



UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
FACULTAD DE TEOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y FUNDAMENTAL

Tesina de la Licenciatura

**LA INICIACIÓN CRISTIANA,
UNA INVITACIÓN A LA PERFECCIÓN O “KANSEI”**

**UN ESTUDIO TEOLÓGICO DE LA INICIACIÓN CRISTIANA
EN EL AMBIENTE INTERRELIGIOSO EN JAPÓN**

Por

Shintaro Taniwaki

Director

Prof. Dr. P. Bert Daelemans, SJ

Madrid, Diciembre 2015



UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

FACULTAD DE TEOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y FUNDAMENTAL

Tesina de la Licenciatura

**LA INICIACIÓN CRISTIANA,
UNA INVITACIÓN A LA PERFECCIÓN O “KANSEI”**

**UN ESTUDIO TEOLÓGICO DE LA INICIACIÓN CRISTIANA
EN EL AMBIENTE INTERRELIGIOSO EN JAPÓN**

Por

Shintaro Taniwaki

Visto Bueno del Director
Prof. Dr. P. Bert Daelemans, SJ
Firmado

Madrid, Diciembre 2015

ÍNDICE

ÍNDICE.....	iii
SIGLAS Y ABREVIATURAS	v
INTRODUCCIÓN	1

Capítulo 1

LA PERFECCIÓN DEL HOMBRE PARA LOS JAPONESES

1	La mentalidad religiosa de los japoneses	5
1.1	Las religiones mayoritarias.....	6
a)	Sintoísmo	6
b)	Budismo	10
c)	Confucianismo.....	14
d)	<i>Shinshūkyō</i> , nuevas religiones japonesas	16
1.2	Los espíritus de <i>michi</i> , <i>satori</i> y <i>wa</i> para llegar a “ <i>kansei</i> ”	18
2	El cristianismo y los japoneses	22
2.1	La Iglesia católica en Japón	23
a)	Breve historia	23
b)	Situación actual	30
2.2	Unos desacuerdos entre el cristianismo y otras religiones	32
3	Las posibilidades de la Iglesia para mostrar un camino hacia “ <i>kansei</i> ”	34
3.1	La crisis espiritual en Japón	35
3.2	¿Qué puede ofrecer la Iglesia a las gentes niponas?	36
	Conclusión	38

Capítulo 2

LA INICIACIÓN CRISTIANA EN LOS PADRES ORIENTALES

1	La idea griega de <i>paideia</i> y su objeto “divinización”	40
1.1	<i>Paideia</i>	41
a)	El sentido original	41
b)	<i>Paideia</i> en el cristianismo; <i>paideia Christi</i>	42
c)	Algunos autores.....	45

1.2	Divinización	51
a)	El testimonio de la Sagrada Escritura	51
b)	Un tema fundamental de los Padres griegos	53
c)	Algunos autores.....	57
2	Las prácticas y doctrinas de los sacramentos de iniciación en relación a las ideas <i>paideia</i> y divinización	59
2.1	Los ritos y su significación en el proceso de la iniciación	60
a)	Tiempo preparatorio.....	60
b)	Celebración de los sacramentos	65
c)	Catequesis mistagógicas	80
2.2	Doctrinas teológicas de los sacramentos	81
a)	El proceso de la imagen a la semejanza de Dios.....	82
b)	Imitar a Cristo.....	85
c)	Una participación en el misterio pascual	89
	Conclusión.....	91

Capítulo 3

LA INICIACIÓN CRISTIANA, UN PROCESO DE LA PERFECCIÓN O “KANSEI”

1	La iniciación cristiana, una formación para vivir en la realidad.....	94
1.1	Abandonar la vida antigua.....	94
1.2	Liberación de sí mismo.....	99
1.3	Superación de las dificultades por la fe y la gracia de los sacramentos	103
2	La iniciación cristiana, un camino hacia lo perfecto	107
2.1	Entregar la vida, signo del amor	108
2.2	Vivir la Pascua, caminar con Cristo vivo	113
2.3	Somos invitados a ser perfectos como Dios.....	116
	CONCLUSIÓN	121
	BIBLIOGRAFÍA.....	123

SIGLAS Y ABREVIATURAS

- AG Concilio Vaticano II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad Gentes* (07. 12. 1965)
- AH Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.
- BAC Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.
- BPa Biblioteca de Patrística. Editorial Ciudad Nueva. Madrid.
- CEC *Catequismo de la Iglesia Católica* (11. 10. 1992).
- DPAC *Diccionario Patrístico y de la antigüedad cristiana*, I-II, Edición Sígueme, Salamanca, 1991-1992.
- DV Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Divina Revelación, *Dei Verbum* (18. 11. 1965)
- EG Papa Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (24. 11. 2013).
- FuP Fuentes Patrísticas. Editorial Ciudad Nueva. Madrid.
- GS Concilio Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes* (07. 12. 1965).
- LG Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* (21. 11. 1964).
- NA Concilio Vaticano II, Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas *Nostra Aetate* (28. 10. 1965).
- PG MIGNE, Jacques Paul, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*.
- PO Concilio Vaticano II, Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis* (07. 12. 1965)
- RICA *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos* (6. 1. 1972).
- Solano SOLANO, J., *Textos eucarísticos primitivos*, I y II, BAC, Madrid.
- UR Concilio Vaticano II, Decreto sobre el ecumenismo *Unitatis Redintegratio* (21.11.1964).

La Sagrada Escritura se cita según las abreviaturas de la *Biblia de Jerusalén*.

INTRODUCCIÓN

El mayor motivo de haber elegido el tema del presente escrito es porque nació en Japón, un país de Asia. Este país, por una parte, posee las culturas muy asiáticas, influidas de los países del continente, China, India, península de Corea, etc. Así los japoneses tienen una mentalidad común a la de los asiáticos en la dimensión religiosa. Pero, por otra parte, se ha desarrollado con las propias tradiciones y culturas, incluso con las religiones originales, en cuanto país de isla, manteniendo su independencia y originalidad. Recientemente, tras la Restauración Meiji entre 1866 y 1869¹, ha ido recibiendo de modo activo las realidades de Occidente, las cuales han tenido gran influencia tanto en el estilo de la vida como en la mentalidad japonesa. Especialmente después de ser vencido en la Segunda Guerra Mundial, ha realizado un gran crecimiento económico, y, en consecuencia, ha sido uno de los países que tienen el poder económico y la tecnología avanzada en el mundo, o sea un país “rico”. El cristianismo, en cambio, no ha sido acogido por los japoneses como otras cosas occidentales hasta ahora. En realidad, aunque para ellos no es tan difícil recibir sus valores morales y filosofía, o los elementos externos, pero la parte interna, a saber, la médula de la fe ha sido rechazada por los muchos; así la situación de la Iglesia, en tal sentido, es muy “pobre”. De hecho, los cristianos japoneses, incluidos los protestantes, son menos de uno por ciento.

Al considerar cómo debe ser el cristianismo en tal situación, no podemos explicar sólo con una palabra simple sobre la evangelización a los nipones, cuya mentalidad religiosa está formada por un sincretismo, concretamente la mezcla entre el sintoísmo y el budismo, incluso con el pensamiento enraizado en el confucianismo, en la cual se coexisten mutuamente el panteísmo, el animismo, el culto a los antepasados, el culto a la naturaleza, el politeísmo, el pluralismo religioso, etc. Aunque en algún sentido parece que tienen capacidad de acoger la enseñanza de Jesús también, no es tan fácil inculcar en este

¹ La Restauración Meiji (明治維新 *Meiji ishin*) describe una cadena de eventos que condujeron a un cambio en la estructura política y social de Japón en el período comprendido de 1866 a 1869, un período de cuatro años que abarca parte del período Edo y el comienzo de la Era Meiji. Ella provocó a abolir la política de aislamiento nacional, y por ella Japón empezó a tener las relaciones diplomáticas con los países occidentales. Por parte de los cristianos, fue la ocasión de conseguir su libertad religiosa por la ayuda de los países cristianos, tras casi los 250 años de persecución.

país el cristianismo que declara las doctrinas del monoteísmo, incluso el concepto de la Trinidad, del único Mediador, y de la escatología mesiánica, etc. Además hay cierta diferencia de supuesto para comprender sobre el Dios, incluso sobre la religión misma.

Sin embargo, nosotros los cristianos, que dedicamos a la misión de Jesús en Japón, nos sentimos que los japoneses buscan en el fondo de su corazón una riqueza espiritual, verdad y salvación, y que podemos ofrecer algo capaz de satisfacer sus sequedades. En efecto, no hay pocos que las desean en Cristo y se convierten al cristianismo mediante el proceso de la iniciación que ofrece la Iglesia. Así la iniciación cristiana, sin duda, es un lugar de mayor importancia donde se realiza la actividad misionera, y donde se celebra el misterio de la fe. En este sentido, es una invitación de Dios para que los candidatos participen en su gracia concreta. Además la importancia de la iniciación cristiana en Japón, sobre todo del sacramento del bautismo, se puede encontrar en la historia de la Iglesia japonesa misma. Es una historia de la persecución, y durante unos 250 años no había ningún sacerdote. En virtud del bautismo, sin embargo, los cristianos conservaron la fe y la comunidad cristiana. Recientemente el Papa Francisco mencionó esta historia en el ciclo de catequesis sobre los sacramentos. Estas palabras nos animaron, y, al mismo tiempo, nos provocaron a saber de nuevo la importancia del bautismo:

“A propósito de la importancia del Bautismo para el Pueblo de Dios, es ejemplar la historia de la comunidad cristiana en Japón. Ésta sufrió una dura persecución a inicios del siglo XVII. Hubo numerosos mártires, los miembros del clero fueron expulsados y miles de fieles fueron asesinados. No quedó ningún sacerdote en Japón, todos fueron expulsados. Entonces la comunidad se retiró a la clandestinidad, conservando la fe y la oración en el ocultamiento. Y cuando nacía un niño, el papá o la mamá, lo bautizaban, porque todos los fieles pueden bautizar en circunstancias especiales. Cuando, después de casi dos siglos y medio, 250 años más tarde, los misioneros regresaron a Japón, miles de cristianos salieron a la luz y la Iglesia pudo reflorar. Habían sobrevivido con la gracia de su Bautismo. Esto es grande: el Pueblo de Dios transmite la fe, bautiza a sus hijos y sigue adelante. Y conservaron, incluso en lo secreto, un fuerte espíritu comunitario, porque el Bautismo los había convertido en un solo cuerpo en Cristo: estaban aislados y ocultos, pero eran siempre miembros del Pueblo de Dios, miembros de la Iglesia. Mucho podemos aprender de esta historia”²

² PAPA FRANCISCO, *Audiencia general*, 15 de enero 2014.

