

Lentitud del cuerpo e inmediatez de los actos: cuestiones sistemáticas de las prácticas de iniciación y fenómenos de exculturación. (Iniciación cristiana ¿*secundum naturam* o *contra naturam*?)

Andrea Grillo¹

Resumen

Este artículo examina las prácticas de iniciación y los fenómenos de exculturación en la catequesis cristiana. Se analiza la “pastoral de la iniciación inmediata” que ha generado una alienación de la tradición debido a su enfoque burocrático y la falta de experiencia en la recepción de la gracia. El estudio propone cuatro etapas para abordar este problema. En primer lugar, se observa la separación entre santificación y culto en los sacramentos, lo que ha llevado a una concepción burocrática de los mismos. En segundo lugar, se destaca la pérdida de relevancia cultural del espacio y el tiempo en la tradición cristiana, generando una desconexión entre la fe y su contexto cultural. En tercer lugar, se analiza la burocratización del bautismo y su impacto en la relación entre gracia y experiencia. Por último, se examina la distorsión burocrática en el sacramento de la penitencia, afectando la comprensión de la gracia y su sentido. El artículo se enfatiza la necesidad de una “iniciación *contra naturam*” que aborde estas cuestiones y restablezca la relación entre don, recepción y contra-don en la tradición cristiana.

Palabras clave

Iniciación cristiana, exculturación, sacramentos, tradición, enfoque pastoral.

1 Profesor de Liturgia. Pontificio Ateneo San Anselmo. Roma

Introducción

“Quien hiere por acción, perece por acción”. Tal podría ser el título de una reflexión sobre el fracaso de una “pastoral de la iniciación inmediata”: este enfoque pastoral (que se ha desarrollado sobre todo después de la introducción del Código de Derecho Canónico en 1917) supuso el crecimiento de formas de “alienación inmediata” de la tradición. El registro burocrático de la tradición es implacable. De forma que con un acto ya he quedado “inscrito en el registro”, de igual forma que posteriormente con un acto pretendo “verme borrado”. Y la teología de “la irreversibilidad del carácter” no puede hacer gran cosa frente a todo ello: porque funciona a otro nivel, que está a la vez “inmunizado contra la realidad” y “no informado por la realidad”. Constituye, por así decirlo, una “defensa de la función” de la tradición, que no logra llegar a influir sobre la realidad.

Mi intención es proceder en cuatro etapas fundamentales, además de una conclusión. Cada etapa implica una adquisición esencial, que, a continuación, se ve profundizada de manera estructural en la etapa siguiente. Pero el recorrido lineal entre las cuatro etapas puede garantizar la comprensión de la lectura que propongo. Parte de una comprensión de la iniciación cristiana (es decir de la elaboración de la categoría “iniciación”) como respuesta a un problema sistemático introducido por la tradición latina: es decir la concentración del significado teológico de los sacramentos en un único don de la gracia. Diríamos un don sin experiencia del don, un don sin recepción del don. A esta concepción corresponde la de una ¡experiencia del don sin el don de la experiencia! Así al acto administrativo con el cual la gracia desciende – sin experiencia – en la vida del sujeto corresponde el acto administrativo con el cual la experiencia – sin gracia – renuncia a todo don constitutivo de sí misma.

La “exculturación” tiene una larga historia y se ve mediatizada por “operaciones culturales” – por “inculturaciones” muy contagiosas – que han sido tentadas para ser consideradas como absolutas, sin contexto, y que en consecuencia se han transformado en “exculturaciones”. Cuando una “inculturación” se vuelve absoluta, perdiendo su relación con la cultura, se convierte directamente en una “exculturación”.

