisonomía", la que está en la base de todas las vocaciones y del dinamismo de la vida cristiana. En Cristo Jesús, muerto y resucitado, el bautizado llega a ser una "nueva creación" (Ga 6, 15; 2 Co 5, 17), una creación purificada del pecado y vivificada por la gracia (CFL 9).

Lo señalado sobre el bautismo entiende la vida en Cristo en la dinámica del discipulado y del seguimiento de Cristo, tal como lo señala el Directorio General para la Catequesis:

La fe cristiana es, ante todo, conversión a Jesucristo, adhesión plena y sincera a su persona y decisión de caminar en su seguimiento. La fe es un encuentro personal con Jesucristo, es hacerse discípulo suyo. Esto exige el compromiso permanente de pensar como Él, de juzgar como Él y de vivir como Él lo hizo (...). La fe lleva consigo un cambio de vida, una "metanoia", es decir, una transformación profunda de la mente y del corazón: hace así que el creyente viva esa "nueva manera de ser, de vivir, de convivir, que inaugura el Evangelio". Y este cambio de vida se manifiesta en todos los niveles de la existencia del cristiano: en su vida interior de adoración y acogida de la voluntad divina; en su participación en la misión de la Iglesia; en su vida matrimonial y familiar; en el ejercicio de la vida profesional; en el desempeño de las actividades económicas y sociales (DGC 53).

Francisco Taborda, en un estudio suyo sobre la iniciación cristiana y la teología subyacente a muchas prácticas bautismales, hace notar que esta dinámica de seguimiento, discipulado y conversión no está tan presente ni desarrollada en ellas. Esto explica, en buena medida, la condición de una gran cantidad de bautizados no adheridos, o bautizados sociológicos, tan presente y extendida entre nosotros. Según la experiencia de nuestras prácticas bautismales, el bautismo no afecta la vida de quienes lo solicitan para sí o para sus hijos.

En su reflexión, Taborda destaca el problema de la separación entre sacramento y vida cristiana. Sobre ello afirma que, a primera vista, los sacramentos parecen pertenecer a un ámbito ahistórico, ritual, con efectos invisibles y no mensurables empíricamente. Por ello sugiere revisar en profundidad las prácticas bautismales, para que en ellas se exprese más el llamado al discipulado, al seguimiento de Jesús y a su proyecto del Reino. Esto pide poner

el centro de atención en la teología y la pastoral bautismal, en el hecho del bautismo como sacramento de la conversión y de la fe.

Si se acude al Nuevo Testamento, sobresale la perspectiva de la relación sacramento-vida: en los distintos textos sobre el bautismo, la vida cristiana como seguimiento de Jesús ocupa el primer plano. El sacramento está en función de la vida cristiana, desencadena una nueva vida y hace patente que esta es gracia. La proclama como tal, hace explícito su sentido y profundiza el carácter de iniciativa divina característico de la vida cristiana.

Por otro lado, la conciencia de la relación entre bautismo y vida se expresó en el siglo II, cuando se estableció el catecumenado como parte integrante del proceso bautismal. Ejercitándose en el obrar cristiano, el candidato experimenta que su adhesión a la fe bautismal incluye la vida según el Espíritu Santo. Así, cuando se somete al baño bautismal, sabe que está llamado a vivir en el día a día aquello que profesa y que ha aprendido a vivir.

Dentro de esta perspectiva, para Taborda, los sacramentos son la celebración de la praxis histórica del Señor, es decir, celebración de la fe viva y vivida. En ellos se festeja lo que Dios va realizando en el transcurso de la vida del cristiano: su inserción en el misterio de Cristo. Los sacramentos celebran el misterio del cristiano en el misterio de Cristo. En el caso del bautismo, lo que se valora es el seguimiento de Jesucristo, la fe viva en la concreción de las situaciones históricas.

Todo lo dicho sobre la relación entre bautismo y vida discipular responde también a lo propio del catecumenado. De hecho, en toda su historia es posible encontrar la misma actitud pastoral: los sacramentos, especialmente el bautismo, no son ritos mágicos que prescindan de la disposición personal. Desde los comienzos de la Iglesia era necesario cumplir ciertas condiciones. La primera y esencial: la fe-conversión. La Iglesia, desde sus orígenes, quiere conferir el bautismo solo a quienes sinceramente lo desean; por ello, antes de comprometerse en la profesión de fe bautismal, deben aprender la fe y orientar su vida de acuerdo con ella. En el catecumenado, los sacramentos no pueden concederse a un sujeto mal dispuesto, en quien la fe no ha transformado su vida. Así, es necesario un tiempo previo a la administración del bautismo, para consolidar la conversión y formar adecuadamente al candidato. A propósito de esto, señala Taborda que en el catecumenado solo se admite al bautismo a quien escucha el mensaje del Evangelio, lo acepta en la fe y, de este modo, está dispuesto a pautar su vida de acuerdo con el camino de Jesús. Así, el bautismo es el sacramento de la fe, en el sentido de que es el sacramento de la primera y fundamental adhesión a ella.

Dicho esto, Taborda invita a un cambio de perspectiva en lo que a la práctica bautismal se refiere: dejar de inspirar y orientar la pastoral del bautismo —y añadamos, de toda la iniciación cristiana— desde y a partir de la propia del bautismo de niños. La que debe orientar y servir de guía es la práctica catecumenal del bautismo de adultos. La razón es que hablar del bautismo como sacramento de la fe y de la conversión, teniendo como horizonte de comprensión la práctica habitual del bautismo de niños, acaba oscureciendo la dimensión

personal de la fe y, de este modo, la fe como proceso. Es verdad que el bautismo de niños resalta el aspecto de gracia y de don en la fe y en la vida cristiana. Pero, con todo y este valor, el bautismo de niños tiende a desfigurar, y hasta oscurecer, el carácter dialogal y procesual de la fe, la cual, como adhesión a la propuesta gratuita y amorosa de Dios, exige conversión. El bautismo, además de ser sacramento de la fe, es sacramento de la conversión a la fe. En el bautismo de los niños, la fe —que, si bien es un don, no por ello es un absoluto evidente— puede ser considerada como algo obvio. Esto es, según Taborda, lo que se experimenta en la práctica pastoral. Es creencia general que todo niño tiene derecho a ser bautizado.

Pregunta complementaria a lo dicho hasta el momento es la relacionada con cómo se entiende y cómo se ha educado el seguimiento de Jesús en la Iglesia. Los análisis que se hacen son más bien críticos y poco halagadores, pues coinciden en que se educa un seguimiento meramente formal, reducido al cumplimiento de prácticas religiosas. En esta línea, seguir a Jesús consiste en obedecer sus enseñanzas: conociendo lo que dice, intentamos traducirlo a nuestra vida. De este modo, Jesús parece más objeto de imitación que propiamente de seguimiento. El Evangelio queda deshistorizado y transformado en un código de preceptos. Nos encontramos así ante una ley abstracta que reduce el cristianismo a una práctica moral y espiritual: una lectura formal del Evangelio, visto solo como un conjunto de enseñanzas generales y abstractas cuya aplicación se confía a la generosidad de quien las escucha.

Sobre ello se pronuncia la V Conferencia General de Obispos de América Latina cuando afirma que:

la fe queda reducida a bagaje, a elenco de algunas normas y prohibiciones, a prácticas de devoción fragmentadas, a adhesiones selectivas y parciales de las verdades de la fe, a una participación ocasional en algunos sacramentos, a la repetición de principios doctrinales, a moralismos blandos o crispados que no convierten la vida de los bautizados (DA 14).

Contrario a todo ello, ser discípulo de Jesús es un estilo de vida. El seguimiento real de Jesús exige una adhesión efectiva a su práctica histórica. Los Evangelios son la narración de una práctica mesiánica de liberación; todo se construye en torno al Reino de Dios que será establecido por el Mesías. La práctica de Jesús nos remite inmediatamente a su persona y, en cierto modo, es el fundamento y el horizonte de nuestro encuentro actual con Él. En su sustancia histórica, constituye un foco de exigencias objetivas que iluminan el camino del discípulo. El seguimiento de Jesús inaugura un proceso en nuestra vida. La convivencia con el Evangelio nos hace descubrir las opciones de Jesús, que se transforman en la norma de nuestro caminar. Las palabras de Jesús se presentan como lo que es verdaderamente humano. El mensaje de Jesús no se presenta en ningún lugar como una doctrina más perfecta o un plus por encima de lo común humano, sino que sus palabras tienen siempre el tono de lo que es la vida auténtica para todos. En el corazón de Jesús está el misterio de Dios, plenitud del ser humano; la moral religiosa ya es humana. El centro del mensaje cristiano, desde la perspectiva moral, dice que la persona verdadera es la que vive en el Dios viviente, el Dios del amor, del perdón y de la vida. El Dios vivo es la plenitud verdadera y única de la vida humana, de todos los hombres y mujeres de la historia. Vivir en Dios, vivir en el Espíritu, es una manera de

situarse ante el mundo, ante los demás y ante sí mismo. Esta manera está hecha de fe, caridad y pobreza. Es una postura amorosa, acogedora y servicial hacia todos y hacia todo, hacia los otros, hacia el mundo que hay que construir con justicia y paz, que es el amor. Vivir así, tener esa actitud, es creer en Dios.

Es claro que esta forma de entender y de educar pide una renovación profunda. Sobre ello, Pagola señala que hemos de caminar hacia un nivel de vida cristiana más inspirada y motivada por Jesús, y más comprometida en abrir caminos al proyecto humanizador del Reino de Dios. Esto pide recuperar dicho proyecto como horizonte y objetivo de las actividades de la comunidad: que el Reino sea la fuerza, el motor y la razón de las comunidades de sus seguidores. Según una expresión del papa Francisco, “el Reino de Dios nos reclama”. Además, hemos de cuidar que nuestro anuncio se centre en lo más genuino y esencial del Evangelio, sin mutilarlo ni reducirlo a algunos de sus aspectos secundarios. El mayor problema se produce, según el papa Francisco, “cuando el mensaje que anunciamos aparece identificado con esos aspectos secundarios que, sin dejar de ser importantes, por sí solos no manifiestan el corazón del mensaje de Jesucristo” (EG 39).

2.6. Es necesaria una nueva narración del Misterio Pascual

Este llamado lo hace el catequeta italiano Luciano Meddi, para quien la narración que parece haber perdido su fascinación y potencial se expresa en la siguiente afirmación: “Jesús murió por nuestros pecados”. Sigue siendo, sin embargo, la narración más usada y con la que se identifica al cristianismo y a la Iglesia. En la predicación corriente, redención y perdón de los pecados se hacen coincidir. Es necesario eliminar la ambigüedad de esta narrativa.

Esta es una narrativa eminentemente jurídica, porque subraya específicamente la cancelación de la culpa (decomiso legal) que impide el paraíso. El hecho existe, pero no se tiene en cuenta que, con la muerte de Cristo, merecíamos el perdón de Dios, y este es el beneficio de dicha muerte. Es esta una narrativa desresponsabilizadora, ajena a la invitación a la conversión evangélica. ¿Estamos seguros de que redención solo significa perdón de los pecados? ¿Por qué el perdón de los pecados ha de significar la cancelación de sus consecuencias sin conversión ni transformación del corazón, como si fuera solo la anulación de una pena? Si se libera esta narrativa de la interpretación legal y religiosa, aún conserva un potencial evangelizador.

Con la expresión narrativa redentora entendemos el conjunto de interpretaciones populares derivadas de los relatos de la muerte de Jesús como redención por nuestros pecados, como muerte sacrificial y vicaria. Esta lectura reinterpreta la teología de la redención en clave jurídica, y es de esta lectura de donde se alimentan la liturgia y la predicación.

Roguet, en un texto suyo publicado en 1961, antes del Concilio Vaticano II, analizaba el uso del lenguaje de redención en la narrativa del misterio pascual. Redención es un término negativo, ya que evoca la metáfora del rescate de un esclavo: acentúa más aquello de lo que

uno es rescatado —de la muerte, del pecado— que el término al que se dirige. La redención es una imagen de orden jurídico, pues se refiere a la liberación de un esclavo, a un cambio de estado jurídico; es también una imagen de orden comercial, ya que la palabra misma indica un rescate, el pago de una deuda.

La Redención se presenta como un problema por resolver, un problema de equilibrio de fuerzas y de reparto de beneficios, ya que a algunos les escandaliza el sentido de justicia que entraña, y encuentran en ella, presentada así, una objeción insuperable contra la bondad de Dios. Si Dios fuese verdaderamente Padre, ¿sería un contable tan estricto y dejaría caer su cólera sobre su Hijo preferido?

La problemática comercial a la que está vinculada la Redención conduce a otros inconvenientes graves: solo la Pasión de Cristo parece verdaderamente eficaz, ya que solo ella es meritoria, satisfactoria y sacrificial. La Resurrección no es ni meritoria ni satisfactoria, y es sacrificial solo porque constituye el resultado del sacrificio. Parece, pues, exterior al acto redentor propiamente dicho: se le añade como un feliz desenlace, algo postizo. En consecuencia, la Pasión y la Resurrección de Cristo quedan, si no opuestas, al menos separadas. Entender la liturgia se hace entonces casi imposible.

Cuando se pasa de la Redención al Misterio Pascual, el acento cambia totalmente de lugar. Quien habla de Redención piensa en primer lugar en la Pasión, y luego en la Resurrección como un complemento. En cambio, quien habla de Pascua piensa primeramente en Cristo resucitado. La Resurrección no aparece entonces como un epílogo, sino como el término y el fin en que se resume el Misterio de la salvación.

De las anteriores anotaciones se desprende que la nueva narrativa exige revisar el modo en que se entiende el misterio pascual desde el concepto de redención. Por eso es posible encontrar varios estudios dedicados a esta tarea. Otro de ellos, además del ya citado, es el de Juan A. Eguren, quien señala también sus límites y dificultades. El concepto de Redención se fija en el hecho de que “fuimos comprados con un gran precio”, el precio de la Sangre del Cordero de Dios. El concepto es exacto —san Pedro lo ha dejado consignado en una de sus cartas—, pero es incompleto, y quien limita su mirada a este hecho solo verá un aspecto de la redención, con el peligro de llegar a una visión torcida del problema, como si nuestro rescate se debiera a una especie de permuta convenida entre Dios y el diablo. Asimismo, el concepto de redención en cuanto satisfacción vicaria dolorosa, ofrecida por el Amor Encarnado a su Padre en favor nuestro, es conforme al dogma, pero se queda a medio camino. Para tener una idea exacta y completa de la economía de la salvación, hace falta llegar, a través de la muerte en la cruz, hasta la Resurrección y la glorificación celestial del Redentor. Quien limita la economía de la salvación a la Redención se figura que solo la Pasión de Cristo es eficaz, bajo la ilusión de que solo ella es meritoria, satisfactoria y sacrificial, y a lo sumo atribuye esa eficacia a la Resurrección en cuanto manifestación de la aceptación del sacrificio. Así, pasión y glorificación se presentan, si no como opuestas, sí como separadas.

Retomando a Meddi, de estas interpretaciones surgen una serie de doctrinas: desde la visión de Dios como juez del orden moral, hasta la de un redentor omnipotente, libertador y misericordioso, que muere en lugar de nosotros. Es una perspectiva que posee un profundo fondo liberador, porque se opone a la visión del dios caprichoso de los antepasados, que también exigía sacrificios humanos, especialmente en contextos premodernos vinculados al miedo a lo divino. Para Meddi, si se libera esta narrativa de su carácter sacrificial, expiatorio y vicario, entonces resalta el verdadero e importante significado paulino de redención. El término redención debe leerse en la complejidad del sentido bíblico de “redención y justificación”: debe traducirse como “atraer hacia uno mismo” (Ex 19, 4-6), lo que guarda relación con la promesa espiritual de un corazón nuevo, o con la internalización del espíritu de Dios. Con ello se hace más referencia a la purificación del instinto egoísta que a la cancelación de una lista de actos egoístas pagados por otro. Es una perspectiva que une don y conversión. Así, la redención no equivale solo al perdón de los pecados, sino al proceso de liberación interior que nos hace capaces de vivir en el seguimiento y al servicio del Reino de Dios.