En el presente escrito se intenta plantear qué importancia tiene la iniciación cristiana desde el punto de vista del diálogo interreligioso, dialogo con los japoneses cuya mayoría pertenece a otras religiones, y cómo podemos mostrar mejor ante la gente nipona los misterios que se realizan en estos tres sacramentos; bautismo, confirmación y eucaristía. Aquí, no obstante, el diálogo interreligioso no significa que se reúnen en una mesa los representantes de todas las religiones para discutir sobre unos problemas que existen entre sí, sino más bien una ‘convivencia’ donde cada religión, manteniendo su propiedad y respetando a otras, vive y comunica con otras en su vida diaria, y en la cual, por parte del cristianismo, tenemos que hacer, añadiendo a eso, el anuncio universal del Buena Noticia, la llegada del Reino que se ha anunciado y realizado en el único mediador Jesucristo, y celebrar los sacramentos, particularmente la iniciación cristiana, ya que, para todos los miembros de la Iglesia, esto es un mandato fundamental del Señor, que dice: *“Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo”* (Mt 28, 19-20). Pues, nuestra tarea más importante es hacer de una persona un “cristiano” a través de la iniciación cristiana, y de la instrucción del contenido de la fe. Así, por fin, este escrito llegará a mostrar una cierta respuesta a una pregunta básica; ¿Cómo es ser cristiano?

En el título se ha puesto un término japonés “*kansei* (完成)”, que significa perfeccionamiento o cumplimiento, el cual quiere decir un estado o una condición perfecta a los que llegamos a través de un proceso (crecimiento, educación, formación, meditaciones, oraciones, esfuerzos, trabajos...), como gracia, eficacia o finalidad de los sacramentos de la iniciación cristiana que tienen también un proceso, por el cual “(los hombres) reciben cada vez con más abundancia los tesoros de la vida divina y avanzan hacia la perfección de la caridad” (CEC 1212). Aunque hay otros diversos modelos de la gracia de estos sacramentos; “el perdón de los pecados”, “nuevo nacimiento”, “iluminación”, “participación en la vida eterna”, etc., el término “*kansei*” puede ser una palabra adecuada a contar un modelo de la gracia de la iniciación cristiana a los japoneses que tienen tendencia a dirigirse a ser perfectos tanto en su actividad religiosa como en la

vida diaria. Éste, por supuesto, no es simplemente idéntico a la perfección cristiana³, pero en él se pueden encontrar unos elementos comunes en el sentido en que la naturaleza humana que tiene debilidad suspira por lo perfecto.

Para alcanzar el objeto de esta tesina, en primer lugar, se dedica a buscar unas posibilidades de la Iglesia para mostrar un camino hacia “*kansei*” en el ambiente interreligioso, investigando la mentalidad religiosa de los japoneses y la relación con otras religiones (cap. 1); en segundo lugar, para profundizarse la naturaleza de los sacramentos de la iniciación cristiana en el modelo de *kansei*, se tratan su práctica y doctrina de los Padres griegos en los primeros siglos, con las ideas “*paideia*” y su objeto “divinización”, que son muy patristicos y orientales, en las cuales se ve un gran proceso pedagógico en crecimiento, en dimensión soteriológica, moral, escatológica, el camino del hombre hacia transformación en su verdadero ser (imagen) y participación en la vida interna de Dios (semejanza)⁴ (cap. 2); finalmente, más concretamente se muestra la iniciación cristiana como un proceso o camino, dividiéndose dos partes; en la primera se trata cómo podemos o debemos vivir, recibiendo la gracia de los sacramentos, en la realidad humana desde punto de vista de *paideia*; en la segunda a qué somos llamados finalmente en el sentido de la divinización (cap. 3).

³ Pues, nosotros bautizados somos llamados ser perfectos, como el Señor nos dice: “*Por lo tanto, sed perfectos como es perfecto el Padre que está en el cielo*” (Mt 5, 48). Es una invitación de Dios, que es la perfección infinita, a nosotros para que participemos en su naturaleza divina. Pero la perfección cristiana, en el sentido original, no es una gracia inmediata, sino siempre está basada en el amor de Dios que se revela y se realiza en Cristo, único Maestro que nos enseña y nos forma, entregándose a sí mismo hasta la muerte, para que lleguemos a la perfección de la caridad. Esto, sin duda, se puede decir en el marco de los sacramentos de la iniciación cristiana porque tienen un carácter itinerario, por el cual dirigen poco a poco a los candidatos a ser cristianos.

⁴ Cf. Los apuntes de la asignatura de “soteriología” por Ángel Cordovilla en el curso 2014-2015, tema 4, p. 9-10.

Capítulo 1

LA PERFECCIÓN DEL HOMBRE PARA LOS JAPONESES

Todos los hombres comúnmente poseen la religiosidad tanto en Oriente como en Occidente. Es una tendencia natural de superar la realidad humana; la debilidad y la muerte, de buscar el sentido de la vida, y de anhelar un ser trascendente. Al ver la historia de la humanidad, sabemos que ella ha aparecido claramente en las religiones determinadas, que ofrecen las prácticas diarias, las oraciones, los cultos, las actividades intelectuales, los valores morales, etc. Todos estos se han desarrollado en cada lugar, formando parte de su cultura y su identidad, e influyendo en la mentalidad de la gente. Por eso cada cultura tiene su propia mentalidad religiosa, o sea, hay comprensión diferente sobre la religión, sobre Dios o sobre el mundo entre diversas culturales.

Desgraciadamente el cristianismo todavía no ha formado suficientemente una parte de la cultura japonesa en la situación que ya se ha dicho. Aquí existe una gran diferencia que es difícil de superar para los cristianos. Por eso, empezaré el presente escrito con la pequeña investigación de tal diferencia entre el cristianismo y las religiones que han compuesto la mentalidad y la cultura de los japoneses, especialmente desde punto de vista del *kansei* del hombre, y, al fin, presentaré algunos elementos positivos para desarrollar el tema del presente escrito.

1 La mentalidad religiosa de los japoneses

En Japón, se garantiza la libertad religiosa bajo la Constitución que se puso en vigor en 1946, tras su derrota militar en la Segunda Guerra Mundial en 1945. Según datos oficiales de 2015⁵, el sintoísmo es la religión que tiene mayor número de partidarios con alrededor de 91 millones de personas, después el budismo con alrededor de 87 millones

⁵ Cf. Departamento de Estadística en el Ministerio de Asuntos Internos y Comunicaciones de Japón, *Tabla estadística de las religiones en Japón, 2015*; Se encuentra en la página web: <http://www.e-stat.go.jp/SG1/estat/NewList.do?tid=000001018471> (último acceso: 20 de octubre de 2015).

y en tercer lugar se encuentra el cristianismo con 1 millón de creyentes. Sin embargo, como la población de este país es más o menos 130 millones, esto significa que muchas personas se declaran budistas y sintoístas al mismo tiempo, por lo cual los números son difíciles de separar entre estas dos religiones. Además ellas no tienen una institución de iniciación establecida y hay casos en que consideran, sobre todo el sintoísmo, a todos los miembros de la sociedad local como sus creyentes, es decir en ellas no hay listas formales como los libros del bautismo del cristianismo. Muchas personas sienten que las religiones en Japón son la parte de la cultura tradicional, y, siguiendo esta “tradicción”, participan en las fiestas y eventos religiosos que celebran las dos religiones, como pueblos civiles.

No se puede negar que la mentalidad religiosa de los nipones, incluso los cristianos, está influida por las dos religiones principales; el sintoísmo y el budismo. En este apartado, ofrezco una breve síntesis de las dos religiones mayoritarias en Japón; luego presentaré también el confucianismo que, aunque no se considera como una religión, ha tenido gran influencia en el pensamiento japonés, y los *Shinshūkyō* (nuevas sectas religiosas que tienen origen en el sintoísmo, el budismo, tradiciones folclóricas y algunos elementos sociales) que se han desarrollado en los últimos años, por los cuales no podemos desatender al pensar la situación de religión en Japón. Sin entrar en detalles, este breve recorrido nos ofrecerá una base suficiente para entender el contexto.