Aquí, creo yo que debemos todos reflexionar sobre un fenómeno verdaderamente profundo, incluso yo diría visceral, en el que cae la tradición: las formas de “inculturación” que la tradición elabora (con valor y con necesidad) no son nunca absolutas: por consiguiente, cuando entran en crisis, las “inculturaciones” se convierten en “exculturaciones muy poderosas. Lo cual resulta evidente cuando un “gesto escandaloso” da motivos para escribir, incluso en los periódicos populares (como la demanda de eliminación de los registros parroquiales). Pero la exculturación que tiene lugar bajo una forma menos evidente pero más desleal es quizás más insidiosa.

Esto queda claro si se considera no solamente el “yo desbautizo” (o *bat-exit*), sino la dinámica muy interesante del remplazo de la penitencia por la renovación y la repetición sin fin de un bautismo “administrativo”. Si no existe iniciación y, si incluso renunciamos a ello conscientemente, yo diría burocráticamente, nos resultará muy fácil no llegar a comprender la insistencia con la cual toda la tradición repite: “el bautismo no se repite”. Igualmente, si reducimos la “penitencia” a un nuevo bautismo que se repite al infinito (y ya inaugurado en su realidad deformada en la “primera confesión”) entramos en el túnel de un error de perspectiva, que compromete la relación con la gracia y su sentido. Así se presenta la siguiente paradoja: la “cooptación” de la “primera confesión” en los sacramentos de iniciación (según un programa que de todos modos me parece bastante reciente) es el signo de una distorsión sistemática estructural, que desearía señalar aquí.

Así pues, me gustaría estudiar por orden estos cuatro puntos además de una conclusión: la reducción del sacramento a su esquema formal de “santificación” (§.1), la pérdida de la pertinencia cultural del espacio y del tiempo (§.2), la repercusión sobre la forma inmediata del bautismo (§.3) y la fuerza de atracción de este enfoque deformado también sobre la penitencia (§.4) para concluir con la misma llamada de atención con una especie de “iniciación *contra naturam*” (§.5).

1. La división sistemática entre santificación y culto

Fueron dos autores franceses, en particular (Gh. Lafont y L.-M. Chauvet) quienes, respectivamente en los años 60 y 80 del siglo XX, pusieron en evidencia un “movimiento sistemático” que tuvo un muy pesado impacto precisamente sobre la iniciación cristiana: la distinción/división entre santificación y culto en el enfoque de los sacramentos. Este “movimiento histórico” ha llevado a leer “el espacio de los sacramentos” como un espacio de “la acción de Dios” dejando de lado la acción del hombre. En efecto, la focalización privilegiada sobre la acción de Dios, ha separado el “*mysterium*” de la acción del culto. Esta “distinción”, completamente legítima en sí misma, se ha convertido, no obstante, con el pasar de los siglos, en una “oposición”. Y aquí es donde se plantea nuestro problema. Si el “don de la gracia” queda asegurado por una “forma sacramental” que margina la respuesta de “recepción y contra-don”, el don degenera fácilmente en un “acto burocrático”: justificado por la teología, pero soportado y sostenido solamente por el cuerpo.

La emergencia de la burocracia moderna – que no deja de estar vinculada con el paso “de la comunidad al individuo” aplicada por el concilio de Trento (J. Bossy) – ha modificado profundamente la manera de comprender los sacramentos. Y, desde el siglo XVI al XIX, ha hecho nacer, paulatinamente, el deseo de una profunda reconciliación entre el “don”, su “recepción” y el “contra-don”. Quizás haya sido M. Mauss quien, el primero, descubrió esta correspondencia secreta, pero paralelamente a él, casi en esos mismos años, O. Casel y R. Guardini abrieron los ojos de la Iglesia sobre la correlación estructural entre *Kult* y *Mysterium*, entre “juego” y “liturgia”, entre conocimiento simbólico y experiencia de fe. En este entorno, puede aparecer, potencialmente, la solicitud de recuperación de la “iniciación”. Debemos descubrir cómo, bajo esta cuestión legítima, a la cual intentamos todavía hoy dar una respuesta, se esconde la renovación del conocimiento sistemático del sacramento y, en primer lugar, de los tres sacramentos en torno a los cuales gira toda la vida cristiana.