Esta narración contiene una promesa muy significativa: la redención (como perdón), la vida después de la muerte, la llave para entrar al cielo, la bienaventuranza eterna. Pero, sobre todo, deja la interpretación de que no se debe pagar por el pecado. Esta lectura ha llevado a una interpretación sustitutiva de la experiencia cristiana, a una visión hamartiológica del bautismo. Es una narrativa que conecta fácilmente con la interpretación providencialista de la salvación, según la cual Dios puede intervenir para dar solución a muchísimas situaciones humanas a través de formas de religiosidad que compensan a Dios mismo.

Esta narrativa ha producido una hermenéutica propia de los textos de la Escritura, que recurre principalmente a la interpretación alegórica y tipológica. Los textos bíblicos quedan aislados de su contexto y de las situaciones que los generaron y, por lo tanto, se piensan como historias que ilustran una verdad elaborada posteriormente. De esta manera, pierden su significado histórico. La creación se convierte en la historia del pecado original, lo cual, a su vez, genera una pastoral modelada sobre el pecado. A modo de ejemplo, el catecismo romano (1956, número 4), describiendo los frutos de la pasión de Cristo, enseñaba que

El párroco explicará diligentemente las ventajas y beneficios que para nosotros surgen de la pasión del Señor. En primer lugar, nuestra liberación del pecado fue consecuencia de la pasión del Señor. En segundo lugar, nos rescató de la esclavitud del diablo. En tercer lugar, pagó la deuda contraída por nuestros pecados.

Esta narrativa, como toda narración religiosa, también se estructura en términos rituales y simbólicos. En la noche de Pascua, el significado de la celebración está contenido en el Exultet, que canta: “ha pagado por nosotros al eterno Padre la deuda de Adán, y con la sangre derramada por nuestra salvación anuló la condenación del pecado”. Y en esta misma línea, la liturgia eucarística está llena de este tipo de expresiones. De hecho, la liturgia insiste en esta visión, destacando el rito eucarístico en torno a este tema y sugiriendo que sirve precisamente para garantizar el perdón legal de los pecados. En particular, el momento inicial de la celebración eucarística resulta excesivo, demasiado centrado en la confesión de los pecados (la purificación ritual) y no en la predisposición espiritual.

En la conciencia colectiva —pero también en la catequesis— el bautismo se asocia principalmente con el “agua bautismal”, con poca referencia a la unción crismal. Esto se debe a que en el bautismo solo se ve el tema redentor. La extremaunción se considera necesaria para no perder el derecho a entrar en el cielo. Entre las prácticas religiosas más extendidas está el viacrucis, y esta narrativa redentora también está presente en los cantos litúrgicos.

El problema con esta narrativa es que resulta muy difícil conectarla con el tema del discipulado y de la conversión. Es la base teológica de la “gracia barata”, el fundamento de una experiencia religiosa privilegiada y de un cristianismo burgués. En la vida cotidiana, esta narrativa representa la interpretación normal o esquema mental de muchos bautizados, e incluso de quienes miran a la Iglesia desde fuera, especialmente de quienes se han distanciado de la vida eclesial. Gran parte de su formación religiosa se orientó hacia el perdón de los pecados. La propuesta o promesa cristiana se centró en el tema del destino final, en su incertidumbre para el ser humano y en la necesidad de un perdón continuo para obtener el cielo.

Como se dijo, esta es una narración que despersonaliza, que favorece la disociación y la fractura entre fe y cultura, problema fundamental de la pastoral misionera que prefiere bautizar antes que convertir. Este proceso se ve dificultado con demasiada frecuencia precisamente por esta narrativa, que tiende a reinterpretar todo el tejido pastoral (liturgia, catequesis, comunidad, vida, acción misionera) en función de sí misma. Lo llamativo y atractivo es el hecho de no tener que pagar las consecuencias del mal cometido.

No se quiere, con esta postura, sostener que la salvación es solo fruto de nuestro compromiso personal, ni decir que Dios no es un Padre misericordioso. Pero en el Evangelio encontramos claramente la invitación a la conversión y al discipulado, expresiones que no están presentes en la espiritualidad y en la narrativa redentora. Es más preciso llamar a esta narrativa hamartiológica, centrada en el pecado. Combinada con el Ex Opere Operato, es una narrativa que corre el riesgo de hacer vana la cruz de Cristo, porque no invita a la conversión, a la transformación interior ni a la santificación. Desarrolla en el clero el deseo inconsciente de tener un papel social de administrador de la salvación —papel que otros bautizados no tienen— y que puede generar una forma de autogratificación, es decir, el clericalismo.

No se trata de oponerse a esta narrativa y dejarla a la deriva, presa fácil de quienes explotan las necesidades de gran parte de la población mundial. Pero, en el camino de la evangelización, solo puede tener éxito integrando en esta narrativa elementos de las nuevas concepciones espirituales del cristianismo, la perspectiva espiritual y caritativa.

Para Meddi, si se libera esta narrativa de su carácter sacrificial, expiatorio y vicario, entonces resaltaría el verdadero e importante significado paulino de redención. El término redención debe leerse en la complejidad del sentido bíblico de “redención y justificación”: debe traducirse como “atraer hacia uno mismo” (Ex 19, 4-6), lo que guarda relación con la promesa espiritual de un corazón nuevo, o con la internalización del espíritu de Dios. Con ello se hace más referencia a la purificación del instinto egoísta que a la cancelación de una

lista de actos egoístas pagados por otro. Es una perspectiva que une don y conversión. Así, la redención no equivale solo al perdón de los pecados, sino al proceso de liberación interior que nos hace capaces de vivir en el seguimiento y al servicio del Reino de Dios.

2.7. Restauración del Catecumenado (RICA)

El Concilio Vaticano II no solo mandó restablecer el catecumenado en la Iglesia (SC 64), mostrando el camino de conversión que va de la evangelización a la eucaristía con el decreto Ad Gentes (AG); también, con Gaudium et Spes, abrió la Iglesia al diálogo con las culturas, llamando a una toma de conciencia seria e incisiva por parte de la comunidad cristiana sobre el cambio profundo, antropológico y social, que se ha producido.

Esta restauración se concreta más en el decreto Ad Gentes, donde no solo se describe la necesaria unión entre evangelización y conversión, sino que se afirma explícitamente que este es el primer paso de un proceso de iniciación que implica la realización del catecumenado con todos los elementos que lo integran:

Los que han recibido de Dios, por medio de la Iglesia, la fe en Cristo, sean admitidos con ceremonias litúrgicas al catecumenado, el cual no es mera exposición de dogmas y preceptos, sino formación y noviciado convenientemente prolongado de toda la vida cristiana (AG 14).

La importancia del catecumenado se destaca también en el decreto Presbyterorum Ordinis, al recomendar de forma especial a los sacerdotes “a los catecúmenos y neófitos, que han de ser gradualmente educados para que conozcan y vivan la vida cristiana”. Más aún, el hecho de que de alguna manera ya estén vinculados a la Iglesia hace que esta, “como madre, los abraza en amor y solicitud como suyos” (PO 5).

El documento que mejor acoge, restaura y aplica el catecumenado es el Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos (RICA). Es un ritual que no se limita a la iniciación sacramental, sino que además ofrece un camino progresivo de iniciación catecumenal, recogiendo lo esencial del catecumenado antiguo y buscando aplicarlo a nuestros días.

La publicación, en 1972, del Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos es el fruto maduro de la vuelta a las fuentes que permitió impulsar la reforma de la liturgia y del catecumenado. Esta es la tarea que se llevó a cabo cuando se quiso dar cumplimiento al deseo de los padres conciliares que, en la Constitución Sacrosanctum Concilium (SC 64-71), pidieron la restauración del catecumenado de adultos.

Una breve historia de los motivos, los antecedentes, las fuentes y los criterios de elaboración del RICA nos la ofrece un estudio de José Rico Pavés, estudioso español. El RICA nos enseña que no se llega a ser cristianos por la sola recepción de una catequesis y de los sacramentos de iniciación, sino por un acontecimiento de gracia, el encuentro con Cristo, lo cual implica ponerse en camino, seguirlo, imitarlo y dejarse transformar por Él. Su objetivo

es presentar la manera como la Iglesia acoge e inicia a quienes piden ser cristianos. En este sentido, ofrece una verdadera estructura de iniciación para aquellos adultos que, tras oír el anuncio del misterio de Cristo, asistidos por el Espíritu Santo, toman la decisión libre y responsable de caminar por el sendero de la fe y de la conversión, a fin de prepararse para el bautismo en el agua y en el Espíritu, y poder participar de la eucaristía de la comunidad.

José Rico Pavés, citando en un estudio a Balthasar Fischer, elaborado a los diez años del RICA, recuerda los impactos del nuevo ritual, señalando cinco restauraciones y cuatro nuevas adiciones que este autor destaca.

La primera restauración se refiere a la estructura completa de la iniciación cristiana. El RICA recupera la disposición ordenada del catecumenado por etapas, agrupando los tres sacramentos de la iniciación en una sola celebración, dispuestos según su orden correcto, y presentándolos como la culminación de un proceso que tiene en la eucaristía su cima. En segundo lugar, recupera el carácter decididamente pascual de toda la iniciación cristiana, y no solo de los ritos celebrados en la Vigilia Pascual. En tercer lugar, ha recuperado el carácter eclesial del catecumenado: el catecúmeno se hace cristiano en el seno de la comunidad de los bautizados. En la iniciación cristiana resplandece la maternidad de la Iglesia; esta es, en efecto, el proceso catequético sacramental, custodiado por la tradición, mediante el cual la Iglesia, movida por el Espíritu Santo, da a luz en Cristo nuevos hijos de Dios. En cuarto lugar, restaura la inseparable unidad entre la dimensión catequética y la dimensión litúrgica de la iniciación cristiana. El catecumenado posee un carácter litúrgico esencial: cada periodo y cada etapa están marcados por un rito propio. Y, en quinto lugar, restaura el periodo de la mistagogía, recuperando la importancia de la catequesis destinada a profundizar en la comprensión de los misterios celebrados, a la vez que crece la incorporación a la misión de la Iglesia.

Otro estudioso, Borobio, señala que el RICA contiene una gran riqueza teológica, litúrgica y pastoral, en una adecuada armonía y equilibrio entre la acción graciosa de Dios, la mediación de la comunidad eclesial, los ritos sacramentales de la iniciación y la respuesta de fe del sujeto. Cada uno de estos elementos encuentra un espacio propio dentro de un ritmo, que es el que marca la creación de un itinerario dinámico y coherente para la iniciación cristiana.

Tal como se indica desde el decreto de su promulgación, el RICA se publica como un “ritual-marco”, que deberá adaptarse a las diversas situaciones. El carácter “marco” del ritual debe entenderse para las situaciones de adultos que reciben el don de la conversión y se ponen en manos de la Iglesia para llegar a ser cristianos. De este modo, el RICA da un importante aporte para comprender la pastoral de los comienzos, ligada al nacimiento de la fe cristiana en Dios y a su desarrollo progresivo. De hecho, Henri Bourgeois, en su libro *Teología catecumenal*, afirma que lo original del catecumenado, lo que lo diferencia de otras acciones en la Iglesia, aparece cuando se consideran las personas en las que Dios actúa: están naciendo a la fe, están empezando. Y de acuerdo con la gradualidad del proceso, a los catecúmenos se les debe respetar su condición de personas que están naciendo, llegando a la fe. Esta característica del catecumenado invita a un cambio de mirada respecto a lo que es

la catequesis: al ser esta una acción de palabra al servicio de la iniciación cristiana, resulta más una acción cercana al nacimiento de la conversión y de la fe, y a su gradual desarrollo, que, al crecimiento permanente, como usualmente se la comprende.

Pero también es marco para todas las demás formas de iniciación, al afirmar que el catecumenado de adultos no bautizados es su fuente de inspiración y modelo. El aporte del RICA, así, va más allá de ofrecer la forma litúrgica para celebrar el bautismo de adultos: al recuperar la institución del catecumenado por etapas, ofrece el marco típico de toda forma de iniciación cristiana.

José Rico Pavés, a quien venimos siguiendo, subraya que la importancia del RICA radica también en recordarnos que la Iglesia es la comunidad de los iniciados, es decir, de quienes han llegado a ser hijos de Dios por la Palabra y los Sacramentos: la Iglesia en la totalidad de su comprensión jerárquica y sacramental, en la diversidad de sus estados de vida y en la riqueza de sus carismas y ministerios. Pocas acciones muestran con tanta claridad que la Iglesia es Madre como el proceso de la iniciación cristiana, en el que resulta decisiva la participación de la comunidad de los ya iniciados. A ella compete la tarea de acoger, acompañar y guiar a los catecúmenos hasta integrarlos en su mismo cuerpo; y en este ejercicio maternal resplandece de forma singular la iniciativa de Dios, pues es el Espíritu Santo quien fecunda sin cesar a su Iglesia para que dé a luz en Cristo nuevos hijos suyos.

Dionisio Borobio, en un estudio sobre la restauración del catecumenado y la aplicación del RICA, señala que este ha tenido fuerte repercusión en otros documentos del magisterio, sobre todo en lo referido a la iniciación cristiana. Ya el Directorio para la Catequesis de 1971 mencionaba el catecumenado entre las formas particulares de catequesis de adultos; luego la *Evangelii Nuntiandi*, atenta a la situación descristianizadora y a la necesidad de evangelización, afirmó que el catecumenado debía aplicarse también a la situación de algunos bautizados. En la misma línea, la *Catechesi Tradendae* (1979) habla de “cuasicatecúmenos” para referirse a quienes en su infancia recibieron una catequesis proporcionada a su edad, pero que luego se alejaron de toda práctica religiosa y llegan a la edad madura con conocimientos religiosos más bien infantiles: personas que arrastran las consecuencias de una catequesis temprana, pero mal orientada o asimilada.

El Directorio General para la Catequesis de 1997 retomó precisamente este desarrollo, de modo especial a través del catecumenado prebautismal o de los llamados “catecumenados” postbautismales o “cuasicatecumenados”. Allí se recuerda que el modelo de toda catequesis es el catecumenado bautismal, entendido como la formación específica que conduce al adulto convertido a la profesión de su fe bautismal en la noche pascual; y se afirma, en otros lugares, que toda catequesis debe estar animada por una “inspiración catecumenal”, del mismo modo que “el catecumenado bautismal es el lugar típico de catequización” (DGC 59).

2.8. El catecumenado baustimal

Borobio define el catecumenado como el momento iniciático —de carácter catequético, litúrgico y moral— creado por la Iglesia de los primeros siglos con el fin de preparar y conducir a los adultos convertidos, a través de un proceso espaciado y dividido por etapas, al encuentro pleno con el misterio de Cristo y con la vida de la comunidad eclesial; encuentro que se expresa en su momento culminante mediante los ritos bautismales de iniciación.