1.1 Las religiones mayoritarias

a) Sintoísmo

El Sintoísmo (en japonés *shintō* 神道), cuyo nombre significa “el camino (道) hacia dioses (神)”, es procedente de tiempos prehistóricos, como una religión nativa de Japón. Generalmente dicen que incluye la adoración de las cosas materiales y los fenómenos de la naturaleza, los dioses que aparecen en la mitología o los antepasados, en todos los cuales descubre los *Yaoyorozuno-kami* (八百万の神), que significan literalmente “ocho millones de dioses”, o sea gran número de dioses. Pues, muchas personas los llaman meramente *kami* (神). En su creencia se consideran la naturaleza y los dioses como uno, y para vincular los hombres con los dioses hay unas ceremonias que se celebran en los

jinja (神社), templos o sitios consagrados. Es un culto popular que puede describirse como una forma sofisticada de animismo naturalista, profundamente identificada con la cultura japonesa.

No es fácil definir sus doctrinas sobre comprensiones de los dioses, del hombre, del mundo, y de la escatología, porque se llama a sí mismo una religión que “no tiene un fundador, ni dogma, ni mandamiento, ni idolatría”⁶, y porque hay opiniones diferentes entre los investigadores del sintoísmo. Pero, en realidad, existen algunas “enseñanzas” en las ramas separadas en su historia⁷, y podemos encontrarlas por unos textos de la mitología, que explican el origen del mundo y de la humanidad, templos y festivales religiosos. Siguiendo estos textos mitológicos, Asoya Masahiko, ex rector de la Universidad de Kokugakuin de Tokio, especialista del sintoísmo, resume, en su obra, los resultados de la investigación sobre la antropología sintoísta, especialmente su comprensión de la muerte, dividiéndola en tres temas; 1) sobre el hombre y su muerte; 2) sobre el mundo de ultratumba; 3) sobre la superación de la muerte⁸.

Acerca del hombre y su muerte, en primer lugar, dice que el *kami* otorga la vida a los hombres en el momento de nacimiento, y, aunque la naturaleza humana es igual a la naturaleza de otras criaturas, el hombre tiene una vida diferente otorgada por el *kami*. Pues, según Asoya, los hombres ya saben por naturaleza qué tienen que hacer en la vida porque nacen del seno del *kami*, por tanto, el sentido de la vida se encuentra en vivir de ello. La muerte también se considera como obra del *kami*, así como el destino que debemos aceptar.

En segundo lugar, después de la muerte el “alma” de hombre, apartándose de su cuerpo, desde el mundo de ultratumba sigue comunicándose con los restos que viven todavía en esta tierra, a través de los *matsuri* (祭り), que son unos festivales religiosos que se celebran en los sitios sagrados. Aquí hay una comprensión antropológica muy

⁶ 塹江清志『「天照大神」の正体』 仁愛大学研究紀要 第6号, 2007年, 13頁 (HORIE KIYOSHI, “La figura del *Amaterasu*”, en *Boletín de la investigación de la Universidad de Jin-ai*, vol. 6, Fukui, 2007, p. 13).

⁷ Los principales tipos del sintoísmo guardan cierta relación entre sí: 1) *Koshitsu Shinto* (皇室神道 Sintoísmo de la Casa Imperial); 2) *Jinja Shinto* (神社神道 Sintoísmo del Templo); 3) *Shuha Shinto* (教派神道 Sintoísmo de las Sectas); 4) *Minzoku Shinto* (民族神道 Sintoísmo Folclórico).

⁸ Cf. 安蘇谷正彦『神道の生死観と神道古典』 明治聖徳記念学会紀要 第44号, 2007年, 10-24頁 (ASOYA MASAHIKO, “La vida y muerte en la mitología sintonista”, en *Actos académicos de la Asociación de Meiji-Seitoku*, vol. 44, Tokio, 2007, p. 10-26).

peculiar del sintoísmo; en el caso de los vivos, el alma posee el “corazón divino del *kami*”, mientras en el cuerpo se sitúa el “corazón de hombre” que tiene el deseo carnal, por el cual el hombre no puede portarse como un dios; pero después de morir con la ruina del cuerpo, el alma mantiene su naturaleza divina, y así se considera como un dios que hace buenas obras o derrama dones sobre sus descendientes. Y los descendientes, a su vez, ofrecen las ofrendas y oraciones en los *matsuri* para pedir a sus antepasados una abundancia de frutos, sobre todo hijos y protección de la familia. Desde punto de vista occidental, su antropología puede parecer un tanto platónico.

En breve, parece que la muerte es una situación buena para el *kansei* del hombre porque el hombre se hace un dios a través de la muerte, pero, por otra parte, no se puede negar que es un dolor o sufrimiento inevitable. Muchos pensadores sintoístas, en realidad, entienden la muerte como una realidad “triste”⁹, que tenemos que superar para mantener alegría durante la vida terrestre. Según ellos, el hombre nacido con el “corazón divino del *kami*” puede obtener la tranquilidad por los esfuerzos diarios para cumplir los mandatos de los dioses inmanentes al hombre mismo¹⁰.

Sin embargo, hay otra razón de que la muerte es “triste” para los sintoístas. Existe otra comprensión distinta sobre la muerte; todos los seres, incluso los hombres, están destinados a la desaparición completa. En tal pensamiento, el “corazón divino del *kami*” no se considera como propiedad permanente de los hombres sino como cosa prestada temporal. Por eso, se puede decir que un hombre está vivo mientras posee su alma en la que habita el “corazón divino del *kami*”, pero cuando éste sale del alma, su vida definitivamente termina¹¹. Esta postura radicalmente insiste en una verdad de que “todas las cosas que han comenzado tienen el fin”, surgida de la convivencia con la naturaleza. Aquí podemos entrever una mentalidad japonesa que ve una cierta belleza en la vida efímera. Por todos estos, esta postura puede llegar a una posición extrema que no reconoce la eternidad en ninguna cosa. Y dicen que ésta ha tenido gran influencia en la mentalidad japonesa, y con ella los nipones tienen tendencia a perseguir las ganancias terrenales. En sus “enseñanzas”, de hecho, se subrayan cinco elementos que los hombres

⁹ *Ibíd.* p. 24.

¹⁰ *Cf. Ibíd.* p. 25.

¹¹ *Cf. Ibíd.* p. 18-19.

deben buscar en su vida; fama, riqueza, beneficencia, poder y progreso¹², es decir, cuanto más los realizan, tanto más cercanos al *kansei* del hombre. Tal mentalidad es una postura muy extrema, pero es verdad que no pocas personas están enraizadas en ella, y ésta contribuye al desarrollo de este país “rico” en cualquier lugar; economía, política, tecnología avanzada, ciencia, cooperación internacional, etc.

Añadiendo a esto, se debe hablar del *kokka shinto* (国家神道 sintoísmo estatal), que tiene ahora otro nombre *Jinja Shinto* (神社神道 Sintoísmo del Templo). Es la rama más extendida y de mayor importancia no sólo en el sintoísmo sino también en todo el país, desde comienzos de la era Meiji hasta su derrota en la Segunda Guerra Mundial, y ahora sigue teniendo gran posición en muchos japoneses, sobre todo los nacionalistas. Inicialmente se basaba en la práctica sostenida del sintoísmo, con la fusión de los ritos realizados en la Corte Imperial y los ritos realizados en los santuarios, y se transformó en la religión de Estado del Imperio de Japón, por la cual no existía, de hecho, la libertad religiosa. Durante la Guerra esta rama, que estaba bajo el control del Estado, tuvo un ideal de que todos los pueblos nipones vivieran en seguir las enseñanzas del sintoísmo, adorando al emperador como dios supremo y protector del país¹³. Y, según él, otras naciones pertenecen a clase baja y deben servir al emperador y a los japoneses que realizan la “paz” en todo el mundo. Esto convirtió a Japón en país hegemónico, y le dio una justificación para la guerra de liberación de los asiáticos por el dominio de los países occidentales. Aquí se encuentra un pensamiento de pueblo elegido o conciencia de clase, pero estos no tienen su origen en el sintoísmo antiguo, más bien se aparecieron en la política nacional.

Originalmente el sintoísmo ha tenido una gran importancia en el espíritu de *wa* (和 significa armonía o unión), el cual consiste en armonía, paz, igualdad y no luchar, y es muy significativo para entender la cultura japonesa; la esencia de la cultura del Pueblo nipón no es una cultura que atribuye gran valor a la individualidad, sino orden o estabilidad del grupo, respetando la cortesía y los modales. Acerca del *wa*, sin embargo,

¹² Cf. HORIE KIYOSHI, p. 17.

¹³ Durante la Guerra, el emperador se consideraba como un “dios que es ser humano” en la tierra. Luego, en 1946 el mismo hizo la “Declaración del hombre”, una proclamación que reconoció que el emperador es un hombre. Pero todavía en la Constitución actual se firma que el emperador es el símbolo de Japón y el jefe de Estado, a pesar de que no tiene poder político.

hay una interpretación negativa de la historia; el espíritu de *wa* provocó a los japoneses a inclinarse al colectivismo y al totalitarismo, y les hizo participar en las guerras¹⁴. Por todos estos, aquí hay una tendencia a ver el *kansei* del hombre en la aportación de cada individuo a su familia, comunidades, sociedad local y el Estado.

b) Budismo

El budismo (仏教 en japonés se pronuncia *Bukkyō*) es muy importante en el sentido de que la cultura japonesa ha progresado aceptando las culturas del continente asiático.