Pero antes de abordar este punto, me gustaría detenerme un instante sobre la evolución mediante la cual apareció una “teoría ge-

neral del sacramento”, que ha “aislado” los siete sacramentos del resto de la experiencia eclesial. Este cambio es muy evidente y tuvo lugar aquí mismo, en París, entre los años 40 y 50 del siglo XII. Para comprender nuestras dificultades actuales a propósito de la “iniciación”, es necesario comprender que esta reconstrucción, que Pierre Lombard inauguró con solemnidad, contrariamente a lo que hacía Hugues de Saint-Victor en aquellos mismos años, a algunos cientos de metros de él, en otra escuela, modificó profundamente la percepción del sacramento, aislándolo del resto de la experiencia eclesial. Sobre todo, progresivamente, diferenció la “teología del sacramento” (que no estudia más que el don de la gracia) de la interpretación de la moral y de la liturgia (que trata del “*officium*” y del “culto”). Las formas de conocimiento, cada vez más diferenciadas en “formas doctrinales” y “formas disciplinarias”, influyeron fuertemente la *praxis*, durante su síntesis. La fase “moderna” de este desarrollo se vio influenciada por la oposición al protestantismo, que exasperó el “puro don” – garantizado por el *ex opere operato* – con relación a las características del sujeto. Incluso socavó la base sistemática de una “pastoral de la iniciación”, polarizando y preservando la distancia entre la objetividad teológica y la subjetividad rigurosa.

2. La función de la iniciación como recuperación de esta correlación sistemática en sentido pastoral

No es falso suponer que la referencia a la “iniciación” pretenda confirmar que “la primacía del tiempo sobre el espacio” se ha vuelto, *ante litteram*, una preocupación no solamente “pastoral”, sino “teológica” y “sistemática”. Aquí es necesario comprender bien el sentido del término “pastoral”, que, con frecuencia, parece ser objeto de un flagrante malentendido. Examinemos atentamente este pasaje. El “carácter pastoral” del Concilio Vaticano II es el horizonte en el cual la cuestión de la “iniciación cristiana” adquiere todo su sentido: es decir, la reapertura de una fase “que crea autoridad” por la cual la Iglesia se preocupa de “expresar” y de “vivir” lo que piensa de sí misma, con nuevos lenguajes y nuevas prioridades.

Estas transformaciones no solo son “posibles”, sino “necesarias”. Eso es lo que el Papa Juan XXIII quiso expresar al inaugurar el Concilio

Vaticano II, el 11 de octubre de 1962, con el famoso discurso (*Gaudet Mater Ecclesia*) cuyo texto oficial en latín no corresponde como debería al original italiano. Es una de las razones por las cuales, para comprender el Concilio Vaticano II, es absolutamente necesario “conocer el italiano” (¡sin pretender ofender a las demás principales lenguas europeas y mundiales!). En el texto original italiano, el “carácter pastoral” es definido como sigue: “Una es la sustancia de la antigua doctrina del *depositum fidei*, y otra la formulación de su presentación. La frase de la traducción latina suena así: “*Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia*”. El carácter pastoral indica pues “la autoridad de la Iglesia sobre la formulación de su presentación”: señala, en otras palabras, que “lo que es sustancial” del *depositum fidei* necesita una “reformulación” para seguir siendo asequible y permanecer sustancial. “Sustancia” en el texto original italiano (y español en la traducción, pero completamente ausente de la versión oficial latina) no es un concepto metafísico, sino histórico: la sustancia es precisamente “aquello que nutre y da fuerza” a la tradición.