Más allá de esta definición institucional, el catecumenado puede caracterizarse también desde lo que ha de acontecer en la persona que lo vive. Desde esta perspectiva, es el ámbito en el que alguien adquiere las disposiciones necesarias para llegar a ser cristiano; el camino que conduce a la verdad del ser cristiano y de la pertenencia a la Iglesia; el proceso por etapas mediante el cual se llega a descubrir y acoger el don de la fe y la gracia de la salvación; el espacio y tiempo propicio para la manifestación del misterio de Dios y para la experiencia religiosa que transforma la vida; en fin, el lugar de encuentro entre el candidato al bautismo y la comunidad que lo acoge y acompaña.

Hemos querido comenzar esta reflexión destacando estos dos conceptos complementarios —lo que la Iglesia busca al instituir y realizar el catecumenado, y lo que se espera que acontezca en quien participa de él— porque en la práctica pastoral actual se tiende a poner el énfasis sobre todo en lo que nosotros como Iglesia hacemos (catequesis, liturgia, etapas graduales), olvidando el proceso interior al servicio del cual está todo lo que como comunidad generamos y organizamos. Esto importa, sobre todo, porque resalta lo más característico del catecumenado que, en palabras de Henri Bourgeois, es estar al servicio de quienes están llegando a la fe: acoger, en términos del directorio de catequesis, la primera conversión —inicial o de base— con el propósito de consolidarla y desarrollarla. Esa conversión inicial se suscita en el primer momento estrictamente misionero, y va precedida por una etapa previa al catecumenado propiamente dicho: el precatecumenado, momento en el que se crean las condiciones necesarias para que los futuros catecúmenos puedan aprovechar cuanto la Iglesia les ofrecerá a lo largo del camino catecumenal.

Ellos, junto con Bourgeois, Borobio y muchos más que han estudiado el catecumenado, dirán que en él se acoge la conversión de base (como opción fundamental) y se estructura iniciando en el descubrimiento de la vida cristiana en todos sus componentes. El catecumenado es, así, una pedagogía de apropiación personal de la fe y de adhesión libre al misterio cristiano; una finalidad que no solo ha de ser la meta del proceso, sino la clave que configura su concepción y su desarrollo desde el inicio. La pedagogía de la iniciación requiere y acompaña la respuesta libre del ser humano al don de Dios, y pide de parte de todos los actores un respeto profundo a la libertad y a la conciencia, que ha de ser despertada, valorada, respetada y educada.

Todo esto exige ir más allá de cualquier proceso meramente didáctico, para que prime la pedagogía de la fe, lo cual supone:

- a) crear espacios donde se pueda discernir, grupal y personalmente, cómo el misterio de Cristo va iluminando y transformando la vida de quienes se inician;
- b) poner la propuesta de la Palabra y la celebración de los ritos litúrgicos en relación con la vida de esos mismos iniciados;
- c) hacer que la comunidad cristiana sea en verdad el seno maternal donde ellos van recibiendo la vida nueva y aprendiendo la gramática básica de la fe.

El catecumenado es, de este modo, un encuentro del catecúmeno con la comunidad y de la comunidad con el catecúmeno; un caminar de la comunidad junto al catecúmeno y del catecúmeno junto a la comunidad. Es, en suma, un proceso en comunidad y con la comunidad, que tiene como objetivo la comunicación y relación con los creyentes, el suscitar y posibilitar la primera experiencia comunitaria, y el iniciar al sentido de Iglesia, despertando en el catecúmeno el sentido de pertenencia a ella. Debe también acompañarlo a comprender y asumir la misión de la Iglesia como propia.

Otro aspecto fundamental del catecumenado es su carácter bíblico-litúrgico, destacado por Enrico Mazza. La liturgia catecumenal expresa una estrecha unión entre Biblia y liturgia: en ella celebramos lo que conocemos y se nos revela en las Escrituras. Por eso, la catequesis litúrgica consiste en encontrar la unión profunda entre las palabras y gestos litúrgicos y los episodios del misterio de la creación, la Encarnación y la parusía, para irlos anunciando poco a poco en los encuentros de catequesis. Desde la Biblia se descubre así su profundo significado teológico y salvífico, pues todo sacramento está unido al acontecimiento de salvación que le da sentido. Se asume, además, la necesaria circularidad entre creer, comprender y celebrar, ya que el objetivo de la liturgia es la fe de la Iglesia confesada, celebrada y vivida. Se resalta la iniciativa de Dios y la gratuidad de su amor y, a la vez, se subraya la necesaria acogida de ese don por la fe: el sacramento se entiende, así como eucología, doble movimiento dialogal —de Dios al ser humano, para santificarlo, y del ser humano a Dios, para alabarlo y darle gracias por su amor—, en el que se recupera la relación indisoluble entre sacramento y vida.

2.9. La mistagogía etapa del catecumenado

El catecumenado no acaba con la celebración del bautismo, la confirmación y la eucaristía en la Vigilia Pascual, sino que se prolonga aún un tiempo más: el tiempo de la mistagogía. El bautizado, confirmado y eucaristizado ya está “iniciado”, pero su nuevo estado de vida requiere de un tiempo para tomar conciencia de esta nueva situación y para aprender a caminar en la novedad de la vida cristiana.

Para los neófitos, este es un tiempo intermedio entre la recepción de los sacramentos de la iniciación y la vida cristiana ordinaria de los fieles: un tiempo para comprender y profundizar la gracia recibida, para aprender precisamente la vida ordinaria de un cristiano, y para desplegar su condición eclesial mediante su inserción en la comunidad. Como señala el

RICA, se trata de un período en el que “ayudados por los padrinos, establecen relaciones más íntimas con los fieles y les aportan una nueva visión de las cosas y un nuevo impulso” (RICA, 39). La mistagogía es, así, un tiempo dedicado sobre todo a la experiencia personal y renovada de los sacramentos y de la comunidad (RICA, 40), que ayuda a profundizar espiritualmente en la gracia recibida y a integrarse en la vida comunitaria.

Todo esto acontece con ruptura y en continuidad: con ruptura, porque no siempre se puede ser neófito; y en continuidad, porque la vida cristiana es siempre crecimiento, conversión y fidelidad al Señor. Para Lluç Riera, esta sana tensión entre acabar y seguir es, quizás, el secreto de la mistagogía, su principal objetivo. Dentro de este dinamismo, la mistagogía consiste en facilitar este paso con naturalidad y en garantizar la perseverancia de los neófitos: en su búsqueda personal del Señor, en su pertenencia a la comunidad cristiana, en la participación en la vida litúrgica y, en particular, en los medios de formación permanente que la comunidad ofrece.

Lluç Riera afirma que, para la comunidad, la mistagogía es una exigencia seria y necesaria. Recibir y acoger a quienes ya son nuevos miembros de la comunidad cristiana exige profundizar en la comprensión y vivencia del Misterio Pascual, pues los neófitos son siempre una llamada y un estímulo que reclama una actitud de apertura a la novedad de los recién llegados. Por eso, la mistagogía es un tiempo de crecimiento tanto para los nuevos bautizados como para la comunidad misma; un crecimiento conjunto, cuyo sujeto es, en definitiva, la comunidad junto con los neófitos. En esta etapa mistagógica, “la comunidad, con los neófitos, por medio de la meditación del Evangelio, de la participación en la Eucaristía y del ejercicio de la caridad, va avanzando hacia una más plena comprensión del misterio pascual y se esfuerza más y más en vivirlo” (RICA, 37).

Como etapa final del catecumenado, la mistagogía tiene una comprensión que le es muy propia y que, en la perspectiva de Daniel Laliberté, ha de entenderse como relectura del misterio profesado y celebrado. Precisamente por ello, Laliberté se muestra muy crítico y manifiesta su total desacuerdo con un concepto amplio de mistagogía, al que varios estudiosos han dado importancia y urgencia a lo largo de este estudio. Señala que, partiendo de las dos raíces de la palabra mistagogía, algunos han concluido que esta es, en un sentido muy amplio, “la entrada al misterio”. Pero, haciendo esto, según su parecer, la mistagogía pierde interés, ya que toda la vida de la Iglesia está destinada a “entrar en el misterio”. Y si todo se vuelve mistagogía en virtud de una definición demasiado amplia, el concepto deja de tener algo específico, se vuelve poco operativo y, en la práctica, pierde todo su interés.

A partir de esta fuerte crítica, Laliberté invita a mantener el sentido de mistagogía que viene desde la práctica catecumenal de la Iglesia de los orígenes. Para ellos, el *mysteria* no era, de modo global, el “misterio de la fe”, sino más bien los gestos rituales específicos que más tarde se llamarían “sacramentos”. Así, en sentido literal, mistagogía significa “marcha guiada a través de los misterios”, “marcha guiada a través de los sacramentos”. Para ser todavía más precisos, si se toma la raíz *agogein* en su sentido de enseñanza, la mistagogía puede definirse

como una enseñanza que parte de los sacramentos. Es decir, la mistagogía, más que un ir hacia el misterio, es un partir del misterio sacramental para avanzar en la fe. Es la catequesis mistagógica la que permitirá nombrar el Verbo de vida encontrado —o no— en la celebración litúrgica, de modo que hay un lazo de continuidad directa entre el trayecto catequético que precede a la liturgia, la celebración misma y la actividad mistagógica que la sigue.

Se trata, por tanto, de una actividad catequética, lo que significa que el objetivo del camino es procurar que la persona, comprendiendo mejor la fe cristiana, profundice la intimidad de su relación con Cristo. Y, como se dijo antes, la mistagogía así entendida es relectura del misterio profesado y celebrado; es decir, contribuye a una mejor comprensión de la fe profesada y celebrada.

Para Daniel Laliberté, la mistagogía consiste en hacer tres tipos de relecturas, que corresponden a tres dimensiones de la liturgia: releer lo que se juega en la experiencia psicoemotiva suscitada por la inmersión en la atmósfera litúrgica; releer la experiencia vivida por el recurso al lenguaje simbólico; y releer el encuentro con Cristo, repartido en sus diversas expresiones textuales y verbales. La animación de una catequesis mistagógica debe apuntar a que los dos últimos planos de relectura se apoyen en el primero, es decir, en la palabra de la experiencia psicoemotiva.

- **Releer la experiencia psicoemotiva.** Interesarse por los efectos psicológicos y emotivos que suscitó la celebración no tiene nada de secundario. En efecto, para los neófitos no solo este bautismo era el primero, sino que hasta la liturgia en general les resulta todavía bastante extraña: la celebración de los sacramentos de la iniciación cristiana, por naturaleza, confiere un estatuto nuevo y, por tanto, una relación nueva con la comunidad. Hay, pues, algo que allí es importante sacar a la luz: nombrar la experiencia que supone ser considerado en lo sucesivo como miembro propio de una comunidad, nombrar los efectos psicológicos de hacer una profesión de fe pública al Dios de Jesucristo, nombrar las emociones sentidas con ocasión de este acto en presencia de un lenguaje simbólico.
- **Releer los enunciados de la fe en el registro simbólico-ritual.** La mistagogía procurará desplegar ampliamente el potencial del lenguaje simbólico como expresión de la fe cristiana, haciendo que los participantes puedan nombrar dónde y cómo percibieron esa fe a través de estos objetos, estos gestos, estos ritos. Pero, como los gestos simbólicos, por naturaleza, no son unívocos, se tratará aquí de ayudar a construir los puentes más sólidos posibles entre la fe expresada simbólicamente y la fe integrada durante el trayecto de catequesis de iniciación, apoyándose también en la mayor calidad posible de ejecución de los gestos litúrgicos mismos. Este ejercicio de relectura no será posible si la celebración sacramental no ha sido preparada por una iniciación cristiana íntegra, centrada en el misterio pascual. Si no es así, los neófitos no tendrán nada que decir.
- **Releer los enunciados de la fe en las palabras de la liturgia.** El paso mistagógico incluye también la fe que se dice en las palabras mismas: las oraciones, las moniciones, los textos de la Palabra, los textos de los cantos. Se trata de guiar, a través de un paso acompañado, para que se reformule la fe que se dice en este lenguaje evocador y poético

de la liturgia, que no es un tratado de teología, sino el lugar donde se dice de modo eminente la fe de la Iglesia: *lex orandi, lex credendi*.

2.10. Mistagogía y disciplina del arcano

En todos los casos en que es posible comprender la mistagogía —ya sea como dimensión constitutiva del Misterio de la Iglesia, como dimensión constitutiva de la iniciación cristiana, o como etapa última del catecumenado de adultos no bautizados—, se aplica lo que se conoce como disciplina o pedagogía del arcano. Junto con la tipología bíblica, esta disciplina es algo propio del método mistagógico, método que responde al hecho de que toda acción educativa de la fe en la Iglesia es una verdadera invitación a adentrarse en el Misterio de Cristo y a vivir cada vez más de Él. Esta es la dimensión mística de la fe, por lo que ser cristiano no es otra cosa que vivir enraizado en el misterio de Cristo.

Acompañar esta experiencia de Dios exige, de parte de la Iglesia, cuidar los procesos personales de despertar de la fe y de acompañamiento, para que la pertenencia eclesial se viva en relación cordial con Cristo vivo y presente en la historia. La figura pedagógica que modela esta tarea mistagógica es el catecumenado bautismal, como lo señalan los distintos directorios de catequesis: “El modelo de toda catequesis es el catecumenado bautismal, que es formación específica que conduce al adulto convertido a la profesión de su fe bautismal en la noche pascual. Esta formación catecumenal ha de inspirar, en sus objetivos y en su dinamismo, a las otras formas de catequesis” (DGC 59).

La catequesis postbautismal, sin tener que reproducir miméticamente la configuración del catecumenado bautismal, y reconociendo el carácter de bautizados que ya tienen los catequizandos, hará bien en inspirarse en esta “escuela preparatoria de la vida cristiana”, dejándose fecundar por sus principales elementos configuradores. El directorio señala cuáles son estos elementos del catecumenado que deben inspirar la catequesis actual, y el significado de esa inspiración (DGC 90):

- Recuerda constantemente la importancia fundamental de la función de iniciación
- Es responsabilidad de toda la comunidad cristiana
- Está impregnado por el misterio de la Pascua de Cristo
- Es lugar inicial de inculturación
- Proporciona a la catequesis una dinámica y unas características configuradoras: la intensidad e integridad de la formación; su carácter gradual, con etapas definidas; su vinculación a ritos, símbolos y signos, especialmente bíblicos y litúrgicos; y su constante referencia a la comunidad cristiana.
- Unidad entre Biblia y liturgia

En orden a la disciplina del arcano, nos detendremos en su carácter gradual, que el directorio describe de la siguiente manera:

El carácter progresivo de la experiencia formativa: el catecumenado es un proceso dinámico estructurado en períodos que se suceden de manera gradual y progresiva. Este carácter evolutivo responde a la biografía misma de la persona, que crece y madura con el tiempo (DC 64).

Elementos de la disciplina del arcano:

- Tiene como propósito el cultivo del sentido y de la experiencia del misterio.
- Habla del misterio como lo tremendo, lo terrible, lo inefable. Con ello no pretende inducir al miedo o al distanciamiento, sino al temor que nace del amor, al respeto y a la seriedad de lo celebrado.
- Porque el misterio de Dios es siempre más grande, la pedagogía del arcano consiste en llevar de la mano y conducir progresiva y gradualmente hacia él. Este principio responde a la necesidad de ir profundizando poco a poco en el misterio; la disciplina del arcano se ordenaba, en fin, a cultivar el respeto y la veneración por el Misterio.
- El camino iniciático es una escuela de formación del deseo, que lo purifica y lo dilata, para así aumentar en la persona la capacidad de recibir los dones de Dios. Su finalidad es despertar el deseo y la curiosidad, para animar a vivir todo el proceso de iniciación cristiana y a buscar ir más allá de él.
- Responde también a un fin pedagógico y discrecional. El catecúmeno no podía escuchar aún lo propio del fiel, ni contemplar los misterios; no porque estos no fueran dignos de ser contados, sino porque él aún no era capaz de comprenderlos ni recibirlos. No porque el misterio sea oscuro o irracional, sino por su exceso de luz y de razón.