En el siglo VI a. C. el budismo fue fundado en la India por Buda Gautama (釈迦 *shaka*), y, pasando por los países de Asia Occidental, fue introducido a China en la segunda mitad del siglo I. Allí, traduciéndose los Cánones del budismo (仏典 *butten*) al idioma chino, fue “chinalizado”¹⁵. Así se propagó hasta los países orientales, y llegó a Japón hacia el periodo medio del siglo VI, a través de la península coreana¹⁶. Por eso, en el transcurso de su llegada a Japón, la pureza de la enseñanza original se perdió, generándose unas escuelas. Es la escuela de *Daijō-bukkyō* (大乘仏教 en sánscrito *Mahāyāna*) la que se transmitió a Japón, la cual es una de tres escuelas principales e hizo del budismo una religión entre los pueblos, enseñando la posibilidad de la salvación universal. Y en Japón ésta se fue desarrollando de modo propio, fusionándose con el sintoísmo y el confucianismo. También el *Mikkyō* (密教 en sánscrito *Vajrayāna*) y *Zen* (禪 en sánscrito *dhiana*), dos ramas de la escuela de *Daijō-bukkyō*, han tenido gran influencia en Japón.

El Príncipe Shōtoku (聖徳太子 574 - 622), un regente y político de la Corte Imperial de Japón, fue el primero que comprendió profundamente el budismo y contribuyó a su popularización en Japón. En la *Constitución de 17 artículos* (十七条憲

¹⁴ Cf. 村上重良『国家神道』岩波新書, 1971, 25 頁 (MURAKAMI SHIGEYOSHI, *Sintoísmo estatal*, Editorial Iwanami-Shinsho, Tokio, 1971, p.25).

¹⁵ Los cánones tienen origen en los idiomas indios, por ejemplo el sánscrito. Pero, por la tradición a los caracteres chinos el budismo se transformó en la base de la cultura de Asia Oriental.

¹⁶ Cf. 方献洲「日本における仏教文化の展開と需要について」『中国文化研究』19, 天理大学国際文化学部中国学科研究室, 2003 年, 124 頁 (HOU KENSHU, “Del acogimiento y el desarrollo de la cultura budista en Japón”, en *Investigación de la cultura china* 19, Universidad de Tenri, Kioto, 2003, p. 124).

法), que estableció él en 604, se indicaban las reglas morales a los burócratas y los nobles, preconizándose una vida budista. Pero, de hecho, los fieles generales, que se convirtieron al budismo, no lo consideran como una religión que busca el nirvana (涅槃 o 解脱 en sánscrito *nirvāṇa*), es decir, el estado de liberación tanto del sufrimiento (苦 en sánscrito *dukkha*) como del ciclo de renacimientos (輪廻 en sánscrito *saṃsāra*), sino que simplemente añaden el Buda, como un “dios exótico”, a los dioses del sintoísmo que otorgan mucha fortuna terrenal. Pues ellos creen que el Buda es el que quita las dificultades y dolores humanos, y nos salva de la realidad humana, aunque originalmente la palabra “Buda” indica a Buda Gautama y a los que han llegado al nirvana¹⁷. En este sentido, el budismo era compatible con el politeísmo, y actualmente sigue siendo así entre los pueblos japoneses. A partir de Shōtoku, fue avanzando la “japonización” del budismo en la estrecha relación con la cultura japonesa¹⁸.

El budismo, en su origen, es como una filosofía que busca la verdad del mundo y del hombre, aclarando una relación causal (縁起 en sánscrito *pratītya-samutpāda*), según la cual, en este mundo todas las cosas mutuamente se unen y se causan. En esta línea, la causa del sufrimiento (苦 en sánscrito *duḥkha*) se encuentra en los deseos del hombre (煩惱 en sánscrito *klesa*)¹⁹, así para la liberación del sufrimiento (nirvana) es necesario un esfuerzo humano para comprender esta relación causal en la renuncia perfecta del apego a sí mismo, y en ascesis dura. De este modo, el budismo primitivo insiste en la meditación personal, y en su antropología se considera el hombre como un ser racional que es más digno de buscar el camino de la verdad entre las criaturas.

Sin embargo, el objeto de esta doctrina no es alcanzable para la gente ordinaria porque requiere muchos años de reflexión individual. Por este motivo, posteriormente la escuela de *Daijō-bukkyō* tuvo gran influencia en Asia Oriental, incluso Japón. En su

¹⁷ Cf. *Ibíd.*, p. 125-126.

¹⁸ En este progreso nacieron las trece ramas principales, las cuales se pueden agrupar en tres escuelas; *nanto-rokushū* (南都六宗), *heian-nishū* (平安二宗) y *zen-shū* (禪宗). Pues, la historia del budismo en Japón, se puede dividir en tres períodos: el período Nara (hasta 784), el período Heian (794-1185) y el período Kamakura tardío (desde 1185 en adelante). Cada período fue testigo de la introducción de nuevas doctrinas y cambios dramáticos en las escuelas existentes.

¹⁹ El *klesa* es un concepto que representa la causa del sufrimiento. En el budismo primitivo se requiere el camino al nirvana que entiende y supera la relación entre el sufrimiento y su causa *klesa*. Para la escuela de *Daijō-bukkyō* el *klesa* es estos tres; ignorancia, apego y deseo.

enseñanza se añadió al pensamiento antiguo algunos elementos de la salvación, subrayando un concepto *bosatsu* (菩薩), que indica el asceta que busca el camino hacia el nirvana, como un ser que ayuda y acompaña a los pueblos generales para su salvación, así posteriormente los *bosatsu* se convirtieron en objetos de la fe. Es decir, el hombre será salvado no sólo por su esfuerzo o meditación sino también por ayuda o misericordia de un ser superior. Aquí aparece un aspecto religioso, y además la escuela expone seis prácticas concretas que la gente debe realizar en la vida diaria. Estas prácticas se llaman en sánscrito *paramita* (波羅蜜 en japonés *haramistu*) que significa lo perfecto o lo supremo, por las cuales precisamente alcanza la perfección del hombre;

- 1) *Dāna* paramita (布施): ofrenda, generosidad
- 2) *Sīla* paramita (持戒): virtud, moralidad, honestidad
- 3) *Kshanti* paramita (忍辱): paciencia, tolerancia, receptividad
- 4) *Vīrya* paramita (精進): energía, esfuerzo
- 5) *Dhyāna* paramita (禪定): concentración, contemplación
- 6) *Prajñā* paramita (智慧): sabiduría²⁰

Pero, como el ser humano es débil, no puede cumplirlas. Por eso, si pide a los *bosatsu* su apoyo, alcanzará el nirvana. En la antropología de esta enseñanza, se destaca que el hombre es un ser altruista, es decir el hombre ideal tiene un corazón altruista que desea las felicidades de los demás, y es más digno de hacer práctica caritativa²¹. En esta línea las ramas que nacieron posteriormente en Japón iban manteniendo básicamente el mismo pensamiento.

El *Jōdo Shinshū* (浄土真宗), una rama que fue fundada por Shinran (親鸞 1173-1263) y tiene gran influencia en la mentalidad religiosa de los japoneses, desarrolló el concepto de la salvación por *bosatsu*. Según Shinran, el camino a la salvación del hombre consiste sólo en la veneración de *Amida* (阿弥陀如来) que es el único *bosatsu* supremo

²⁰ Cf. *Ibíd.*, p. 130.

²¹ Cf. 中村元「仏教における人間観の特徴」『仏教の人間観』平楽寺書店, 1968年, 23-24頁 (Gen Nakamura, *Las características de la visión del hombre en el budismo*, Heirakuji-shoten Editorial, Kioto, 1968, p. 23-24).

que dirige a los hombres a "*La Tierra Pura*" (極樂淨土) que se encuentra en otro espacio-tiempo y en la que es posible renacer; la entrega y confianza en *Amida* garantiza el inicio del sendero de la salvación y la reencarnación en *La Tierra Pura*. Para Shinran la salvación es ser iluminado por *Amida* en lo cual el hombre puede verse a sí mismo tal cual es. Tal autoconciencia está formada por tres conciencias sobre el hombre; 1) el hombre como *shujo* (衆生), 2) el hombre como *bompu* (凡夫), 3) el hombre como *nyorai* (如来)²².

En primer lugar, Shinran considera el ser humano como un miembro de todas las criaturas. La palabra *shujo* indica todos los seres que tienen la vida, y repiten la transmigración (samsara), no alcanzándose el nirvana. De ahí él ve que todas las cosas, incluso el ser humano, conviven en este mundo y se relacionan mutuamente. En este sentido el hombre compone una parte de todo el universo, así es un ser pequeño y no puede dirigirse a *La Tierra Pura* por su fuerza. Entonces es el objeto de la salvación por *Amida*.

Shinran, en segundo lugar, da importancia a la autoconciencia del hombre en la palabra *bompu*, que significa una persona estúpida, ignorante, pecadora y banal, o una persona que todavía no sabe la enseñanza budista. El *bompu* muestra una figura humana que sufre por sus deseos del hombre (klesa). Para Shinran no es importante quitar estos deseos sino darse cuenta de ellos y reconocerlos por la iluminación de *Amida*.

Finalmente, explica la posibilidad de ser Buda con la expresión *nyorai*, que es el título honorífico de Buda Gautama y de los que han llegado al nirvana. Esto es una conciencia de que el hombre es llamado a tener el título *nyorai* por *Amida* aunque se considera como *shujo* o *bompu*. Para Shinran la naturaleza humana de *shujo* o *bompu* permanece siempre, pero la conciencia de tal naturaleza no se humilla a sí mismo, sino una sensación de que el *nyorai* está lleno en sí el mismo que es *shujo* o *bompu*. Entonces cuando el hombre, como *shujo* o *bompu*, cree en la misericordia de *Amida*, puede mirar su estupidez como es.