3. El bautismo como paradoja del “sacramento administrado” (y convertido en “acto administrativo”)

Con el término “yo bautizo” indicamos la figura de un “caso típico”, casi de una nueva forma de “apostasía” generada no por razones de fe, sino por una nueva indiferencia hacia la fe y una percepción de los “derechos del sujeto” a la vida privada. Fácilmente podemos pensar que se trata de un fruto típico de la sociedad secularizada, que puede leer incluso el acto simbólico de la entrega radical a Dios en Cristo como una “violación de la libertad de la persona”, a la cual el interesado reacciona, a posteriori, solicitando su anulación. No resulta difícil considerar todo esto como el fruto maduro de un “alejamiento de la fe” del hombre de la Ilustración que ha “salido del estado de minoría de edad”. Pero es más interesante tratar de leer el “yo bautizo” como consecuencia inevitable de una concepción del bautismo que lo reduce a un “acto administrativo”, como tiende a presentarlo la “forma eclesial” de su celebración a lo largo de los últimos siglos, siendo así que está claro que la “burocrati-

zación institucional” corresponde a una respuesta de “defensa del ciudadano contra el procedimiento invasivo e ilegítimo”. Las “reglas de validez” son de naturaleza teológica, aunque los procedimientos tienen igualmente sus propios criterios de validez. Pero el desfase entre el “significado teológico” y la “indiferencia burocrática” acaba por provocar, en el exterior, una “reacción burocrática” frente a la “indiferencia teológica”. Podríamos decir que en el fenómeno del *yo bautizo* observamos una reacción a la falta de iniciación, que invierte inevitablemente las prioridades. La Iglesia es “ardiente en el plano teológico”, pero fría en el plano “procesal”. Una parte del pueblo de Dios no soporta este arreglo, porque le parece “ardiente en el plano procesal” y “frío en el plano teológico”. Las personas implicadas constatan y viven más bien la falta de iniciación que la riqueza del sentido teológico. Así, la Iglesia y la teología están invitadas a no permitir más separar lo que no debe serlo. La idea de que pueda preservarse la tradición “sólo objetivamente” es una herejía que Blondel señalaba, ya al principio del siglo XX, en su *Histoire et Dogme*, como muy arriesgada.

4. La reflexión sobre la penitencia y su reducción a una “repetición del bautismo”

El fenómeno del *yo bautizo*, con su provocación institucional, casi como una bofetada a la tradición, suscita escándalo y fuertes emociones. No obstante, es menos fuerte la reacción a un fenómeno quizás aún más grave, pero menos clamoroso, que no aparece en los periódicos, pero para el cual la “falta de iniciación” ocasiona fenómenos muy graves de “exculturación”. Hay que reconocer, incluso en este caso, que, de manera general, después del Vaticano II, que toda forma de “exculturación” implica inevitablemente una pérdida de continuidad doctrinal. La doctrina cristiana ha sido confiada a una tradición que debe “traducir” continuamente la substancia de la antigua doctrina del *depositum fidei* a nuevas fórmulas en las maneras de presentarla. Para hacerlo, debe inculturarse. Si se “excultura”, está perdida. Eso se produce en todas las realidades sacramentales. El caso de la penitencia es singularmente elocuente. De modo similar al bautismo, pero aún más grave sobre el plano teológico, la separación entre “santificación” y “culto” supone un pro-

fundo prejuicio para la tradición penitencial, puesto que rompe en dos la unidad constitutiva y decisiva del sacramento y transforma el “bautismo laborioso” en una repetición del bautismo sin trabajo.

Voy a tratar de ilustrar brevemente el caso. El sacramento de la penitencia no es un sacramento de iniciación. Se trata más bien de un proceso sacramental al servicio de una crisis de iniciación que se presupone, y por esa razón puede y debe ser llamado el “cuarto sacramento”. Se trata, de hecho, del restablecimiento de la comunión para los bautizados que han perdido la comunión eclesial a causa de su pecado. La doctrina de la Iglesia afirma claramente que los “actos del penitente” son la “materia” del sacramento: forman parte de él con el fin de que exista la remisión de los pecados. ¿Qué significa eso? La “virtud de penitencia” – es decir la capacidad del corazón, de la boca y del cuerpo del penitente para responder al don del perdón – se sitúa ante la “palabra del perdón” como una dimensión no pasiva, sino activa de la persona.