De cara a un adecuado acompañamiento, es importante entender lo que implica esta pedagogía de grados, tiempos y etapas, pues es una pedagogía al servicio de la apropiación personal y libre del hecho cristiano. Es decir, la gradualidad es el modo práctico de reconocer las motivaciones que las personas traen frente a Jesús y la Iglesia, de purificarlas y de hacerlas madurar. El catecumenado es, en este sentido, una pedagogía de apropiación personal de la fe y de adhesión libre al misterio de la fe cristiana.

Esta finalidad no solo ha de ser la meta del proceso, sino la clave que configura su concepción y su desarrollo. La pedagogía de la iniciación requiere y acompaña la respuesta libre del ser humano al don de Dios, y pide de parte de todos los actores respeto a la libertad y a la conciencia, que ha de ser despertada, valorada, respetada y educada.

El catecumenado es la operación por la cual unas personas se adhieren progresivamente al Evangelio y a la Iglesia, a partir de un proceso estructurado de modo gradual, por etapas, en el que debe respetarse lo propio de cada una: cada paso cuenta. El fin perseguido por el catecumenado está presente, de alguna manera, en cada uno de los momentos que, en principio, se acercan a él; pero estos momentos tienen también su propia densidad, precisamente porque algo de ese fin ya está en ellos. Las etapas están separadas por un tiempo sin precisar, que puede variar según las exigencias de la conversión y de la catequesis: el tiempo deberá

medirse en función de las necesidades reales de la conversión y de la formación, y no tanto por un calendario preestablecido que no las tiene en cuenta. Los tiempos de inicio y de fin del catecumenado deben ser subrayados, lo mismo que los de inicio y de fin de cada etapa; en definitiva, deben remarcar en el catecumenado tanto los tiempos de apertura como los de clausura.

3. MISTAGOGÍA Y EXPERIENCIA DE DIOS

Son muchos los estudios que afirman que nos encontramos en la época de la experiencia religiosa, en un novedoso contexto cultural que pone de moda la espiritualidad y la mística. Recordando a Uribarri, la característica principal de esta época es que se presenta más como búsqueda y deseo de espiritualidad que de religión y de Dios, y se orienta más hacia la mística que hacia el dogma o el sistema de creencias. El modo como el ser humano de hoy expresa su anhelo religioso no es ya la pertenencia a una institución, sino el encuentro de un camino espiritual de plenitud y satisfacción que transitar.

Para el cristianismo, esto supone todo un reto. Ya no se es cristiano por procuración, ni mucho menos por ejercicio de adoctrinamiento; se es cristiano según la calidad de la experiencia religiosa de Dios que se sea capaz de generar, y según la capacidad que se manifieste para iniciar en el encuentro con Dios a quienes buscan espiritualidad. El actual contexto sociorreligioso y de búsqueda espiritual pide, además, colocar en el centro de toda la acción evangelizadora la experiencia mística de Jesús y del cristianismo, lo cual exige a la Iglesia encontrar los caminos, prácticas, ejercicios y procesos mistagógicos, esto es, de iniciación al encuentro con Dios.

Sin adentrarnos en un diagnóstico que desborda por completo el propósito de este apartado, pero considerando lo dicho en capítulos anteriores, conviene recordar, como señala Javier Vitoria, que en lo que respecta a la práctica eclesial y cristiana, el déficit de experiencia de encuentro agraciado con Dios es enorme. Si bien es cierto que crece la preocupación por la experiencia de Dios y su cultivo, para este estudioso esa preocupación no se traduce en una opción pastoral decidida que genere propuestas novedosas de iniciación a la experiencia religiosa, que promueva prioritariamente maestros y maestras espirituales capaces de guiar en los itinerarios de la experiencia de Dios, que suscite comunidades cristianas capaces de organizar el conjunto de su vida en torno a esa experiencia, y que ensaye nuevos modelos de articulación de esta con los demás aspectos de la vida cristiana.

La experiencia cristiana de Dios, afirma Vitoria con fuerza, reclama una Iglesia más diestra en el oficio de la mistagogía que en el de administrar la verdad; menos ocupada en resolver problemas morales; y más rica en mistagogos que en administradores y gestores del tinglado pastoral. Se requiere, en definitiva, una Iglesia enfocada en la tarea de iniciar en el misterio de Dios.

3.1. ¿Experiencia de cuál Dios?

Javier Vitoria, a cuyo estudio nos referimos antes, llama la atención sobre el hecho de que en el imaginario cristiano prima más la idea del Dios de la teología metafísica que la del Dios revelado por Jesús. Por ello, se requiere una relectura crítica de esa teología si de verdad se quiere iniciar en la Iglesia al misterio del Dios cristiano: una imagen que, como se dijo, debe ser purificada, para que se verifique en la Iglesia el anuncio y la iniciación a la experiencia de Dios propia de la revelación judeocristiana.

La teología metafísica piensa a Dios como ser en sí mismo subsistente. Este ser absoluto es el principio inteligible que explica todos los atributos y obras de Dios: un Dios supremo, geómetra, supremo arquitecto, supremo relojero. El resultado de ello, señala Vitoria, es que el Dios revelado termina siendo prisionero del “Dios cosmológico aristotélico”, una imagen de Dios que termina reducida a primer principio, primera causa, primer motor que garantiza el orden del universo. Se llega así a un Ser Necesario como principio y fundamento de todas las necesidades parciales que se manifiestan en el universo, comprendido por eso como el Dios encargado de completar los vacíos de nuestro conocimiento y de nuestra vida. Dios queda reducido, así, a una función en el mundo: garantizar aquello que los seres humanos no podemos asegurar de otra manera.

Ignacio Núñez de Castro tiene un texto que muestra los modos como se fue desarrollando y transformando esa imagen. En la antigüedad clásica, las imágenes de Dios a las que apuntan todos los esfuerzos de las llamadas “vías cosmológicas” terminan en un primer principio, primera causa, primer motor que garantiza el orden del universo. Se llega así al Ser Necesario como principio y fundamento de todas las necesidades parciales que se manifiestan en el universo.

En la Edad Media, la física teológica —basada en la física de Aristóteles, de organización piramidal del mundo y dependiente de un primer motor inmóvil que mueve todo lo “deseado”— condiciona igualmente la imagen de Dios como principio de necesidad. Esta mentalidad científica es considerada mecanicista: un mecanicismo construido, sometido a una racionalidad exterior, a un plan que sus engranajes realizan de manera ciega. Este determinismo hace inconcebible todo sentido de novedad emergente.

El reloj barroco se convierte en el símbolo de este universo concebido bajo el paradigma del orden. Esta metáfora del mundo, entendido como un inmenso y exacto reloj, remite de inmediato al “Dios relojero”, ordenador de una naturaleza autónoma y ciega. Igualmente, nos remite a la imagen del “Dios arquitecto del universo” que, una vez puesta en marcha la máquina gigantesca del cosmos, permanece impasible, despreocupado de este mundo.

En esta concepción cósmica, Dios aparece como el gran mecánico que ha construido este mecanismo tan perfecto, que lo ha creado y conservado asignándole leyes inequívocas y necesarias, de modo que una ulterior intervención suya en el acontecer de la naturaleza no

solo no fuera necesaria, sino del todo imposible. En este modelo del “Dios cosmológico” no es posible la acción de Dios en la historia: Él es causa primera, principio de necesidad, tan periférico como la tierra misma.

Con la crisis del mecanicismo a finales del siglo XIX y comienzos del XX, cambian radicalmente los conceptos de espacio, tiempo, masa y causa en los que se sustentaba la imagen del mundo. El principio de incertidumbre abolió el determinismo causal mecanicista en el nivel de las partículas elementales, quedando excluidas las leyes deterministas absolutamente exactas.

Se forja así una nueva imagen del mundo y, por consiguiente, se va esbozando también una nueva imagen de Dios. Del Dios cosmológico de Aristóteles, del Dios arquitecto del universo, del Dios relojero como principio de necesidad, se ha pasado a la imagen o modelo de Dios como mente del universo, principio de inteligibilidad de un cosmos que resulta inteligible y comprensible para el ser humano.

Es frecuente hoy hablar del Dios de los físicos: ese Dios que, según Einstein, se revela en la armonía de lo existente, regido por leyes, y no un Dios que se ocupa de la suerte y de los actos del ser humano. Se da, por un lado, una desmitificación de la comprensión del cosmos y, por otro, una mayor conceptualización y espiritualización de la imagen de Dios. El rostro de Dios pierde así sus rasgos antropomórficos.

Pero ese rostro de Dios corre el peligro de convertirse de nuevo en el Dios “tapagujeros”. Por eso, el gran problema por resolver respecto de este Dios no es su existencia ni su comprensión, sino su relación con los seres humanos, con la historia. La pregunta es cómo Dios interviene en la historia y en el universo.

Hecho este recorrido, Ignacio Núñez de Castro afirma que, si bien es verdad que esta comprensión de Dios no es la propia del Dios cristiano —e incluso resulta irreconciliable con él—, hay que reconocer que muchas de las perfecciones atribuidas a Dios por nuestra teodicea (ser necesario, ser absoluto, impasible e inmutable) están referidas a este Dios mecanicista y relojero. Aún hoy, para muchos cristianos, la imagen de Dios sigue siendo la de un “venerable anciano en el cielo”, más allá de las nubes: una imagen que afirma a Dios como principio de necesidad, pero que niega toda posibilidad de encuentro con Él. Quien tiene esta imagen de Dios no tiene la del Dios personal y cercano. Para el cristiano, Dios no es algo remoto: está comprometido, involucrado.

Para este mismo autor, es necesario recuperar la idea bíblica de un Dios no solo trascendente, sino también inmanente al mundo y al proceso histórico. Dios no es mundano, pero habita el mundo; y, sin embargo, en nuestra tradición se ha perdido, desgraciadamente, esta imagen de la creación tan presente en el mensaje bíblico: Dios vive en el universo como autocomunicación. La imagen de la inmanencia trascendente es totalmente opuesta a la del Dios estático allende el firmamento: Dios no es, estáticamente, el principio y el fin de la

creación, sino la realidad que penetra e impulsa todas las realidades en devenir, y que, a pesar de no ser tocado por ese devenir de las cosas ni de identificarse con ellas, es constitutivo inmanente de esa realidad en devenir.

3.2. Dios como misterio

Ya Javier Vitoria nos había introducido en esta cuestión, y aquí vuelve a mostrarse crítico, dado que la idea que comúnmente tenemos de Dios no es la de un ser misterioso, lo cual dificulta en gran medida tener experiencia de Él. Señala Vitoria que los creyentes occidentales corremos el riesgo de entender la realidad de Dios de manera superlativa: Dios es lo máximo que puede pensarse. También solemos tomar la sustancia-cosa como clave del imaginario sobre Dios, lo que nos lleva a una comprensión de Dios como “mega-cosa”, siempre ahí, inmutable e impasible. Para tener experiencia de Dios es preciso ser fiel a Él y al modo como se ha manifestado; por eso, la relación con Dios no es una relación religiosa con el ser más alto, más poderoso y mejor que podamos imaginar.

Para comprender a Dios como misterio, hemos de entender que no es una realidad más entre otras, ni tampoco una realidad superior a las demás; no es, por tanto, objeto de nuestro conocimiento. La realidad de Dios, dirá Vitoria, hemos de concebirla en clave comparativa siempre irrealizable: Dios es el siempre mayor de todo lo que pueda pensarse, el siempre Otro, cada vez más misterioso. Dios es la realidad que habita y determina la esfera de lo sagrado; es Presencia que nos incluye y nos desborda. Es un misterio radicalmente trascendente, una realidad totalmente Otra, más allá de lo conocido que, lejos de dejarse abarcar por las redes de la razón, abarca, comprende y sobrecoge por completo al ser humano, provocándole el sentimiento del tremendum: “Moisés se cubrió el rostro porque temía ver a Dios” (Ex 3,16).

Esta presencia, así evocada, provoca sentimientos de despojo, abandono, temor y anonadamiento, cargados de veneración, al igual que la percepción de la existencia como donación total de ese Otro, que suscita alabanza y gratitud. Como Misterio, Dios es presentado también como un misterio seductor, que provoca el sentimiento de lo fascinante. Dios es un término que no debería evocar una verdad metafísica ni un encuentro meramente intelectual con un Dios que tendría cabida solo en nuestra mente. Cuando decimos “Dios”, pronunciamos una palabra que es invitación a la invocación, la alabanza y la obediencia del Misterio absoluto y primordial, origen y horizonte de la vida. La identificación de Dios como misterio personal, como el totalmente Otro, es, al mismo tiempo, lo más inaccesible y ausente, y lo más cercano al corazón humano.

Por todo ello, Vitoria afirma que el acceso al Misterio Absoluto reclama una singular e irreductible estructura de conocimiento de Dios, que describe como práctico y empático, y que en la tradición cristiana se expresa en términos de encuentro personal, dialogante y amoroso con un Dios personal, relacional, trascendente y comunicativo. Se trata de un conocimiento eminentemente experiencial, pues se tiene experiencia haciendo experiencia.

Martín Velasco afirma que, cuando se habla de tener experiencia de Dios, es importante indagar sobre el significado de la palabra “Dios” en el mundo de las religiones. Estas hablan de Dios de muy variadas formas, pero, como elemento común a todas ellas, Velasco recurre a la categoría de “Misterio”, por considerarla la más apropiada para expresar el intenso contenido significativo de los lenguajes relativos a esa realidad. De ese contenido —Misterio aplicado a Dios— se siguen los rasgos muy peculiares que caracterizan toda relación con Él y, por tanto, toda posible experiencia de Dios.

“Misterio” contiene tres rasgos esenciales: la absoluta trascendencia de la realidad a la que se refiere; su más íntima inmanencia, como raíz, origen y fundamento del ser humano y su mundo; y su condición de presencia en acto permanente de donación, revelación e interpelación a las personas. “Trascendencia” se refiere a la condición de una realidad que está más allá del alcance de todas las facultades humanas, y a la que el ser humano solo tiene acceso a través de un acto de total transcendimiento. “Inmanencia” significa que, precisamente por ser absolutamente trascendente, esa realidad mantiene una relación que no puede expresarse en los términos de otredad que rige entre las diferentes realidades intramundanas. “Presencia”, por su parte, significa la condición de fuente de relación, generadora de influjo, de ofrecimiento y entrega de sí —característica propia de las relaciones interpersonales— que la realidad trascendente-inmanente instaura con los sujetos, y que estos reconocen a través de los diferentes actos religiosos.

Por ser realidad absolutamente trascendente, Dios no puede ser objeto de ninguna de las facultades humanas ni de los actos que estas producen. Es, más bien, el origen del ser humano y de todas las relaciones que este pueda entablar con él. Conocimiento de Dios, deseo de Dios, amor de Dios: son otros tantos genitivos subjetivos que expresan la peculiaridad de la relación con Dios a la que se refieren. De ahí que la palabra “Dios”, en el lenguaje religioso, no sea una palabra-concepto en la que se resuma la esencia del objeto de conocimiento designado por ella. La palabra “Dios” y sus equivalentes en otras religiones son “palabras-nombre”, expresiones de una relación enteramente peculiar, apoyo para el reconocimiento y la invocación con que el sujeto religioso responde a ella.