De todos modos, se puede decir que en el budismo se ve la insuficiencia radical del hombre y del mundo mudable, y se enseña el camino por el que los hombres pueden alcanzar el estado de perfecta liberación o la suprema iluminación, por sus propios

²² Cf. *Ibíd.*, p. 45.

esfuerzos apoyados con el auxilio superior. En caso de Japón, aunque hay tendencia a perseguir la felicidad terrenal y hay mezcla con el sintoísmo, se ha enraizado con certeza este pensamiento fundamental del budismo en la mentalidad japonesa y en la cultura.

c) Confucianismo

El confucianismo (儒教 en japonés se pronuncia *Jukyō*) es un sistema de filosofía o doctrinas morales y religiosas que fueron predicadas por un pensador chino Confucio (孔子 *Kōshi*, tradicionalmente 551 a. C. - 479 a. C.), y por sus discípulos y seguidores. Prosperó mucho en China antigua, y ha seguido siendo base de la cultura china, llevando a cabo un papel importante para dar a los chinos los valores morales durante más de dos mil años. Ha ido teniendo, a la vez, una gran influencia en Asia Oriental durante más de dos mil años. En Japón se introdujo en la primera mitad del siglo V, poco antes de la llegada del budismo²³.

En doctrinas principales de Confucio se sitúan el *gojō* (五常 cinco virtudes fundamentales) y el *gorin* (五倫 cinco reglas morales). El *gojō* enseña las cinco virtudes que el hombre posee naturalmente;

- 1) *Jin* (仁): tener consideración con los demás y amar a otros
- 2) *Gui* (義): no estar preso de su propia ganancia y deseo, y cumplir su deber
- 3) *Rei* (礼): acción concreta del *Jin*; en particular respetar las normas de cortesía en las relaciones con otros
- 4) *Chi* (智): aplicarse en los estudios
- 5) *Shin* (信): ser sincero; no decir mentiras y cumplir su promesa (palabra)²⁴

Insistiendo en estas virtudes, el confucianismo enseña, como el centro de sus enseñanzas, el *gorin*; lo que debemos practicar en la relación humana que tiene cinco

²³ Cf. 高島元洋『近代日本の日本儒教』御茶ノ水女子大学, 2012年, 34頁 (TAKAHASHI MOTOHIRO, *Pensamiento confuciano en la historia moderna japonesa*, Universidad Ochanomizu, Tokio, 2012, p.34).

²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 35.

tipos diferentes;

- 1) Entre gobernador y ministro: deben unirse en afecto
- 2) Entre padre e hijo: deben unirse en misericordia mutua
- 3) Entre marido y mujer: cada uno tiene su papel diferente
- 4) Entre hermano mayor y hermano menor: los menores debe respetar a los mayores, y ser obedientes a ellos
- 5) Entre amigos: deben unirse en gran confianza mutua²⁵

Estos valores tienen importancia en la antropología del confucianismo. El hombre, según su enseñanza, es un ser “distinto a *kinju* (禽獸)”, que es el nombre general de aves y bestias, y que se emplea en sentido figurado para indicar un ser que no sepa ninguna moral ni obligación. En otras palabras, el hombre por naturaleza tiene las virtudes fundamentales (el *gojō*), como principio propio de hombre, en el cual se fundamentan los valores morales (el *gorin*) que dirigen al hombre a lo perfecto²⁶. Especialmente el *rei* (礼) es el más importante entre las cinco virtudes para que el hombre llegue a ser *kunshi* (君子), que significa un hombre hermoso y docto, y que es una figura de lo que el hombre debe corresponder. Y una característica principal del *rei* es que el superior tiene la obligación de protección y el inferior, de lealtad y respeto.

En el fondo de la comprensión antropológica hay una posición del hombre en todo el Universo. Dong Zhongshu (董仲舒 195-104 a. C), un letrado confucianista chino, pensando que el universo está compuesto de tres mundos: el Cielo, la Tierra y la sociedad humana, dice: “El Cielo engendra, la Tierra cría y el hombre cumple”²⁷. Aquí el Cielo es la realidad primera y la fuente máxima de moralidad y de orden, y el ser humano, a su vez, realiza la voluntad del Cielo. Por eso se dice que el hombre es el “corazón del Cielo”²⁸, o sea, el ser humano es un ser particular en el universo, y tiene una función propia para su perfección.

²⁵ Cf. Ibid., p. 37.

²⁶ Cf. Ibid., p. 40.

²⁷ 島田虔次『人間観 中国』1998, 1231 頁 (SHIMADA TORAJI, *Visión del Ser Humano en China*, 1998, p. 1231).

²⁸ Ibid., p. 1232.

En tal comprensión se habla del papel de toda la humanidad en el universo, pero eso se puede aplicar a un hombre personal, es decir, cada persona posee por natural las virtudes (el *gojō*) y morales (el *gorin*) dadas por el Cielo, entonces es importante ejercitarlas en la vida diaria para la perfección personal, la cual, por consiguiente, contribuye también a la del universo. Añadiendo a eso, en el confucianismo todas las virtudes relacionan con la mutualidad o con la acción caritativa en la sociedad humana, así van llegando poco a poco a su perfección en la relación con otros²⁹. En la época antigua, la importancia de la relación humana se encontraba ante todo entre gobernador y ministro, pero ahora se destaca la familia o la sociedad local, en la cual se debe respetar y obedecer a los mayores. Además esto, en la dimensión religiosa, está relacionado fuertemente con el culto a los antepasados. En el caso de Japón, fue vinculado a las enseñanzas de las religiones ya existentes cuando llegó el confucianismo. Por eso, en las familias tradicionales hay un altar pequeño en la casa, y allí se ofrecen oraciones u ofrendas a los antepasados.

Por todos estos, podemos decir que en la influencia del confucianismo hay una tendencia a dar importancia no al individuo sino a la relación con otros, sobre todo con los mayores, o en la sociedad y comunidad.

d) *Shinshūkyō*, nuevas sectas religiosas

Actualmente, la religión está expuesta a críticas severas entre los japoneses. Lo causó una nueva religión llamada *Aum Shinrikyō* (オウム真理教). Desde la segunda mitad de los ochenta, llevando el nombre de una secta del budismo, ellos influyeron grandemente sobre todo entre los jóvenes, y fueron conocidos por todo el país a causa de su extraña enseñanza; en la cual era justificado aún el homicidio para la realización de la sociedad ideal suya. De hecho, lavaban el cerebro de los fieles y los separaban de sus familias, haciéndoles prometer fidelidad a su fundador *Asahara Shokō* (麻原彰晃). Por fin, fueron sospechosos de diversos asesinatos, y, en 1995, hicieron una acción terrorista

²⁹ Cf. 君塚大学『儒学文化の概念規定』佛教大学,1999年,62頁 (Kimizuka Hirotsato, *Definición del concepto de la cultura confuciano*, Universidad de Bukkyo, Kioto, 1999, p.62).

en el metro de Tokio, de la que muchos ciudadanos fueron víctimas³⁰.

Aunque este caso es muy extremo, nos mostró algunos problemas que existen en la sociedad de Japón; la gente no está satisfecha espiritualmente en el sistema social del capitalismo; las religiones ya existentes no son capaces de cuidar suficientemente sus sequedades. En tal situación, estos últimos años unas nuevas sectas religiosas han ganado un gran número de seguidores, correspondiendo hábilmente a sus expectativas. Ellas se llaman *shinshūkyō* (新宗教). Es una palabra que nos pregunta qué es la religión, mostrando unas nuevas figuras religiosas que no existían antes. Pero a veces da a muchas personas una mala impresión porque en sus novedades y entusiasmo ellas ven un riesgo que destruya la sociedad misma establecida hasta ahora, como *Aum Shinrikyō*. A pesar de esto, de hecho, hay algunas religiones nuevas que se dedican a hacer obras de caridad para los que sufren en la realidad actual. Entonces, cuando sentimos mal al oír la palabra *shinshūkyō*, tenemos que distinguirlas de las religiones que tienen la posibilidad de dar una mala influencia, o bien, parecen idolatrar el dinero.

Yoshihide Sakurai, sociólogo de religiones, profesor de la Universidad de Hokkaido, explica en su tratado unas características doctrinales comunes entre las nuevas religiones japonesas, resumiéndolas en ocho aspectos;³¹

- 1) El universo entero es la vida original.
- 2) El ser supremo religioso no es dominador sino más bien formador del afecto.
- 3) La naturaleza humana es otro dios, hijo de dios y recipiente de dios.
- 4) La vida y la muerte no son opuestas.
- 5) El bien y el mal: el bien se entiende como un estado de que el universo está lleno de vitalidad y armonía; el mal es la negación de la vida, es decir, una situación en que el universo pierde su vitalidad y armonía, decadencia de la fuerza de devenir.

³⁰ En la mañana del 20 de marzo de 1995, cinco discípulos de la secta colocaron bolsas plásticas llenas de gas sarín en estado líquido en vagones del metro de Tokio, y las perforaron con la punta de un paraguas justo antes de abandonarlos. Como resultado de este atentado murieron trece personas, y más de 6000 resultaron intoxicadas y afectadas de diversas formas.

³¹ Cf. 櫻井義秀『新宗教の形成と社会変動』北大文学部紀要 46-1, 1997, 149 頁 (SAKURAI YOSHIHIDE, “La formación de las nuevas religiones y el cambio de la sociedad”, en *Boletín de la Facultad de Letras de la Universidad de Hokkaido*, 46-1, Sapporo, 1997, p. 149).