¿Qué ha pasado a lo largo de los dos últimos siglos? Si bien la doctrina no puede nunca negar completamente este “trabajo”, sin perder la justificación teológica del sacramento, la disciplina ha elaborado también en este caso una “burocratización” de todos los actos implicados: tanto el anuncio del perdón como los tres actos del penitente. De modo que la contrición se convierte en un “acto de tristeza”, la confesión una repetición estandarizada de los pecados, y la satisfacción en “*10 Ave Marías*”. Este fenómeno “burocratiza” la ausencia de iniciación, vaciando el sacramento de su sentido. Porque el sacramento, si no quiere convertirse en una duplicación del bautismo, debe concentrarse precisamente sobre la renovación de la virtud del pecador. Para eso, es necesario disponer de tiempo y de espacios *ad hoc*. Dado que ya no existe “pena temporal” (es decir “tiempo para la penitencia”), el sacramento de penitencia, privado de penitencia, se transforma en “bautismo repetido hasta el infinito”. Pero un bautismo que se pretende poder repetir *ad libitum* es un signo inequívoco de “falta de iniciación”. En cierto modo, el “bautismo repetido *ad libitum*” es mucho peor que el *yo bautizo*: porque suprime la cuestión en vez de abordarla. Y para darle respuesta, no basta con un simple ajuste de naturaleza

pastoral, sino una reflexión sistemática más fiel a la tradición, y por tanto nueva en la práctica y fresca en las ideas.

La conclusión final de esta breve intervención abre una perspectiva poco habitual: en el reciente debate, a nivel eclesial, no se ha reflexionado mucho sobre la utilización de determinados argumentos clásicos, desarrollados de manera diferenciada y hasta antitética. Si la doctrina moral oficial ha utilizado ampliamente la distinción entre “según la naturaleza” y “contra la naturaleza”, no debemos nunca olvidar que al principio de todo de la reflexión sobre “la iniciación cristiana”, en dos textos decisivos como el *De mysteriis* de Ambrosio y *De corpore et sanguine Domine* de Pascasio Radberto, nos encontramos con un argumento sorprendente, justificando la experiencia sacramental dentro de la lógica de la “omnipotencia”, de la “consagración” y de la “bendición” y no la de la “naturaleza”. En Ambrosio, tenemos el contraste entre “naturaleza” y *consecratio*:

*“Probemus non hoc esse quod natura formavit, sed quod benediction consecra-
vit; maioremque vim esse benedictionis quam naturae; quia benedictione etiam
natura ipsa mutatur”* Ambrosio, *De mysteriis*, IX, 50.

“Probamos que no es lo que la naturaleza ha formado, sino lo que la bendición ha consagrado; mayor es la fuerza de la bendición que la de la naturaleza, puesto que con la bendición hasta la misma naturaleza es cambiada”.

El mismo énfasis, formulado por argumentos más fuertes, los encontramos en Pascasio Radberto, al principio del todo de su tratado inaugural de una larga serie de discursos sobre la “presencia eucarística”, sostiene que todo católico, que cree de corazón y confiesa con sus labios la fe,

*“numquam dubitare poterit ex aliquoid rursus fieri posse, quasi contra natu-
ram aliud, imo jure naturae, quod necdum erat. Nam natura omnium creatu-
rarum non ex se est, neque ex sese creat rursus omnia, quae vel sunt naturalis
rerum nascentia, sed voluntate Dei omnium rerum natura condita est”*. Pas-
casio Radberto, *De corpore et sanguine Domini*, I, 1.