3.3. El misterio del Dios cristiano

En el Antiguo Testamento se habla siempre de Dios de una manera concreta: Dios actúa siempre en una situación determinada, y nunca se le ve a distancia, como un objeto de conocimiento. El ser humano se siente íntimamente ligado a Él, y Dios aparece en la vida real del pueblo y de las personas. Por eso no se intenta explicar quién es Dios en sí mismo, sino lo que de Él se revela en los acontecimientos de la historia concreta. Así, se puede decir que la Biblia utiliza un lenguaje existencial de Dios; la búsqueda de formulaciones absolutas, perennes y definitivas es muy posterior.

La idea más primaria y central de Dios no es la de un Dios creador, principio cósmico o motor del universo, ni mucho menos la de un abstracto ser supremo, sino la de un ser

personal que mueve la historia humana, que tiene un designio sobre los acontecimientos de los pueblos. El pueblo de Israel, ya constituido, identificará a Dios con el nombre de Yahvé, vinculado a la gesta de la liberación de la esclavitud de Egipto y a la alianza entre Dios y el pueblo. La manera más habitual y significativa de referirse al Dios de esta época es la que habla del “Dios de los padres”, o con la mención particular de cada uno de los patriarcas.

Esta manera de referirse a Dios es un rasgo muy particular de Israel, en contraposición a las concepciones religiosas de los pueblos vecinos. Los dioses de estos pueblos eran dioses de la naturaleza, relacionados con las fuerzas naturales, los fenómenos atmosféricos, los cuerpos celestes, el ciclo anual, la fertilidad de la tierra, de los animales y de los ríos. Al mismo tiempo, eran dioses locales, ligados a un lugar, a un santuario, a una piedra, a un árbol, a una elevación del terreno. Los dioses de la naturaleza suponen, así, una religión de tipo cultual y mágico: mediante un sistema ritual de sacrificios y de prácticas religiosas, el ser humano intenta que los fenómenos y fuerzas de la naturaleza que aquellos dioses representan le sean favorables.

En Jesús, Dios se manifiesta de un modo muy distinto: no como el poder mágico que se pretende manipular en provecho propio a golpe de prácticas rituales, ni tampoco como el Dios que se exhibe en formas espectaculares de poder divino, y menos aún como el que confirma y garantiza los deseos ambiciosos de poder de los hombres de este mundo. Dios se manifiesta no como el poder fácil, ostentoso y dominador, sino como amor solidario, acogedor, respetuoso de la condición humana; un Dios decidido a no imponerse desde fuera con un acto de dominio, sino a transformar desde dentro. Esta es la gran revolución que el cristianismo introduce en el concepto de Dios postulado por la metafísica griega.

Los escritos del Nuevo Testamento son testimonio de la muy singular experiencia de Dios vivida por los discípulos y seguidores de Jesús, experiencia que se entiende a partir del hecho de que Jesús, como él mismo lo manifiesta, es la revelación de Dios a la humanidad. Jesús no es un profeta más: es Dios mismo manifestándose en forma humana, y ello rompe por completo los esquemas del mesianismo terreno, nacionalista y glorioso. Estos esquemas se derrumban y han de reconstruirse desde una nueva comprensión, la de un mesianismo interior, en el que la acción de Dios se ofrece a la responsabilidad de la persona humana, y en el que la fuerza de Dios es conversión de los corazones. El Reino de Dios es, así, conversión y responsabilidad, vividas en humildad y solidaridad.

No es con palabras magisteriales como Jesús revela a Dios, sino con su ser entre nosotros: con su vivir y su actuar nos revela a Dios. Jesús actúa de tal manera que en Él puede reconocerse la presencia del amor paternal de Dios para con todos. Jesús no anuncia el Reino de Dios el Señor, sino el Reino de Dios su Padre; en este Reino, Dios no es Señor, sino Padre misericordioso, y la revelación de la filiación en la fraternidad es la condición misma para entrar en él. Esta proclamación de Dios como Padre, y del Reino como filiación en la fraternidad, trastorna por completo las ideas habituales sobre Dios que tienen las religiones. Desde ellas se piensa a Dios como un ser todopoderoso, lejano e inasequible, que ante todo causa respeto y temor, a quien no es posible acceder directamente ni, de cualquier manera,

sino que ha de ser propiciado y aplacado con un extremo esfuerzo moral y con prácticas religiosas. Padre, por el contrario, hace sentir que Dios no es un ser lejano y ultraterreno que impone respeto solo por su omnipotencia trascendente; con la revelación de Dios como Padre, Dios se hace próximo e íntimo. El sentido profundo de esta revelación nos interpela y nos pide comprometernos a vivir como hijos.

A diferencia de estos pueblos, la experiencia de Dios en la Biblia —la de Israel— aparece como una religión personal. El Dios bíblico es un Dios personal, un Dios de personas más que un Dios de cosas, cuya característica es su relación protectora constante con el grupo humano y sus destinos históricos: un Dios ligado a una comunidad humana y no a un lugar. El ser humano no ha de ganarse a Dios por méritos morales, y mucho menos con sacrificios y actos de culto.

Es un Dios plenamente trascendente, que no puede identificarse con la naturaleza, con sus fuerzas ni con su dinamismo. Dios no es parte del mundo, sino que está por encima de él y de los seres humanos, y guía sus destinos. Este Dios, desde su trascendencia, es una presencia cercana y muy familiar: no una presencia abrumadora, sino estimuladora y responsabilizadora. Dios es el protector gratuito y benévolo del ser humano, respetuoso de su libertad; es un Dios que se relaciona con los humanos no en términos de imposición, sino de oferta gratuita, que la persona debe acoger libremente. Dios interviene en el mundo no manipulando la realidad cósmica, sino estimulando, retando, convidando, protegiendo y acompañando a hombres y mujeres, respetando siempre su libertad. Sus intervenciones son solo de orden salvífico.

Este Dios personal, capaz de establecer una relación yo-tú con los seres humanos, tiene como característica y atributo único la palabra: es un Dios que habla, que lo encontramos hablando. Es un Dios que se comunica, y lo hace con los condicionamientos y limitaciones propios de la corporeidad humana. Este Dios, que es palabra interpelante, solo es conocido en su relación interpersonal, en la respuesta que exige y en la obediencia a su interpelación; no es conocido a través de ninguna forma de conocimiento objetual (en imágenes y objetos culturales), ni menos aún mediante un conocimiento de tipo discursivo, en forma de conceptos o ideas teológicas.

La relación con este Dios personal se estructura básicamente sobre el modelo de la relación auditiva, más que sobre el de la relación visual o imaginativa. Aunque en el Antiguo Testamento se hable de teofanías o visiones, en realidad no se ve nada de Dios: solo se oyen sus palabras. El ser humano no capta figura alguna de Dios, ni imagen, ni concepto, ni esencia; de Dios solo hay una voz, que al mismo tiempo es promesa e interpelación sobre el sentido de la vida humana y de todas las cosas. No se trata de intentar comprender quién es Dios o qué es, sino de escuchar su promesa y su propuesta, y de seguirlo hacia donde Él indica, fiándose únicamente en Él. No es preciso buscar su rostro, sino seguir su rastro.

Dios se revela en la palabra y en el espíritu, pues la palabra que el ser humano oye, la entiende: Dios da a conocer en ella su designio, sus sentimientos, su voluntad de salvación y

su fidelidad en las promesas. Es una palabra audible, sensible e incluso comprensible, pero en cuanto palabra de Dios dice más de lo que quien la escucha podría llegar a comprender. Y, sobre todo, es una palabra que no es solo ilustrativa o nocional, sino efectiva: hace lo que dice. No se limita a ilustrar desde fuera, sino que penetra en quien la escucha y lo transforma interiormente. Es una palabra cargada por completo de la fuerza del mismo Espíritu de Dios, y por eso es capaz de arrastrar y levantar a los seres humanos, transformándolos más allá de lo que por sí mismos serían capaces de concebir, comprender y hacer. Concebir así la relación entre Dios y nosotros supone tener una determinada idea de Dios: en la Biblia, Dios se revela como un Dios de personas que interpela a las personas, que se nos da a conocer como una voz que ciertamente resuena en nosotros y que podemos oír, pero que viene de fuera y, en cierto modo, nos saca de nosotros mismos.

En la Biblia —Antiguo y Nuevo Testamento— y en la tradición cristiana, encontramos los rasgos bajo los cuales Dios mismo se presenta. Hoy Dios no se presenta como la causa primera o el primer motor de un cosmos necesario, sino, sobre todo, como interpelación absoluta a la libertad humana. La historia de la salvación es la historia en la que Dios está continuamente interpelando, ofreciendo, corrigiendo y estimulando de muchas maneras a los seres humanos: una historia que tiene su punto culminante en la de Jesús de Nazaret, presencia de la palabra personal y propia de Dios mismo en la historia y en la forma humanas, suprema interpelación de Dios a la humanidad.

En la tradición bíblica y cristiana, Dios aparece como interpelación absoluta a la libertad humana, creadora de sentido en el mundo. La Biblia lo describe como un Dios de personas, y no solo de cosas: un Dios responsable que tiene su gozo en establecer una relación con seres humanos igualmente responsables, y que por eso interpela al ser humano como persona. De ahí que el mejor símbolo que refleja a Dios y su actuar sea el de la “voz”. Dios se da a conocer como una voz que resuena en nosotros y que podemos oír, pero que viene de fuera y nos saca de nosotros mismos, llevándonos a acoger a ese Otro que es Dios mismo y que nos sobrepasa totalmente, aunque se nos ofrece como el fundamento más hondo de nuestro ser y como promesa del sentido más pleno de nuestras vidas. Ello pide del ser humano una adecuada actitud de escucha, de acogida y de apertura a esa “voz”, a su “voz”.

Dios y su voz no son lo que viene a colmar nuestras expectativas, deseos o intereses: su voz nos trasciende, nos invita a ir más allá de nosotros mismos, a permanecer siempre abiertos a superarnos. Dios no es lo máximo que podamos concebir o proyectar, sino el que nos interpela desde más allá de nosotros mismos; y es escuchando y acogiendo esa voz como llegaremos al verdadero conocimiento de nosotros mismos.

Lo resaltado en este apartado sobre Dios como “voz”, como “palabra”, sintoniza con la exhortación *Verbum Domini* del papa Benedicto XVI, en la cual se subraya y destaca a Dios como el Dios que habla, el Dios en diálogo. Dios habla y viene al encuentro del ser humano de muy diversos modos, dándose a conocer en el diálogo. En esta visión, la persona humana se entiende como destinataria de la Palabra, interpelada y llamada a entrar en ese diálogo

de amor mediante su respuesta libre: Dios nos ha hecho a cada uno capaces de escuchar y responder a la Palabra divina. El hombre y la mujer han sido creados en la Palabra y viven en ella; no se entienden a sí mismos si no se abren a este diálogo, pues en él nos comprendemos a nosotros mismos y encontramos respuesta a las cuestiones más profundas que anidan en nuestro corazón. La Palabra de Dios, en efecto, no se contrapone al ser humano ni acalla sus deseos auténticos, sino que más bien los ilumina, purificándolos y perfeccionándolos. Es decisivo, desde el punto de vista pastoral, mostrar la capacidad que tiene la Palabra de Dios para dialogar con los problemas que el ser humano ha de afrontar en la vida cotidiana; Jesús se presenta precisamente como Aquel que ha venido para que tengamos vida en abundancia (Jn 10,10). Debemos hacer todo esfuerzo por mostrar la Palabra de Dios como una apertura a los propios problemas, una respuesta a nuestros interrogantes, un ensanchamiento de los propios valores y, a la vez, una satisfacción de las propias aspiraciones (VD 22-23).

3.4. Experiencia de Dios (experiencia religiosa)

El acceso por experiencia a cada elemento de la realidad ha de ser específico, es decir, reclama un tratamiento adecuado a su propia manera de ser. De acuerdo con ello, señala Torres Queiruga, la experiencia de Dios en esta vida ha de darse a su modo, a la manera que le es propia. Al no ser Dios un “objeto mundano”, su experiencia tiene por fuerza que ser única, específica e irreductible, tal como única, específica e irreductible es esa realidad. Siendo Dios trascendencia inmanente en la entraña de lo real, que hace permanentemente ser a todo lo que es, resulta evidente que la experiencia de Él no puede asemejarse en nada a la experiencia de los objetos ni de los sujetos mundanos. Se trata de la conciencia de una Presencia invisible, elusiva, no objetivada ni objetivable, no accesible directamente a los sentidos, a la imaginación ni a la mente y sus conceptos; pero, al mismo tiempo, y justamente por eso, se trata también de una Presencia inconfundible, más cercana que la propia conciencia —interior íntimo meo—, de la que pueden dar testimonio tanto la propia interioridad y la razón como, incluso, la contemplación de los objetos por los sentidos corporales.

No obstante, la experiencia de Dios solo puede darse en medio de, y en contacto con, determinadas experiencias mundanas, señala Velasco. Puede darse contemplando el cielo, experimentando la fugacidad de la vida, admirando los astros, disfrutando los bienes que concede la tierra, mirando hacia las profundidades de la propia conciencia, o viendo reflejado en el rostro del otro el requerimiento de un reconocimiento incondicional, en el que el ser humano escucha esa voz tan inconfundible como callada en la que reconoce la presencia de Dios. Todas las experiencias humanas pueden ser lugar de experiencia de Dios, tal como muestran las reflexiones de la filosofía de la religión, la antropología y la teología actuales en relación con las experiencias de Dios en la vida cotidiana.

En ese reconocimiento, aparentemente simple, intervienen dos elementos indispensables: una Presencia, condensación de la relación creatural, sin la cual nada habría que reconocer; y un horizonte experiencial, una tradición experiencial, condensada en arquetipos, imágenes, símbolos, matrices afectivas, categorías de pensamiento —en definitiva, palabras— con

las que configuramos nuestro mundo y nuestra propia condición, y en las que se inscriben todas nuestras experiencias. Así pues, el reconocimiento en el que consisten las diferentes formas que cobra la actitud religiosa fundamental vive de la doble escucha: la del testimonio de la Presencia en el interior de cada persona, y la del testimonio cristalizado en la tradición dentro de la cual se vive e interpreta el primero. En las diferentes religiones resuena la misma Presencia originante, modulada en los símbolos, categorías, cultos, doctrinas y sentimientos propios de cada tradición.

La actitud religiosa, o la fe, no se reduce a la experiencia interior del sujeto —una experiencia que, además, sería incomprendible sin la prioridad y la gratuidad de la Presencia que la origina—, pero tampoco se comprende sin ella, como si se redujera a la mera escucha del anuncio de unos enunciados objetivos hecho por testigos externos. De esta forma, en las experiencias que hombres y mujeres han hecho y hacen de Dios a lo largo de la historia intervienen de forma activa, en relación recíproca y en diálogo permanente: la experiencia del Misterio que envuelve y sostiene la realidad, las claves de interpretación de esa experiencia que proporciona el “horizonte experiencial” de la propia tradición, y las experiencias humanas más significativas en la vida de cada persona, en relación con las cuales esta descubre y reconoce la presencia “dante”, gratuita, “condescendiente” y, por tanto, relevante, de ese Misterio que la origina.

A lo dicho se suma otro hecho importante, señalado por Velasco y por otros estudiosos de las religiones: la actitud religiosa es la raíz de la experiencia religiosa, y ella misma es experiencia. Es una experiencia que solo puede adquirirse en la medida en que se hace; en ese sentido, hay que afirmar sin ninguna vacilación que la fe comporta experiencia, requiere experiencia y es ella misma experiencia. Para una fe personal es indispensable que el sujeto se despierte a la experiencia de la fe, escuche personalmente el testimonio de la Presencia en su interior y en su vida, y consienta a esa Presencia descentrándose en un movimiento de confianza absoluta.