- 6) Estado de la salvación: el hombre tiene capacidad de volver a la vida original, recuperar el vínculo con ella, llenarse su fecundidad y vitalidad, vivir en la unión entre el hombre y los dioses
- 7) Manera de lograr la salvación: renunciar a los deseos humanos, y recuperar el corazón capaz de agradecer la gracia de la vida.
- 8) El fundador se considera como *ikigami* (生き神 dios que vive en la tierra)

El centro de la salvación, según Sakurai, es la vida original; cada vida engendrada de la vida original habita en la naturaleza y los hombres, y toda la creación está en armonía por la esencia de la vida original. Pero cuando el hombre, actuando por su egoísmo, olvide la gracia de la vida, dañará la vitalidad, y le sobrevendrán unas desgracias. Entonces, en tal pensamiento, la salvación es recuperar su condición original. Y para conseguir la salvación hay que hacer unas acciones altruistas, dejando el yo. El sociólogo japonés, por añadidura, dice que a estas religiones fundamentalmente no les interesa el mundo de ultratumba o el otro mundo, y hablan en un lenguaje comprensible sobre la salvación en este mundo, mostrando las maneras concretas de practicar sus enseñanzas³².

Al ver las nuevas sectas religiosas en otros países, podemos encontrar unas tendencias comunes, por ejemplo, en su nacimiento hay descontentos de las mayores religiones ya existentes; muchos jóvenes siguen sus enseñanzas. Las sectas, en algún sentido, tendrán un papel complementario en la realidad actual, pero es claro que ellas nos dan siempre una impresión de que poseen en su seno algunos riesgos. En el caso de Japón, entre ellas hay una tendencia fuerte de perseguir felicidades terrenales, que son comprensibles para la gente. A propósito de esto, se puede pensar que la mentalidad religiosa de los japoneses le influye en el fondo, es decir un pensamiento sintoísta; todos los seres, incluso los hombres, están destinados a la desaparición completa.

1.2 Los espíritus de *michi*, *satori* y *wa* para llegar a “*kansei*”

Hemos visto las religiones que han contribuido mucho a la formación de la mentalidad religiosa en Japón. Ahora tratamos tres conceptos que están enraizados en el

³² Cf. *Ibid.*, p. 150.

corazón de los japoneses por la aportación de las religiones mayoritarias; *michi*, *satori* y *wa*. Pueden ser unas claves para comprender la perfección del hombre en la mentalidad japonesa.

En primer lugar, el concepto de *michi* o *dō* (道 literalmente: camino) es un término de la filosofía china que tiene origen en el confucianismo. Es el “principio supremo del universo”, o sea el *michi*, como principio moral, está siempre con el mundo, dentro del mundo y encima del mundo³³. En otras palabras, el *michi* es siempre el principio supremo que se forma en la relación con el mundo, y el principio del derecho natural y de la ley moral, de ahí que sea un principio incapaz de existir sin el mundo. Éste contiene una tendencia panteísta que se ve con frecuencia en el pensamiento oriental, y tiene muchos puntos en común con el ambiente espiritual de Japón.

Es interesante que en China hay un evangelio traducido con las antiguas palabras chinas, en el cual la frase de san Juan “*la Palabra se hizo carne*” (Jn 1, 14) está traducida a las palabras “道成人身”, es decir se usa el término *michi* (道) para indicar la “Palabra”, la Segunda Persona de la Trinidad³⁴. De hecho entre el *michi* y el *Logos* de Juan hay puntos comunes en el sentido de que es el principio supremo del universo. Pero la relación primordial del *Logos*, para el cristiano, se encuentra no en el mundo sino en Dios Padre, la Primera Persona, y en esta relación el *Logos* es capaz de existir sin el mundo. Por encima de todo, la diferencia decisiva entre ambos es la personalidad de la Palabra; es decir, la Palabra se engendró como Persona, y se encarnó en este mundo.

También en Japón el *michi* se considera como el principio moral, y es como un lugar o camino por el que debemos pasar para alcanzar el hombre perfecto. En este sentido, son un *michi* todas las cosas que nos otorgan normas morales, virtudes, instrucciones de la vida; por ejemplo las religiones, educaciones, artes, deportes, etc. En realidad, en primer lugar, el sintoísmo, que es la primera religión en Japón, tiene el nombre japonés “神道” (*Shintō*, literalmente significa el camino de dioses), en el cual se emplea el carácter chino “道” que indica el término *michi*, y en cualquier lugar se usa esta palabra “道”; 柔道

³³ Cf. 福田勤『日本人と神 哲学・神学編』サンパウロ, 1995年, 147頁 (FUKUDA TSUTOMU, OFM, *Los japoneses y Dios. Su filosofía y teología*, San Pablo, Tokio, 1995, p. 147).

³⁴ Cf. *Ibíd.*, p. 145.

(*Judō*), 空手道 (*Karate-dō*), 相撲道(*Sumō-dō*), 劍道 (*Kendō*: arte marcial japonés), 書道 (*Shodō*: arte marcial japonés), 茶道(*Sadō*: ceremonia japonesa del té), 華道 (*Kadō*: arte japonés de arreglo floral), etc. Entre estos hay deportes o artes muy conocidos en todo el mundo, pero para los japoneses no son meramente un deporte o arte sino un *michi* en el sentido de lo dicho. Tal espíritu de *michi* se extiende inconscientemente hasta la vida diaria; el trabajo, comida, investigación, tecnología, etc. A todo esto se puede añadir que los japoneses ven una gran belleza espiritual en la figura de los que intentan penetrar hasta el fondo en el *michi*, dirigiéndose a un objetivo inalcanzable. Aquí lo más importante es ante todo el proceso, no el resultado, así que hay que preguntarse siempre cómo ha ido avanzando su paso en el camino. Por lo tanto, se aborrece, en cambio, lo que contraviene al *michi*. Por ejemplo en la “Época de Samurái”, cuando un jefe del samurái iba asediado por los enemigos, nunca les suplicaba que se le salvara la vida sino se suicidaba; es una forma original de *seppuku* (切腹 es más conocido como *harakiri*), el cual se celebraba en una fórmula ritual, y se consideraba como una acción respetable y sagrada. Por eso los japoneses apreciaban una cierta belleza de la vida de un samurái, y le consideraban como un *michi*.

Es cierto que el espíritu del *michi* es un criterio de la vida, y, a la vez, es el fin que debemos alcanzar. Así el espíritu del *michi* se realiza en un hombre que busque el sentido de la vida y la verdad a través de vivir concretamente en la realidad.

En segundo lugar, el *satori* (悟り) : significa literalmente “comprensión”) es un término frecuentemente usado por el *Zen* (禪), que designa la iluminación. En su origen la palabra japonesa significa saber lo que no sabía, y, al añadir el sentido religioso o filosófico, es comprender la verdad del universo; el *satori* es un momento de comprensión al nivel más alto, y es ir más allá de la experiencia terrenal. Así para los japoneses es un estado, un lugar o un momento, adonde nos dirigimos tras haber pasado por el *michi*. En este sentido se puede considerar el *satori* como un estado de la perfección del hombre.

Para los budistas el que ha alcanzado el *satori* sabe el sentido del sufrimiento (*duḥkha*) y está liberado de los deseos humanos (*klesa*); el que ha alcanzado el *satori* es ante todo Buda Gautama y sus discípulos, y también, según su enseñanza, todos los hombres llegarán al *satori* por su esfuerzo o un apoyo del ser superior. Especialmente en

la escuela de *Daijō-bukkyō* (Mahāyāna), que fue introducido en Japón, se insiste en hacer buena conducta para otras personas según las seis prácticas³⁵, pues esta escuela piensa que un hombre alcanza su *satori*, a través del *satori* de otra persona. Entonces el *satori* no es un estado fijo, sino es continuar haciendo buenas acciones concretas.

Finalmente, con el concepto de *wa* (和), como se ha dicho arriba³⁶, se insiste en una armonía o unión de la comunidad. Este término japonés “和” se utilizaba antiguamente como el nombre del país, y ahora también es un adjetivo que corresponde a “japonés”. En este sentido es una palabra más adecuada para expresar la característica y la cultura japonesa.

La Constitución del Príncipe Shōtoku (574 - 622)³⁷, en las palabras del primer artículo, habla del *wa* como base de toda la Ley; “el *wa* debe ser el objeto venerable” (和を以って貴しと為す). En Japón el espíritu del *wa* es el pensamiento que derivó de la fusión entre el budismo en el que creó Shōtoku y el confucianismo que había sido introducido de China. Pero tiene su origen en una frase de las *Analectas de Confucio* (論語), que es la versión por escrito de una serie de charlas que Confucio dio a sus discípulos, en el cual Confucio dice: “el *wa* existe para mantener el *rei*” (礼の用は和を貴しと為す). En las *Analectas* él da importancia al *rei* (礼)³⁸, y enseña que si los mayores atienden a los menores con el *rei*, los menores van comprendiendo la importancia del *rei*. Pero, al mismo tiempo Confucio da importancia al *wa*, considerándolo como soporte con el que se apoya el *rei*. Para él, el *wa* es un estado pacífico y amistoso, una apacibilidad, ayudarse uno a otro, o bien, tener consideración con otro³⁹. En Japón, aceptándose el pensamiento de Confucio, se da al *wa* la mayor importancia.