“En efecto, la naturaleza de todas las criaturas no existe en sí misma, ni por sí misma, ni crea de nuevo cada cosa que nace, sino en la voluntad de Dios se funda la naturaleza de todas las cosas”.

Se trata claramente de dos textos “matriciales” que han influenciado profundamente no solamente la tradición eucarística, sino también la tradición iniciática. Una tradición de “la sola voluntad de Dios”, que no tiene en cuenta la correlación con la naturaleza, impone una lectura de la Eucaristía, y a fortiori de todos los sacramentos de la iniciación cristiana, que nos parece sana, pero también completamente unilateral. Una raíz escondida de nuestra dificultad para asumir la “mediación cultural” reside, precisamente, en este malentendido, es decir en una lectura de los textos pre escolásticos que bizquea. Los padres de la Antigüedad y de la Alta Edad Media, con el fin de hacer valer su razonamiento, también en correlación con el conocimiento *de rerum natura* (“de la naturaleza del mundo”), hicieron frente a su época en profundidad. Sus palabras permanecen fructíferas también para nosotros. Pero las mismas no deben ser recibidas de manera unilateral. Sobre todo, para la iniciación cristiana, una correlación entre “gracia” y “naturaleza”, entre “gracia” y “libertad”, es la única manera de poder recuperar un auténtico espacio de mediación. Las reinterpretaciones anti modernistas de los Padres (y de los escolásticos) no nos ayudan a comprender ni los textos antiguos ni nuestros problemas actuales. Son estructuralmente modos de “exculturación”. El catolicismo en su conjunto, en algunas de sus formas, no es más que una tentativa continua de exculturación total: no nos salva más que distinguiéndose de la cultura. Pero no es culpa ni de los Padres ni de los Escolásticos: es una historia mucho más reciente la que da origen a estas opciones radicales e ineficaces.

A una somera iniciación, a la “administración de un acto de la voluntad divina” corresponde, con toda razón, en ausencia de iniciación, un “acto humano de retractación y de invalidación”. Cuando el símbolo ritual no es asumido en toda su fuerza transgresora y elemental, el resultado es siempre intelectualista. Así, un actualismo divino demasiado simple se transforma fácilmente en un actualismo humano demasiado inmediato. He ahí por qué la recuperación de “formas de vida” capaces de iniciar a cada hombre y cada mujer en el encuentro decisivo y sorprendente con Cristo, a lo largo de los tiempos y espacios adecuados es la única manera de evitar esas “exculturaciones” que son, de hecho, formas inadecuadas de “tra-

ducción y tradición” litúrgica y creyente. El camino para salir de una pretendida “inmediatez doctrinal y disciplinaria” parece ser el camino obligatorio para todos: al conocimiento práctico y al conocimiento sistemático le cuesta más de una noche de estudio, porque es necesario liberar el pasado de prejuicios con los cuales lo cuestionamos y, es necesario abrirse a un futuro que vive de la sabiduría con la cual la experiencia del pasado puede ayudarnos a imaginar el advenimiento del Señor, en cada vida futura, como un acontecimiento dado y recepción de un don, como acto de gracia operante y de gracia cooperante, como acción de Dios y acción del hombre. Es en este espacio de reinterpretación compleja y profundamente recíproca donde resiste o cae toda la verdadera penitencia de la categoría teológica de la “iniciación cristiana”.

Por una parte, los actos son inmediatos y los cuerpos son lentos, pero por otra, los espíritus son inmediatos y las acciones son procedimientos graduales, lentos y opacos. La recuperación del conocimiento abstracto *de sacramentis* [de los sacramentos] en una nueva correlación con el conocimiento concreto *de officiis* [de su aplicación ritual] puede ser el medio más eficaz de hacer de nuevo coherentes la inmediatez y la mediación, el concepto y la sensibilidad, la abstracción y el arraigo espacio-temporal. El concepto de “iniciación” me parece contener precisamente este programa de “aggiornamento” inspirado.