De ahí la necesidad de ahondar en qué se trata cuando se habla de experiencia religiosa. Para ello se acude al estudio de las religiones y de su fenomenología. Desde ese estudio, para Velasco toda verdadera religión es un conjunto de mediaciones, acumuladas por una tradición, a través de las cuales los sujetos que se reconocen en ella tratan de recuperar, de hacerse cargo de una Presencia que se les ha dado y que se les sigue dando permanentemente, y que con todas esas mediaciones religiosas tratan de reconocer.

Ante la Presencia originante, manifestada con los rasgos de la propia tradición, la persona puede reaccionar de formas muy diferentes. Puede hacerlo con indiferencia e increencia, que hacen que no se dé por aludida con las señales que esa Presencia envía, que eche tierra sobre las preguntas que suscita, que haga oídos sordos a las repetidas llamadas que dirige, y que termine por instalar a ese sujeto —síntesis de finitud e infinitud, de temporalidad y eternidad— en el sótano de lo mundano y lo corporal.

En contraste con esas actitudes negativas, la actitud religiosa fundamental consiste en que el ser humano acoge y hace suya la realidad de la que permanentemente está procediendo. Tal actitud supone, en primer lugar, saber, aceptar y reconocer la propia finitud: superando la doble tentación de desesperar o de pretender realizarse por sí mismo, la persona acepta ser desde la realidad que le da el ser, que le hace ser. En esto consiste la radical confianza; en esto consiste la fe. Tal confianza contiene un radical descentramiento, producido por la aceptación de ser desde otro y de no disponer de la propia existencia. Sin tal descentramiento, sin tal trascendimiento, es imposible el reconocimiento de Dios como ser supremo, el reconocimiento del Absoluto, el encuentro, la coincidencia con el origen permanente de la vida. La fe tiene algo de “expropiación” de sí mismo, de desinstalación de la condición de sujeto y centro de la realidad, como condición para que se produzca el encuentro con la verdadera Trascendencia, que en modo alguno puede ser objeto de ningún acto humano y que solo es reconocida en la medida en que se la acepta como centro absoluto. En esa confianza absoluta encuentra el ser humano su última y suma posibilidad de realización, su salvación definitiva: en esa situación escucha a Dios y, aceptando ser desde el fundamento del ser, encuentra —por gracia, más allá de sí mismo— el camino de su realización perfecta.

Tal aceptación afecta al propio ser de la persona. Confiar absolutamente no es un acto añadido al ser ya logrado, sino la única forma lograda de ser, que repercute y se expresa en la voluntad del ser humano, en su razón, y transforma el ejercicio entero de la vida. A eso se refieren las tradiciones religiosas cuando hablan de que el ejercicio de la actitud religiosa supone un nuevo nacimiento y la conversión del corazón. El nuevo ser vive de forma nueva: la razón creyente, más que explicar la realidad, se deja iluminar por su luz; la voluntad, más que dominar, reconoce y consiente. Y este reconocimiento, lejos de suponer el sometimiento a un principio exterior, se caracteriza por su apertura constitutiva a ese más allá absoluto de sí mismo.

La nueva forma de existencia en que consiste creer, para realizarse efectivamente, necesita encarnarse en la totalidad de condiciones, aspectos y dimensiones de cada sujeto; necesita ser “vivenciada”, poniendo en ejercicio la conciencia, la razón, la voluntad, el sentimiento de cada persona. Tal puesta en ejercicio está inevitablemente condicionada por las situaciones personales, culturales y sociales de cada una de ellas. Así, la inicial y radical opción creyente se difracta en la multitud de facetas de las diferentes personas, y origina la incontable variedad de experiencias religiosas concretas. Naturalmente, esta variedad de experiencias refleja también las circunstancias personales y psicológicas propias de cada persona.

Velasco, dado que la fuente última de la variedad de formas está en la difracción de la opción radical que las origina, en las diferentes dimensiones y facultades de la persona, destaca también los rasgos comunes y diferenciales de todas las formas de experiencia religiosa, en relación con las distintas facultades de la persona que intervienen en ellas.

Hay un primer rasgo común a todas las experiencias religiosas, que se deriva de la forma peculiar en que la persona es sujeto de la experiencia: en las experiencias religiosas,

esta se comporta como sujeto pasivo. Toda experiencia religiosa es, en definitiva, “teopática”: el ser humano, más que aprehender a Dios, más que conocerlo, lo recibe, lo padece. Toda experiencia religiosa tiene carácter responsivo; en ella el sujeto es consciente de no ser la fuente de la iniciativa, sino de ser incitado desde sus primeros pasos. En todos los actos humanos referidos a Dios —conocimiento de Dios, deseo de Dios, amor de Dios—, Dios, más que objeto del acto en cuestión, es su sujeto, de forma que ese “de Dios” no es un genitivo objetivo, sino subjetivo. Así, san Pablo, hablando del conocimiento de Dios, dirá: “entonces conoceremos, o mejor, seremos conocidos por él” (Gal 4,9); y san Juan, hablando del amor de Dios, precisa: “en esto consiste el amor: no en que nosotros amemos a Dios, sino en que él nos amó primero” (I Jn 4,10). Por ello, de forma general, puede decirse con razón que la expresión “experiencia de Dios” contiene un genitivo subjetivo, como expresión y consecuencia del hecho de que el ser humano, en ella, solo es sujeto activo en la medida en que previamente es sujeto pasivo.

En el caso de la experiencia de Dios hay que señalar que, aunque en ella intervengan las diferentes facultades humanas —conciencia, sentimiento—, el verdadero sujeto de esas experiencias, sobre todo cuando llegan a un determinado grado de intimidad, es el ser humano entero, el centro mismo de la persona. Y es que el hecho, ya anotado, de que el origen de la experiencia está en la presencia constituyente del Misterio en el fondo de la persona, se transparenta en los actos concretos en que esa opción radical es vivenciada y experimentada. Lo afectado por la Presencia de Dios, cualquiera que sea el medio utilizado, es la sustancia del alma, su más profundo centro, su ápice o cima más alta, el hondón de sí mismo, su corazón.

Esto hace que, para las experiencias religiosas, el sujeto deba proceder a una purificación, concentración e interiorización superiores a las que necesita cualquier otra acción, y que en ellas ejerza su condición de sujeto con una plenitud que supera incluso la que requiere la relación intersubjetiva. En las experiencias religiosas la persona se siente concernida como en ninguna otra experiencia; por eso, en el lenguaje en que esas experiencias se expresan se hace presente, como en ningún otro lenguaje humano, la condición de autoimplicativo.

El origen de toda posible experiencia de Dios —su presencia constituyente en el fondo de la realidad y en el centro de la persona— no es la presencia neutra de la primera causa o del ser necesario de los filósofos, sino el amor originario, raíz de todo el proceso creador y salvador, que deposita en el ser humano la semilla del amor. No faltan datos en las tradiciones religiosas, y de forma especial en el cristianismo, que nos llevan a afirmar que ese es el camino de la relación del ser humano con Dios. Como resume perfectamente san Juan: “el que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor” (I Jn 4,8); “el amor procede de Dios” (I Jn 4,7); “el amor consiste no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros” (I Jn 4,10).

En el terreno del amor, cuando este se refiere a Dios, ha de producirse la misma “inversión intencional” que se aplica a su conocimiento. En el amor de Dios se hace presente, sin duda, el elemento del deseo, sin el cual resulta imposible un amor humano. Pero el deseo

humano referido a Dios necesita de una conversión radical que lo oriente hacia Dios, que le permita trascenderse hacia Él, descentrarse en Él —condiciones indispensables para que lo deseado sea verdaderamente Dios—. Esa conversión supone que Dios no sea mero objeto del deseo del ser humano —con lo que estaría en función de él y se vería limitado a sus capacidades, y por tanto necesariamente finitizado—, sino raíz que lo origina y así lo configura hacia su dimensión divina; y peso que lo orienta, desde una presencia de verdadera preponderancia que, lejos de girar en torno a la persona humana, la sitúa en la órbita de lo divino, la capacita para la posible llamada de Dios, le dilata el corazón para hacerla capaz de recibirlo. Esta “inversión intencional” que interviene en el amor de Dios hace que este consista fundamentalmente en dejarse amar por él, en aceptar ser amado, en acoger su amor, o en corresponder a un amor previo de Dios hacia nosotros que suscita nuestro amor por Él.

La experiencia de Dios no consiste en actos aislados: fogonazos de certeza que invaden la conciencia del creyente, o efusión de afectos y sentimientos que puedan inundarla en un momento determinado. Es, más bien, el resultado de un recorrido, del itinerario que sigue una persona cuando, consintiendo a su origen, encarna en su vida ese consentimiento y adquiere así la sintonía, la connaturalidad, la familiaridad, el “aclimatamiento” del propio ser a Dios y con Dios, que le permiten descubrirlo en todas las realidades del mundo, en todos los acontecimientos de la historia y en todas las experiencias de la propia vida.

3.5. La experiencia cristiana de Dios

El cristianismo, como fenómeno histórico, tiene su origen en la experiencia pascual de los discípulos de Jesús de Nazaret: en el encuentro de estos, tras la muerte de Jesús en la cruz, con Jesús resucitado, reconocido como Señor. La experiencia del resucitado se sitúa en otro régimen que el de la visión corporal; se sitúa en el terreno de la fe. Los discípulos pudieron ser destinatarios de “apariciones” de Jesús después de su muerte, pero para encontrarse con el Resucitado tuvieron que creer en él como Señor, es decir, entablar con él una relación nueva, situada en otro régimen que el de la visión y el encuentro con Jesús antes de su pasión. La fórmula “Jesucristo ha resucitado” es la expresión de un encuentro con él, y no un enunciado, una verdad, cuya aceptación lo supla. Todo lo más específico del cristianismo se fundamenta en esta experiencia pascual y postpascual de los discípulos, momento en el que estos descubren un nuevo sentido y una nueva comprensión de todo lo que había sido la vida, las obras y las palabras de Jesús.

Para comprender la novedad de esta experiencia de encuentro, hay que remitirse a la historia del pueblo de Israel, a la esperanza que habitaba en él sobre la venida del Mesías, del Salvador, y remitirse igualmente al Jesús histórico que nació, vivió y creció en ese pueblo, y allí realizó su vocación y su misión.

Una originalidad evidente de la predicación de Jesús es hablar de Dios hablando de su Reino, inscribiéndose así en la concepción de Dios propia del Antiguo Testamento: un Dios con presencia e influencia social, que reúne a un pueblo, lo libera, lo guía, lo salva; un Dios que

ha ligado su causa a la causa del pueblo y, en especial, a la causa de los pobres. El significado de su predicación del Reino es la proclamación de una nueva sociedad, constituida según la voluntad y los designios del Padre: una sociedad compuesta por personas que creen en Dios como Padre, se confían a su bondad, acogen y aceptan su voluntad, y viven de acuerdo con los nuevos valores resumidos en el Sermón del Monte. Pero Jesús no solo predica el Reino como algo futuro e inminente, sino que lo hace presente, como una situación ya inaugurada y ligada a su persona.

Jesús no se proclama a sí mismo Mesías; predica el Reino ligado a su persona. No dijo “yo soy el Mesías” para no alentar los mesianismos políticos tan frecuentes en su tiempo. Su nueva representación de Dios comporta una nueva realización del mesianismo y de la salvación: no bajo la forma del poder, sino bajo la forma del amor que se entrega, de la donación de sí como rescate para la salvación.

La predicación de Jesús lo lleva a entrar en confrontación con los poderes fácticos de su tiempo y con las mismas expectativas del pueblo. Este enfrentamiento es el que conduce a Jesús a la condena de muerte en cruz. Con ella, todo parece terminado: los discípulos, que Jesús había congregado en torno a sí como primicias del Reino, se dispersan, y las esperanzas que había suscitado el profeta de Nazaret parecen haber quedado frustradas.

Pero en ese momento interviene un acontecimiento nuevo. Muy poco después de la muerte de Jesús, encontramos de nuevo a los discípulos reunidos en Jerusalén, anunciando que Jesús, a quien habían crucificado, vive con una vida nueva: la vida de Dios, que lo ha hecho Mesías y Señor. Los once y otros “han visto al Señor”, se han encontrado con él, y la verdad es que, aunque no sepamos cómo ocurrió el acontecimiento, solo una experiencia así explica el cambio operado en los discípulos.

¿En qué consiste ese encuentro? Consiste en la experiencia de que la esperanza, el estado de expectación en que vivían, ha recibido en Jesús la respuesta definitiva de Dios: la experiencia de que en él —en su vida, su pasión, su muerte— Dios y su salvación se han hecho presentes para ellos; de que en él se ha inaugurado el reinado de Dios, y se ha consumado la alianza de Dios con su pueblo; de que en él, el Dios que había prometido “yo seré vuestro Dios” ha comenzado a ser “Dios con nosotros”; de que en él se ha producido la reconciliación con Dios y la efusión de su Espíritu sobre toda carne.

Lo central de este encuentro es una nueva experiencia que se erige como única explicación posible del acontecimiento. Experiencia, porque los discípulos —agraciados con la efusión del Espíritu, ayudados por la meditación de la Escritura, guiados por la enseñanza de Jesús durante su ministerio, iluminados por algún tipo de cristofanía como las contenidas en los relatos de las apariciones— han reconocido en Jesús al Señor presente entre ellos; se han sentido amados y le han correspondido con su amor; se han sentido llamados y le han respondido, es decir, se han convertido y han creído en él con todo el corazón. Tal experiencia es, a la vez, experiencia de Dios y de Cristo: experiencia de Cristo como revelación de Dios. Esta nueva experiencia

de Dios en Jesús exige de los discípulos, y opera en ellos, una conversión radical de la mirada y, más profundamente, del corazón.

La experiencia cristiana de Dios contiene un nuevo elemento: la experiencia del Espíritu. El Espíritu Santo es la raíz de la experiencia cristiana, pues nadie puede decir que Jesús es el Señor si no es por el Espíritu (1 Cor 12,3). Sin la transformación del corazón que supone la donación del Espíritu, los discípulos no habrían podido reconocer al Resucitado. Es la raíz porque esa donación es la culminación de la revelación-donación de Dios al ser humano: en ella, Dios se hace don que transforma el interior de la persona y le concede la condición de hijo en el Hijo. El Espíritu otorga a quien cree en el resucitado la nueva vida espiritual, resucitada, que lo hace partícipe de la resurrección.

De esta experiencia radical, y del contacto con las Escrituras, surgirán las primeras formulaciones del mensaje cristiano, comenzando por el anuncio mismo de la resurrección. Gracias a este anuncio y a esas formulaciones, tenemos nosotros acceso a Jesucristo, y podemos, por nuestra parte, hacer la experiencia de la fe, como condición indispensable para ser cristianos.

Creer en Jesucristo es encontrarse efectivamente con él, aunque bajo la forma que corresponde a un ser que vive la vida de Dios. Para la realización de esta experiencia cristiana de Dios se requieren muchos pasos: es indispensable actualizar en nuestro interior la dimensión de profundidad que despierte en nosotros la huella de Dios que Él mismo ha puesto en nosotros, como “oído” para la Palabra. Se requiere después el anuncio de Jesucristo, la puesta en contacto con esa palabra. Pero es indispensable, además, el contacto personal, el encuentro vivo del creyente con la persona “objeto” de ese anuncio.