En realidad a los japoneses les gusta utilizar esta palabra para explicar su propia identidad. Cuando hablan de ella, tienen conciencia de que son los miembros de la “familia japonesa”. Así básicamente se confinan mutuamente, respetan las normas de la comunidad y no molestan a otro. De este modo, el orden de la sociedad japonesa

³⁵ Cf. p. 12.

³⁶ Cf. p. 9.

³⁷ Cf. p. 10.

³⁸ Cf. p. 14; Respetar las normas de cortesía en las relaciones con otros.

³⁹ Cf. FUKUDA TSUTOMU, *Ibíd.*, p. 209.

sumamente se mantiene por el espíritu del *wa*. En tal espíritu, por otra parte, se encuentra una tendencia del totalitarismo, y se presta poca atención al individuo. En consecuencia, al que perturba el *wa*, se le excluye de la comunidad, y también el que viene de fuera de la comunidad es un ser que amenaza el *wa* de la comunidad, así se aparece una tendencia exclusiva. En todo caso, la palabra *wa* es un concepto importante en el punto del crecimiento o la perfección del hombre. El hombre ideal en el *wa* es el que presta servicios para la comunidad o la sociedad en la relación estrecha con otros.

El espíritu del *wa* tiene gran influencia en la mentalidad religiosa de los japoneses, es decir una tendencia del sincretismo. Ellos aceptan los elementos religiosos de cualquier religión, incluso del cristianismo, y los unen. Esto, por supuesto, básicamente consiste en el politeísmo sintoísta, pero el *wa* también contribuye porque éste naturalmente no quiere ninguna oposición. Por eso, en la mentalidad japonesa no existe la idea del diálogo interreligioso, pues para ellos el dialogo se basa en el supuesto de que haya algunas controversias entre unas religiones, y es una negociación para resolver o superar unos problemas entre ellas. En el espíritu del *wa*, diversas religiosas no están en la relación opuesta sino en la relación complementaria, así aquí se ve una tolerancia o pluralismo⁴⁰.

2 El cristianismo y los japoneses

La misión de Japón comienza en 1549 con la llegada de san Francisco Javier, uno de los fundadores de la Compañía de Jesús, patrono de la misión en Japón. A partir de ella los cristianos japoneses, frente a la cultura muy peculiar, van pasando por un camino desigual. Esto es una historia, en primer lugar, de conseguir su libertad, y de sembrar las semillas del Evangelio en la tierra “seca”, pero ciertamente hemos disfrutado de su cosecha por los testimonios de los misioneros y mártires innumerables.

Este apartado me dedico a presentar la historia de la Iglesia japonesa y la situación actual, y luego se trataré de algunos problemas que han surgido en la relación con las otras religiones⁴¹.

⁴⁰ Cf. *Ibíd.*, p.272.

⁴¹ Como en Japón no hay muchas diferencias entre el catolicismo y el protestantismo en el sentido de confrontarse con las gentes japonesas, aquí se trata exclusivamente del primero.

2.1 La Iglesia católica en Japón

a) Breve historia⁴²

Para recorrer la historia de la Iglesia católica en Japón, se puede dividir en cuatro periodos; 1) el periodo de la introducción del catolicismo y su expansión (1549-1596); 2) el período de la persecución y los cristianos ocultos(1597-1865); 3) el periodo de la restauración y la nueva persecución (1865-1945); 4) el periodo de la posguerra (1945-).

Periodo de la introducción del catolicismo y su expansión (1549-1596)

El año 1549 en el que Francisco Javier llegó a Kagoshima, región del extremo meridional de Japón, era la época del Concilio de Trento (1545-1563), pues, en aquella etapa, un gran número de misioneros europeos, sobre todo españoles y portugueses, fueron enviados a los países asiáticos; inicialmente fueron a India y Sudeste asiático ya colonizados, y poco después, dirigiendo su mirada a lo más oriental, avanzaron hasta el Extremo Oriente. Japón, por su parte, estuvo en el periodo de guerra civil⁴³, en la que los daimios (大名 *daimyō*, soberano feudal) dominaban cada territorio. En los primeros momentos no llegaban tantas influencias de los países occidentales hasta Nipón, como otra zona asiática colonizada, de ahí que Javier y sus compañeros no pudieran recibir un apoyo militar y económico de su metrópolis. Así, al principio, negociaban con los daimios un permiso de la misión y su seguridad, destacando una ventaja de comercio con los europeos. En este transcurso, unos daimios se bautizaban; una vez un daimio recibía el bautismo, los pueblos de su territorio le seguían. Uno de los daimios bautizados importantes fue Omura Sumitada (大村純忠 1533 -1587), señor feudal de Nagasaki. Es famoso por haber sido el primer daimio convertido al catolicismo, y por haber sido el primero en abrir el puerto de Nagasaki al comercio extranjero. Por gran influencia de la

⁴² Mi referencia de base en esta parte es 五野井隆史『日本キリスト教史』吉川弘文館, 1990年 (GONOI TAKASI, *Historia del cristianismo en Japón*, Yoshikawa-koubunkan, Tokio, 1990).

⁴³ Es una época muy larga en la guerra civil de la historia japonesa. Empezó a finales del período Muromachi en 1467 con la guerra de Onin (la guerra duró de 1467 a 1478) hasta el período Azuchi-Momoyama, la paz final y el orden no llegaría hasta 1603, en el periodo Edo.

conversión del jefe, Nagasaki se transformó en el centro de la Iglesia japonesa, y en su territorio los cristianos contaron más de 60 mil en pocos años.

El principio de la misión en Japón, conforme a la guía misional de la Compañía de Jesús que estipulaba la “acomodación”, daba importancia a respetar las culturas tradicionales y su estilo de la vida, y a formar obispos y presbíteros japoneses para que ellos mismos hicieran el ministerio pastoral, y por esto su misión empezó con buen pie. A propósito de esto, Alessandro Valignano (1539-1606), un misionero italiano jesuita que fue enviado por la sede de la Compañía de Jesús como inspector, es una figura muy significativa en el primer periodo de la misión en Japón. Viajando por cada lugar, él sintió que era urgentemente necesaria la formación de los sacerdotes, estableció los seminarios, noviciados y colegios en cada lugar, en los cuales había cursos del latín, filosofía, teología, ciencias naturales, música, arte, teatro, deporte, incluso el idioma japonés y literatura clásica japonesa. Y además organizó un proyecto de enviar unos jóvenes japoneses para conocer Europa en directo, y, para exponer, al mismo tiempo, a los europeos a la existencia de Japón. Su plan se realizó de 1582 a 1590 en que los cuatro chicos elegidos fueron recibidos con entusiasmo en Europa, y tuvo gran éxito.

Sin embargo, cuando ellos volvieron a Japón en 1590, la situación cristiana no fue la de antes, porque Toyotomi Hideyoshi (豊臣秀吉 1537-1598), que era un daimio que unificó Japón como el jefe del Estado, había declarado la limitación de la misión y exilio de los misioneros extranjeros en su documento *Bateren-tsuiho-rei* (バテレン追放令 significa orden de expulsión de los padres) en 1587. Dicen que en el fondo de eso había una persecución a los budistas y sintoístas en unas regiones dominadas por los daimios cristianos, y que los comerciantes portugueses vendían a unos japoneses como esclavos a otros países. De todos modos, es cierto que había gran descontento por los cristianos entre los no cristianos, cuyo apoyo necesitaba Hideyoshi por causa política. Pero, como él quería también mantener la relación comercial con Portugal, dio su aprobación tácita a la actividad misionera de los cristianos hasta el 1596.

Período de la persecución y los cristianos ocultos (1597-1865)

En los últimos momentos del dominio de Hideyoshi, cuando tuvo la relación con Filipinas que era territorio español, los dominicos y los franciscanos también empezaron

a venir a Japón. Como ellos tenían otra manera misional, a menudo chocaron con los jesuitas, y, en consecuencia, esto fue dando mala impresión a los japoneses. Además Hideyoshi fue siendo precavido por el asunto del colonialismo, viendo que en las Filipinas los españoles habían tomado el poder tras convertir a la población, y fue considerando cada vez más al cristianismo como una amenaza.

Empezó la persecución seria en 1597 con el martirio de un grupo, posteriormente conocido como los “26 mártires de Japón”; Hideyoshi condenó a muerte a veintiséis cristianos que fueron ejecutados el 5 de febrero de ese año en una colina de Nagasaki⁴⁴.

Después de la muerte de Hideyoshi, nuevamente la guerra civil se hizo más intensa, dividiéndose todo el país en oriental y occidental. Al fin ganó el este en 1601, y su jefe Tokugawa Ieyasu (徳川家康 1543-1616) trasladó la capital a Edo (actualmente Tokio) y allí puso su gobierno en 1603. En esta razón, terminó la guerra civil, y luego, desde este año hasta la Restauración Meiji entre 1866 y 1869, se mantuvo la paz bajo el reinado de Ieyasu y sus descendientes; esta etapa posteriormente se llama el periodo Edo.

Durante el periodo Edo siguió prohibiéndose el cristianismo, y, como el gobierno tuvo una política de aislamiento nacional, los extranjeros ya no podían entrar en Japón. Por eso se rompió la relación con Roma, la Iglesia japonesa quedó aislada, y, al mismo tiempo, perdió a todos los sacerdotes. En tal transcurso, se calcula que durante el inicio del siglo XVII al menos 5.500 cristianos fueron asesinados. Y luego, los cristianos japoneses fueron manteniendo su fe en secreto durante casi 250 años sin sacerdote.