La conversión interior, el cambio de corazón que supone esta experiencia, contiene numerosos aspectos y puede dar lugar a múltiples expresiones:

- “Señor y Dios míos” (Jn 20,28);
- “Señor, tú tienes palabras de vida eterna” (Jn 6,68);
- “Señor, ¿qué quieres que haga?” (Hch 22,10);
- “yo sé de quién me he fiado” (2 Tm 1,12);
- “nosotros hemos creído en el amor” (1 Jn 4,16).

En todas ellas se expresa, en relación con Jesucristo, con el Señor revelado en Jesús, la misma orientación definitiva de la propia vida, la misma entrega de sí mismo, el mismo sometimiento incondicional propio de la actitud teologal de toda experiencia religiosa. Esta entrega repercute en la conciencia y en la afectividad de la persona, con los sentimientos de paz y gozo que reflejan todas esas expresiones. Pero la expresión más adecuada de la conversión del corazón se manifiesta en la adopción de una forma de vida que reproduzca aquella en la que Dios se nos ha revelado, la de Jesús. La experiencia de la fe en Jesucristo se consuma en el seguimiento de Jesús: la experiencia cristiana de Dios no se realiza exclusivamente ni en

los sentimientos ni en unos actos religiosos separados de la vida y paralelos a ella, sino que se encarna en una determinada forma de vivir, que reproduce la que Jesús instauró como realización del Reino de Dios.

La experiencia cristiana de Dios comporta la síntesis de dos dimensiones ineludibles: la dimensión mística, que se actualiza en la relación y el encuentro personal, gracias al Espíritu, con Dios en Jesucristo —camino hacia el Padre, lugar y sacramento del encuentro con él—; y la dimensión práctica, que comporta la encarnación en la propia vida de las actitudes, sentimientos y comportamientos de Jesucristo.

Hay una relación estrecha entre el seguimiento de Jesús y la experiencia de Dios. Vitoria, a este propósito, señala que el seguimiento de Jesús es la puerta de acceso a Dios para quienes creemos en él como manifestación divina. Quien vive como Jesús acoge al Dios de la vida, al Dios del Reino, al Dios Padre. Lo más singular en Jesús no es solo que invoque a Dios como Padre, sino que tiene experiencia de Dios Padre; y esa misma experiencia la hemos de tener también nosotros, en el interior de la praxis histórica en favor del Reino.

3.6. Experiencia de Dios como Padre

La constitución Dei Verbum afirma que la revelación de Dios se ha dado en la historia, que esta revelación se realiza por medio de Jesucristo y que Él mismo constituye su plenitud. De tal manera que podemos afirmar que Jesucristo es el “revelador” del Padre: el que en su carne muestra el rostro del Padre (Jn 14,9), el que lo da a conocer (Jn 1,18). Jesús se presenta continuamente como el que ha sido enviado por el Padre (Mt 15,24; Lc 4,18.43; Jn 3,28), y cuando oraba, invocaba a Dios como a su Padre.

La invocación de Dios como Padre aparece con particular frecuencia y claridad en la tradición bíblica judeocristiana. En el Antiguo Testamento, Dios es llamado Padre en muy pocos pasajes —quince en total—, y no con la connotación del engendrador, sino como forma de subrayar las disposiciones benévolas de Dios respecto a su pueblo, en cuanto creador y protector suyo. De este modo, los seres humanos son considerados hijos de Dios Padre no por generación biológica, sino por la libre elección amorosa de Dios.

El Dios de Jesús, señala Josep Vives, está en plena continuidad con esta tradición. Pero en su relación personal con Dios hay algo nuevo y absoluto: Jesús invoca a Dios no como Padre del pueblo, sino como Padre suyo, personal. Lo que Jesús declara, tanto en su oración como en su manera de hablar y de actuar en relación con Dios, es tener conciencia de estar en una singular e íntima familiaridad con Dios su Padre. En muchas de sus expresiones señala una relación recíproca: así como el Padre lo conoce a él, así lo conoce él al Padre. Se trata de un conocimiento total por ambas partes, que revela la total intimidad y compenetración que Jesús tiene con el Padre.

Jesús no solo tiene conciencia de estar en intimidad absoluta y única con Dios su Padre, sino que considera misión suya “revelar” la paternidad, el corazón paternal de Dios respecto a los seres humanos. Jesús es el revelador del Padre de modo total y definitivo, porque proviene de la misma intimidad de Dios; no transmite un conocimiento o un anuncio de parte de otro, como lo hacían los profetas: él mismo es la revelación total de Dios. Pero Jesús no solo se refiere a Dios como su Padre, sino que, cuando se dirige a sus discípulos, les dice que Dios es también padre de ellos. En Jesús y por él hemos tomado conciencia del alcance y de la verdadera dimensión de la relación de Dios con nosotros, ya sospechada en la experiencia de la condición humana que compartimos con todos los hombres, y donde, por tanto, la palabra “padre” con la que invocamos a Dios se ha cargado de nuevos matices significativos.

Momento privilegiado de esta revelación de Dios como Padre es cuando Jesús enseña a orar con el padrenuestro. De este modo afirma que el ser humano está llamado a participar y a entrar en intimidad y comunión con Dios. Dios no es alguien distante y lejano en su trascendencia, que solo infunde respeto; quiere acoger de modo gratuito y generoso a todos los seres humanos como hijos suyos, y desea que entren en una comunión confiada y amorosa con Él. Pero esto supone también reconocer que entrar en esta dimensión relacional de paternidad con Dios llama, a su vez, a una relación de fraternidad y hermandad con todos.

Juan Martín Velasco se detiene a considerar el paso del nombre de “padre” atribuido a Dios, a la experiencia de Dios como padre. La experiencia de la paternidad —especialmente en su sentido pasivo, es decir, la experiencia de la filialidad— es, en primer término, la experiencia del ser originado: del ser desde un más allá personal de nosotros mismos, con la doble valencia significativa de no tener en nosotros la raíz y la razón de nuestro ser, y de recibirla como un don de alguien que nos precede. Dirigirse, desde esta experiencia que supone ser hijo, a Dios como padre, es afirmar y reconocer su precedencia absoluta, su condición de anticipación amorosa en relación con nuestra vida.

La experiencia de la paternidad pasiva solo se concreta en el rostro del padre efectivo gracias al reconocimiento y la declaración del propio padre. Es tan real la experiencia de la precedencia constituyente del padre, que el hijo solo tiene posibilidad de invocación cuando el padre lo ha reconocido y le ha otorgado su identidad de hijo. Invocar a Dios como padre es, por eso, expresar la experiencia de la relación con él vivida en los términos de la más absoluta gratuidad. La designación y, sobre todo, la invocación de Dios como padre, sobre la base del significado que estas palabras tienen desde la experiencia de la paternidad y la filiación, pone de manifiesto unas relaciones peculiares de Dios con el ser humano, que originan una relación igualmente peculiar de los seres humanos con Dios. En la “revelación” de tales relaciones tenemos la base para la atribución a Dios de rasgos y propiedades que permiten precisar el rostro de la presencia siempre elusiva del Misterio, y muestran que esa Presencia, al mismo tiempo elusiva y misteriosa, resulta inconfundible para quien entra en relación con él gracias a un encuentro y una experiencia personales.

La condición de Presencia que caracteriza al Misterio para los sujetos religiosos muestra a un Dios que consiste en el acto permanente de darse a conocer, de autodonarse a unos sujetos a quienes, con su hacerse presente, constituye en sujetos capaces de aceptar esa presencia, y dotados de libertad para rehusarla; a quienes, por tanto, concede el margen que hace posible su libertad.

Dado esto, señala Velasco, en ningún otro nombre aparece este rasgo peculiar del ser de Dios como en el de “Padre”. Ninguno muestra tan claramente ese peculiar ser de Dios como la invocación de Dios como Padre. Esta invocación, en efecto, supone la relación de donación de sí mismo a los hombres, que les permite hacer la experiencia creatural y filial, basada en la identificación de los hombres por Dios como hijos suyos, lo cual les otorga la posibilidad de invocarlo como Padre. Aquí, como en ningún otro nombre, Dios aparece como Dios de los hombres, Dios por nosotros.

4. LA MISTAGOGÍA DE LOS HOMBRES Y MUJERES MODERNOS EN JUAN MARTÍN VELASCO

Como ya se ha señalado, en el lenguaje de la Iglesia de los primeros siglos del cristianismo, mistagogía se usa para designar una etapa del proceso por el que los catecúmenos eran introducidos en la vida cristiana. Se trata de un momento de la catequesis que, aunque desarrollado en diferentes aspectos y con diferentes contenidos precisos —bíblico, moral, catequético y ritual—, consistía sobre todo en la propuesta de un complejo camino espiritual que llevara a quienes mostraban el deseo de agregarse a la comunidad cristiana a pasar de la forma pagana de vida a asumir la nueva forma de vida cristiana. En ese camino desempeñaba un papel importante la “catequesis mistagógica”, que consistía en la instrucción de los catecúmenos sobre el significado de los signos contenidos en las celebraciones cristianas.

De este significado litúrgico y catequético, señala Velasco, la palabra ha pasado a significar la introducción de una persona —su acompañamiento— en el camino hacia la experiencia de Dios como Misterio santo, por medio de la toma de conciencia de la imagen que ese Misterio ha dejado de sí mismo en el corazón de todos los seres humanos, en cuanto constitutivamente abiertos a Él y a la donación de su Palabra y de su gracia.

Para Velasco, en este caso, “mistagogía” se refiere al proceso por el que una persona se inicia, o inicia a otra, en la experiencia consciente, en la aceptación personal, de la Presencia de Dios, a partir de la toma de conciencia de su ser creado, de su estar siendo permanentemente creado por un Dios que lo hace destinatario de su amor infinito y gratuito, revelado en la persona, la vida y la obra de Jesucristo, y que ha sido puesto por Él a la escucha y a la espera de su Palabra de salvación.

En ese proceso no se trata de “exportar” al sujeto al que se inicia una presencia que le sea ajena, sino de ayudarlo a que despierte a la experiencia de una Presencia con la que él ya está agradado. El punto de partida de toda transmisión que quiera ser fiel a la naturaleza de lo

que se transmite no puede ser ni los sujetos religiosos ni las mediaciones en las que cristaliza toda religión. Toda mistagogía tiene su condición de posibilidad en la Presencia originante, en el corazón del ser humano, del Misterio santo en el que “vivimos, nos movemos y existimos”. Sin esa Presencia, el sujeto no podría siquiera sospechar la existencia de la realidad absolutamente trascendente en la inmanencia más íntima del propio sujeto, ni sería capaz de acoger cualquier noticia de ella que le viniera de fuera.

Tal presencia originante ejerce, en relación con los sujetos, una forma de presencia enteramente original frente a la del resto de las realidades mundanas. No es una presencia dada, añadida a la existencia ya constituida del sujeto, sino la Presencia “originante”, que precede al sujeto y lo llama a la existencia. Tal presencia es la condición de posibilidad de todo conocimiento y experiencia de Dios por parte del ser humano, y tiene su primera consecuencia en la radical transformación y profundización del ser humano y de todas las dimensiones que lo constituyen.

Esta Presencia es, además, inobjetiva y, por tanto, no captable por el ser humano como lo son el resto de las realidades mundanas. Se trata, además, de una presencia “elusiva”, de la que la persona siempre comienza a tomar conciencia bajo la forma de la ausencia padecida. Inasible en sí misma, se le anuncia al ser humano principalmente en la conciencia de sí mismo como ser fundamentado y originado por ella, y orientado hacia ella como meta de su existir. Dios es fundamento de todo, pero se trata de un fundamento no abarcable por el sujeto humano, porque no es conmensurable con los objetos propios de su pensamiento, sino que es la luz y la raíz de su posibilidad de pensar.

La presencia del Misterio en su interior dota al ser humano de una dimensión teologal, de una referencia constituyente a la realidad divina que hace de él un “ser-en-Dios”, un “ser-de-Dios” y un “ser-para-Dios”: un interlocutor de su Palabra, un destinatario de su amor, alguien “de quien Dios se acuerda”, “a quien Dios ama con amor eterno”. Un sujeto a quien Dios eleva a su altura como sujeto y que, por eso, está llamado a reconocer esa Presencia, aunque también puede ignorarla y rechazarla. Esa referencia penetra el conjunto de sus dimensiones humanas y les confiere esa profundidad y esa dignidad enteramente originales que le dan su condición de imagen de Dios, así como la tendencia que esa imagen imprime en todos los dinamos de su existencia hacia la divinización, como forma última de realización más allá de sí mismo.

Tal transformación de la condición humana se refleja en todas las dimensiones de su ser, en todas sus facultades y en todos los niveles de su existencia. Gracias a ella, el ser humano, finito como todos los seres mundanos, lleva en su interior señales inequívocas de una apertura al más allá de sí mismo, de una dimensión trascendente que le es igualmente consustancial.

Velasco acude a la figura del peregrino como forma de describir el modo de ser creyente hoy. Sus rasgos distintivos los configura en contraposición con los del católico practicante. Frente a la práctica por obligación —institucionalmente regulada, oficial, ligada al lugar de

residencia y repetida hasta la rutina—, la religión del peregrino parte de una opción voluntaria y autónoma. Esta nueva religiosidad comporta una nueva forma de espiritualidad que tiene su centro en una experiencia.

También acude a la figura del convertido, quien, como el peregrino, se caracteriza por haber pasado por una experiencia que ha sacudido su forma de vida anterior y lo pone en búsqueda de algo que no siempre es capaz de identificar. El “convertido” puede tener su punto de partida en una “experiencia de trascendencia” que ha desbaratado, para él, la “cultura de la inmanencia” en la que se encontraba inmerso; lo ha desalojado de lo que podría llamarse su “fe positivista”, y le ha abierto la posibilidad de caminos que hasta ese momento le parecían imposibles.

Por otro lado, el proceso mistagógico requiere la atención al “Maestro interior” y al testimonio del Espíritu en el interior de la persona. La mejor comprensión de este aspecto del proceso se apoya en la doctrina sobre el Maestro interior presente en los escritos de san Agustín: “Vuestra caridad lo sabe: nosotros, todos, tenemos un solo Maestro y, bajo su autoridad, todos somos condiscípulos. No somos vuestros maestros porque os hablemos desde lo alto de un estrado, sino que el maestro de todos es quien habita en todos nosotros”. En cuanto a vosotros, añade san Agustín en otro lugar, el Espíritu que habéis recibido de Él permanece en vosotros y no necesitáis que nadie os enseñe, porque, por su unción, ese “Espíritu os enseña todas las cosas” (1 Jn 2, 26-27).

4.1. Pasos del proceso mistagógico

Antes de describir los pasos del proceso mistagógico señalados por Velasco, es importante recordar lo que para este autor es la mistagogía. Con “mistagogía”, Velasco se refiere al proceso por el que una persona se inicia, o inicia a otra, en la experiencia personal de la Presencia de Dios, con la que todos estamos agraciados por el hecho de estar siendo constantemente mantenidos en el ser por Él, y atraídos hacia Él como meta de nuestra vida. La presencia originante del Misterio en lo más íntimo de la persona es el centro del proceso mistagógico. A la comprensión religiosa y cristiana de Dios pertenece la convicción de que el Misterio no está lejos de ninguno de nosotros, porque en Él vivimos, nos movemos y existimos. Como decía san Agustín, Dios es a la vez “más elevado que lo más alto de mí mismo, y más íntimo a mí que mi propia intimidad”.

El ser humano es un ser “teándrico”, humano-divino, y por eso le basta llegar hasta el fondo de sí mismo para descubrir: “Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti” (san Agustín). Sin esa presencia suya en lo más íntimo de nosotros mismos, no podríamos ni siquiera sospechar su existencia, ni descubrirla en la Escritura, ni verla reflejada en el rostro de Jesús. Ninguna acción pastoral “exporta” a sus destinatarios una presencia que les sea ajena. La presencia de Dios en nosotros es la condición de todo conocimiento y de toda experiencia de Él. La acción mistagógica está destinada, sencillamente, a hacer que el sujeto tome conciencia de ella y a facilitar su reconocimiento por la adhesión de la fe.

En cuanto a los pasos, los primeros se refieren a ayudar al sujeto a tomar conciencia de su verdadera condición y a adoptar las actitudes existenciales que le permitan vivir de acuerdo con ella. La pastoral mistagógica tiene, entre sus tareas, la de despertar a la persona a su verdadera condición; ayudarla a prestar atención a lo más profundo de sí misma, planteándole las preguntas radicales; identificar, por debajo de sus muchos deseos, lo que desea su corazón; llevarla a tomar conciencia de sí misma y a ejercitar su libertad; y ayudarla a entablar relaciones interpersonales que le permitan reconocer a los otros y respetarlos como otros, experimentando que en ellos “tocamos la orla del Tú eterno”. Así, el descubrimiento de la propia interioridad es condición indispensable para llegar a Dios.

Lo anterior no constituye la etapa definitiva del camino hacia Él. Del descubrimiento y la puesta en ejercicio de la propia interioridad, quien se inicia deberá pasar al reconocimiento de la Presencia que lo habita, mediante el momento decisivo de la conversión que haga de él un creyente. La presencia del Misterio en el interior de la persona opera un desplazamiento del centro del sujeto: de su propia interioridad, al Misterio que habita en ella, o, tal vez mejor, en quien ella habita. Aquí tiene el proceso mistagógico su paso decisivo: el del reconocimiento de esa Presencia como centro de la propia vida, con el consiguiente descentramiento del sujeto, que culmina en la entrega de sí mismo a Dios. Es lo que sucede en el momento de la conversión, por la que el creyente abandona la confianza en sí mismo y la pretensión de realizarse con sus propios medios, y consiente a la atracción de Dios, que lo llama a realizarse a la medida sin medida de Dios.

4.2. Comunidades mistagógicas

En este punto, Velasco invita a pensar en el servicio de acompañamiento mistagógico que prestan la Iglesia en su conjunto, la comunidad y el mistagogo. Como punto de partida indispensable señala que la conversión pastoral dependerá de que los agentes pastorales tomen conciencia de la ineludible condición de testigos y maestros espirituales que comporta su oficio; se formen para realizarla; la tengan en cuenta en todas sus tareas; y no descuiden programar las acciones concretas —oración, familiarización con la Escritura, lectura creyente de la actualidad, puesta en práctica del amor efectivo y el servicio a los necesitados— que exige el acompañamiento en el proceso de iniciación a la experiencia creyente, base de su vida cristiana.

Velasco trata la conformación y existencia de estas comunidades mistagogas dentro de un problema más amplio: la relación entre transmisión de la fe e institución eclesiástica. Como afirma en un estudio suyo: en una reflexión sobre la transmisión de la fe, sobre todo si se realiza desde la preocupación por las condiciones actuales para su realización, no puede faltar la referencia al aspecto institucional de la vida cristiana y, más concretamente, a la institución eclesiástica. La transmisión de la fe se realiza a través de una serie de iniciativas, proyectos y acciones en las que interviene la institución eclesiástica en todas sus instancias, aspectos y niveles, condicionando así la realización efectiva de dicha transmisión.

La razón de ser de la institución eclesial es la transmisión de la fe. Todas las estructuras de la Iglesia, toda su institución, están al servicio del anuncio del Evangelio, que constituye la esencia y vocación de la Iglesia¹. Con esto claro, hay que considerar, en la crisis actual de transmisión de la fe, una paradoja que se presenta en la realidad: dicha institucionalidad es, para muchos, un obstáculo para la fe. Es decir, que el cuerpo institucional que ha surgido para hacer presente en la historia el misterio de salvación se vuelve contra él y lo hace irreconocible.

Lo cual no niega que existan comunidades y realidades institucionales que intentan ser auténtico reflejo del Evangelio, pero sí hace visibles todos los llamados a la conversión en los niveles personal, comunitario, pastoral y de estructuras, tan recurrentes hoy en la Iglesia: una conversión que debe orientarse, toda ella, en clave mistagógica.

En una pastoral toda ella mistagógica, las comunidades cristianas deben constituirse en mistagogas, capaces de poner a sus contemporáneos en contacto con ese Dios con cuya presencia están agraciadas. Ello exige de las comunidades eliminar los obstáculos que suponen ciertas formas propias de ser, de presencia y de organización, que han contribuido al distanciamiento entre ellas y el auténtico cristianismo. Esa eliminación solo será real en la medida en que la Iglesia en su conjunto —las iglesias particulares de las que está formada, y las comunidades de las que esas iglesias particulares constan— encarnen y hagan visible el misterio del Dios-Amor universal y gratuito, revelado en Jesucristo.

Esto exige de ellas un “trabajo espiritual” que imprima en su existencia la forma de ser y de vivir que visibilice al Dios en el que creen. La fe en el Dios-Amor solo se hará visible en las iglesias y en las comunidades que las constituyen a través de formas de vida como el amor efectivo, la benevolencia universal, la hospitalidad para con todos, el servicio gratuito —a fondo perdido, vivido como fin en sí mismo—. Solo esa forma de ser y de vivir abre el espacio para un anuncio creíble; sin esa visibilización del amor de Dios, este no tendrá credibilidad alguna, ni la posibilidad de ser escuchado. Solo así podrá surgir un proyecto de iniciación, un “proceso mistagógico” anclado en la vida de una comunidad “que vive el amor en el corazón del mundo” y que, de esa forma, presentará un mensaje deseable y creíble.

Comunitaria e institucionalmente, es necesario que el proceso mistagógico se encarne en proyectos de pastoral que hagan posible su realización. Tal encarnación requerirá introducir en la planificación pastoral una serie de acciones destinadas a poner en práctica lo que corresponde a cada una de las etapas del proceso mistagógico. De suma importancia en todo este proceso de planificación es tener presente que la mistagogía es la dimensión que debe impregnar el conjunto del plan pastoral y sus diferentes acciones, y que el éxito de su realización depende de que los agentes pastorales tomen conciencia de la ineludible condición de maestros espirituales que comporta su oficio; se formen para poder ejercerla; la tengan en cuenta en el desarrollo de todas sus tareas; y no descuiden programar las acciones concretas que exige el acompañamiento a los fieles en su proceso de iniciación a la experiencia creyente, indispensable para que su vida se convierta en vida cristiana.

Además de esta perspectiva institucional, Velasco aborda la importancia de las comunidades mistagogas, mostrando la estrecha relación que hay entre personalización de la fe y comunidad. Los dos polos, personal y comunitario, son una constante en la tradición cristiana. Es verdad que no hay nada tan personal como la fe y su experiencia: nadie puede creer por procuración. Solo desde la convicción de ser personalmente llamado por Dios, de ser personalmente amado por Él, puede surgir esa adhesión personal e intransferible con la que el creyente responde. Pero el llamado no aísla al sujeto al que se dirige: con la respuesta personal, este pasa a formar parte de la congregación de los llamados. La fe comporta, así, una dimensión eclesial y comunitaria que no se puede desconocer. La realización de la experiencia de la fe exige, como condición indispensable, la presencia de comunidades de creyentes con las que el sujeto se sienta solidario; solo desde ellas le será posible permanecer en la fe. En esas comunidades resuena, para cada creyente, esa convocación, esa vocación congregante; de ellas recibe luz, ánimo, estímulo y capacidad de discernimiento la fe de cada sujeto.

La espiritualidad cristiana es una espiritualidad personal y comunitaria, que consta de experiencias de fe, de prácticas y de opciones realizadas en el seno de comunidades, las cuales aseguran la transmisión y la presencia de la fuerza transformadora del Evangelio en su interior. Estas comunidades, para no reducirse a unidades organizativas y administrativas de servicios pretendidamente sobrenaturales, han de ser comunidades fraternales que hayan tomado conciencia de la insuficiencia de un cristianismo masivo —solo heredado, de inercia cultural, reducido a la permanencia de algunas prácticas culturales o devocionales—, y que caminen hacia un cristianismo asumido por decisión personal, con influencia transformadora sobre la vida y la sociedad, y vivido bajo una forma comunitaria.

Finalmente, subrayemos algunas líneas de Velasco dedicadas al mistagogo. Traigamos a colación una frase suya, referida al momento de la conversión, pero aplicable a la tarea del mistagogo en todo el proceso: un servicio de apertura de la libertad del sujeto a la acción del Espíritu Santo. Traemos esa frase porque permitirá entender mejor lo que el Directorio de Catequesis quiere decir cuando habla del catequista como servidor de la acción del Espíritu Santo.

Afirma Velasco:

Llegados a este paso decisivo del proceso que es la opción creyente, ¿puede el maestro humano, el mistagogo, intervenir en él? Ciertamente, nadie puede dar por el sujeto este paso decisivo, ni suplirlo en la opción —personal y libre como ninguna otra— de la fe creyente, raíz de toda forma de experiencia de Dios. Pero, contando con que a nadie le falta la presencia originante y agraciante de Dios, en la que Dios está constantemente revelándose, autocomunicándose a toda persona y atrayéndola hacia sí, ¿podrá el maestro humano, el mistagogo, colaborar en algo a la respuesta del discípulo que le ha sido encomendado? Cabe, ciertamente, iniciación y acompañamiento por parte del maestro, pero enraizada en el descubrimiento, por cada uno, del manantial de Dios del que procede el arroyo de su vida. Puede ser verdad que Dios no necesita intermediarios para hacerse presente al ser humano; sí puede, en cambio, necesitar ayudas para abrir los ojos a la Presencia con la que está agraciado, y para orientar las velas de su persona en la dirección del sople del Espíritu.

En el servicio a la adhesión de la fe, en la ayuda a la conversión, tiene el proceso mistagógico su centro, y el maestro que lo ejerce, su tarea principal. Pero esta no termina con la invitación a creer que puede procurar su condición de testigo; necesita, además, ayudar al destinatario de la iniciación a realizar la experiencia personal de la fe y a encarnarla en su propia vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Armstrong, K. (2020). *El arte perdido de las escrituras*. Paidós.
- Ardusso, F. (1992). *Aprender a creer: Las razones de la fe cristiana*. Sal Terrae.
- Blázquez Casado, C. (2025). La comprensión mistagógica de la vida eclesial. *Teología y Catequesis*, (152), 25–60.
- Borobio, D. (2007). *Catecumenado e iniciación cristiana*. Centro de Pastoral Litúrgica.
- Bourgeois, H. (2007). *Teología catecumenal*. Centro de Pastoral Litúrgica.
- Carvajal Blanco, J. (2022). *Pastoral del primer anuncio*. Universidad San Dámaso.
- Carvajal Blanco, J., & Delgado, R. (Eds.). (2025). *El ritual de la iniciación cristiana de adultos: Claves de acceso*. Universidad San Dámaso.
- Flores Araca, J. (2025). Unas celebraciones litúrgicas con espíritu mistagógico. *Teología y Catequesis*, (152), 13–33.
- García Moruelo, S. (2025). Vivir enraizados en el misterio. *Teología y Catequesis*, (152), 61–83.
- Gómez García, E. (2016). Simplemente, mistagogos. *Recollectio*, 39, 5–41.
- González de Cardedal, O. (2015). *Cristianismo y mística*. Editorial Trotta.
- Hernández Peludo, G. (2025). Actualidad de la mistagogía patristica. *Teología y Catequesis*, (152), 85–113.
- Jiménez, M. J. (2023). La mistagogía: Dimensión constitutiva de la evangelización. *Medellín: Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y el Caribe*, 49(186), 57–81. <https://revistas.celam.org/index.php/medellin/article/view/1903>
- Jossua, J.-P. (1989). *Cuestión de fe*. Sal Terrae.
- Lacroix, R. (2023). Una práctica mistagógica renovada para conducir al misterio de la fe. *Sinite*, 192, 127–145.
- Lacroix, R. (2024). Articular catequesis, liturgia y experiencia de vida: La acción mistagógica. *Sinite*, 196–197, 265–282.

- Mazza, E. (1996). *La mistagogia: Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*. Edizioni Liturgiche.
- Meddi, L. (2019). *Il primo annuncio: Questione di narrazione e di racconti*. Elledici.
- Regan, D. (1991). *Experience the mystery: Pastoral possibilities for Christian mystagogy*. The Liturgical Press.
- Rico Pavés, J. (2018). *Origen y desarrollo del catecumenado en la antigüedad cristiana: Buscando las fuentes patrísticas del RICA*. EDICE.
- Richi Alberti, G. (Ed.). (2025). *Id, predicad, bautizad: La iniciación cristiana de adultos. VIII jornadas de actualización teológico-pastoral para sacerdotes*. Universidad San Dámaso.
- Taborda, F. (2013). *En las fuentes de la vida cristiana: Una teología del bautismo y la confirmación*. Sal Terrae.
- Uríbarri Bilbao, G. (2015). *La mística de Jesús: Desafío y propuesta*. Sal Terrae.
- Velasco, J. M. (2007). *La experiencia cristiana de Dios*. Editorial Trotta.
- Velasco, J. M. (s. f.). *La experiencia de Dios como Padre*. Proyecto Jesús. https://www.proyectojesus.es/pjesus_4/biblioteca/Dios%20padre-Martin%20Velasco.pdf
- Velasco, J. M. (2012). Ser creyentes hoy. En A. Aleixandre, J. M. Velasco & J. A. Pagola, *Fijos los ojos en Jesús: Los umbrales de la fe* (pp. 7–78). PPC.
- Vitoria, J. (2003). *La experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo*. Editorial Frontera.
- Vives, J. (1988). *Si oyerais su voz: Exploración cristiana del misterio de Dios*. Sal Terrae.



SOBRE EL AUTOR:

**PADRE MANUEL JOSÉ
JIMÉNEZ RODRÍGUEZ**

Sacerdote de la Arquidiócesis de Bogotá. Doctor en Teología Pastoral, con énfasis en pastoral juvenil y catequesis, por la Pontificia Universidad Salesiana de Roma. Posdoctorado en Ciencias Sociales: Infancias y Juventudes, por la Universidad de Manizales y la Universidad de São Paulo.

Miembro del Consejo Internacional de Catequesis del Dicasterio para la Evangelización. Miembro de la Sociedad de Catequetas de América Latina. Asesor de la editorial Casa del Catequista (Guadalajara). Asesor de catequesis indígena y campesina en México. Docente de la Maestría en Innovaciones Pastorales de la Universidad Minuto de Dios.

En la cartilla 1 se presenta la mistagogía a partir del Directorio para la catequesis del año 2020, resaltando sus aspectos más sobresalientes. Asimismo, se profundiza en el llamado a la mistagogía en el contexto del sínodo sobre la nueva evangelización y en la Encíclica del papa Francisco, *Evangelii Gaudium*. Este apartado no se limita a subrayar las frases del directorio, también aborda una mirada valorativa de este a través de reflexiones y otros estudios.

Los números de la siguiente colección son los siguientes:

1. Número 1. La mistagogía en el contexto de un nuevo directorio para la catequesis.
2. Número 2. Un nuevo y novedoso contexto sociorreligioso.
3. Número 3. Centralidad de la mistagogía en la teología y en la pastoral.
4. Número 4. La mistagogía.
5. Número 5. Mistagogía e iniciación cristiana.



Observatorio
Arquidiocesano
de Evangelización



FUNDACIÓN UNIVERSITARIA
NIMONSERRATE