En la actualidad, estos cristianos son conocidos como *kakure-kirishitan* (隠れキリシタン cristiano oculto), que conservaban la fe cristiana en unos sitios alejados o en las islas de Nagasaki. Como hemos visto en la introducción, el Papa Francisco habló de ellos en su discurso. Y en sus palabras podemos encontramos tres aspectos de los cristianos ocultos para conservar la fe; comunidad, bautismo, oraciones. Ellos, en realidad, formaban pequeñas comunidades en cada lugar, fingiéndose budistas, y cada comunidad tenía tres funciones; *chokata* (帳方), *mizukata*(水方), *kikiyaku* (聞役). El *chokata* era un

⁴⁴ En la liturgia actual se celebra como la memoria de San Pablo Miki y sus compañeros, mártires, el 6 de febrero (en Japón el 5 de febrero). Este grupo incluía a extranjeros y japoneses, que eran jesuitas, franciscanos y laicos. Ellos son los primeros santos de Japón, y un franciscano, San Felipe de Jesús, es también primer santo mexicano. Y además, algunos de ellos son de España y Portugal. La Iglesia les beatificó muy pronto en 1627, sólo 30 años después del martirio. Más tarde, en 1862, fueron canonizados estos 26 testigos por el beato Pio IX.

ministro que administraba el calendario litúrgico y representaba a su comunidad; es decir tenía un papel de la custodia de la comunidad. Y el *mizukata* se dedicaba a bautizar a los niños, y el *kikiyaku* era su asistente que hacía una lista de la comunidad e informaba las instrucciones dadas por el *chokata* o el *mizukata* a cada miembro. Con las tres funciones se caracterizaban la vida comunitaria y la práctica de la fe, aunque no existían tres ministerios ordenados.

En la práctica de devociones diarias, en primer lugar se transmitían oralmente las oraciones, especialmente Padrenuestro y Ave Maria, que fueron adaptadas a los cantos parecidos a los budistas, manteniendo muchas palabras sin traducir del latín, español y portugués⁴⁵. Y los ocultos adoraban en cuartos secretos y en sus hogares, donde se ponían la cruz y las figuras de los santos y de la Virgen que fueron transformados en figurines que asemejaban a las tradicionales estatuas de Buda y de los bodhisattvas. En particular la Virgen María era conocida como *nandogami* (納戸神 *madre en la alacena*) ya que la imagen la colocaban en las alacenas del hogar.

Cada Año nuevo japonés todos los pueblos eran obligados a pisar unos retratos de la Virgen María y de la cruz para probar que no eran cristianos, pues las autoridades usaban para descubrir a los sospechosos de ser cristianos católicos y demostrar que pertenecían a esta religión declarada ilegal. Estas imágenes eran conocidas como *fumie* (踏み絵 japonés para “pisar sobre imágenes”) y en ella se dibujaban imágenes de Cristo y María a las que debían pisar. En caso contrario se los ejecutaba. Para sobrevivir a la persecución, dentro de los cristianos se permitía pisarlas, pero existían dos normas; no pisar fuertemente sino suavemente; y después hacer una oración de la penitencia, conocida como *konchirisan-no-inori* (コンチリサンの祈り). Esto es también una práctica que se transmitía a lo largo de la persecución.

Hoy día se dice que, como no era suficiente la transmisión de la doctrina católica, iba perdiéndose el significado de la fe, sobre todo la Trinidad, y se transformó en “una mezcla del budismo, sintoísmo y animismo”⁴⁶. Y dicen que en el fondo la fe se conservaba a pesar de la prohibición, porque se comprendía que la fe se debía mantener y transmitir de generación en generación porque era hereditaria. Aquí se encuentra un elemento del

⁴⁵ Ahora estas oraciones todavía existen, se rezan por los descendientes de los pocos que no volvieron a la Iglesia católica aun después de que ganaron la libertad religiosa.

⁴⁶ GONOI TAKASI, *Ibíd.*, p. 96.

culto de los antepasados, muy peculiar de los japoneses. A todo eso se puede añadir que en muchas comunidades se ponía la esperanza en una profecía común que, según una leyenda⁴⁷, un misionero dejó a los cristianos; en ellas se decían cuatro predicciones; 1) “Vosotros seréis considerados como mis hijos hasta la séptima generación, pero luego será difícil la salvación de alma vuestra”; 2) “Vendrá el confesor en gran buque, y podréis confesar de los pecados con él cada semana”; 3) “Llegará el tiempo en que podréis pasar por cualquier calle, cantando los cánticos cristianos”; 4) “En el futuro, al encontrar a los paganos en el camino, os cederán el paso a vosotros”. Además se transmitía también el triple criterio para identificar a los sacerdotes “auténticos”; serán enviados por el Papa, serán célibes y venerarán a la Virgen.

De todos modos, es cierto que aunque al pasar el tiempo iba cambiando el contenido de la fe, los cristianos ocultos seguían esperando el “día venidero” sin perder la esperanza, a través de las funciones de la comunidad, los ritos, sobre todo el bautismo, y las prácticas de las devociones.

Periodo de la restauración y la nueva persecución (1865-1945)

En 1865 su esperanza se realizó en un acontecimiento muy impresionante. Bernard Petitjean, sacerdote francés de la Sociedad de las Misiones Extranjeras de París, y sus compañeros ya habían empezado su misión, y establecido dos iglesias; en Yokohama en 1862; en Nagasaki en 1865, inmediatamente después de que Japón abrió de nuevo las puertas al extranjero en 1854. Pero el cristianismo para los japoneses era aún una práctica ilegal, y las parroquias eran para el uso exclusivo de los europeos. El 17 de marzo de 1865 Petitjean encontró a quince japoneses en la puerta de la parroquia de Nagasaki. Una mujer, que se llamaba *Yuri Sugimoto* (杉本ゆり), se le acercó y le confesó a voz baja: “Tú y nosotros tenemos un mismo corazón”, y preguntó: “¿Dónde está la imagen de Santa María?”. Y ellos continuaron preguntándole si Petitjean era obediente del “gran jefe del Reino de Roma” y si “no tenía hijos”. Petitjean respondió afirmativamente, teniendo gran alegría porque en Europa se pensaba que ya no había ningún cristiano en Japón. Petitjean, enseguida, informó a Europa sobre el “suceso milagroso”, y allí se trató como gran noticia.

A partir de entonces, en todas las partes de Nagasaki se presentaron los cristianos sin

⁴⁷ Cf. *Ibíd.*, p. 104.

cesar. Muchos de ellos eran del barrio de Urakami, donde había numerosos cristianos ocultos. Petitjean en secreto orientó a los fieles japoneses que venían a su parroquia fingiéndose meros visitantes, y celebró la misa para ellos. Sin embargo, como aparecieron los que declaraban públicamente su devoción a Cristo en Urakami, fueron perseguidos por las autoridades japonesas. Hasta 1873, más de 3.404 cristianos fueron deportados a distintas partes del Japón o sufrieron prisión y trece de ellos fueron ejecutados. Unos 660 murieron en el exilio y sólo 1.580 retornaron a Urakami; esta gran represión es conocida hoy *Urakami Yonban kuzure* (浦上四番崩れ), que significa cuarto derrumbamiento de Urakami. Pues, Urakami ya había experimentado tres pequeñas represiones en 1790, 1839 y 1856, antes de que llegó el misionero francés. Al contrario de lo que pensaba el nuevo gobierno que había ganado su poder por la Restauración Meiji, y que ya tenía relación con Occidente, la prohibición del cristianismo y sus represiones provocaron una gran protesta por los europeos y norteamericanos. Frente a ella, Japón, dado que empezó a formarse como un país moderno en aquella época, aceptó su exigencia, y oficialmente permitió el cristianismo en 1873, después de doscientos ochenta años.

Pero eso fue una alegría pasajera para los cristianos. A partir del 1890, en Japón el nacionalismo cobró fuerza, y tuvo supremacía el movimiento conservador que insistía en el mantenimiento de la política nacional cuyo gobernante era el emperador. La Constitución del imperio de Japón (1889) estipuló la libertad religiosa, pero, a condición de que “no infringieran el deber del pueblo nacional como súbdito del emperador”. En tal situación el posicionamiento del emperador, en cuanto núcleo del Estado, se aclaró bajo un gran apoyo del sintoísmo estatal, por lo cual el cristianismo estuvo expuesto a críticas severas, hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial en 1945. Especialmente en las escuelas religiosas se limitaban sus actividades, prohibiéndose la educación religiosa y los ritos. Por eso para la Iglesia japonesa no era evitable abstenerse de su actividad religiosa frente al poder político nacionalista, e iba buscando su manera de ser en la sociedad nipona. En realidad, tuvo, en contra de sus deseos, una actitud cooperativa al gobierno japonés en dos grandes guerras en las que Japón ganó contra China en 1894; y contra Rusia en 1904.

Después, temporalmente un ambiente democrático tuvo tendencia dominante en todo el país en las décadas de 1910 y 1920, por la mitigación de la tensión en el Extremo Oriente. Así el cristianismo disfrutó una libertad pasajera. En la misma época, vinieron a

Japón otros misioneros además de los franceses; los jesuitas, dominicos, franciscanos, salesianos, misioneros del Verbo Divino, etc., y, en consecuencia, la actividad misionera se diversificó. En 1914 se construyó la Catedral de Nagasaki en el barrio de Urakami, la cual era una iglesia más grande del este de Asia y se consideraba como símbolo de la restauración del cristianismo.

Sin embargo, desde 1931 hasta 1945, Japón fue inclinándose al militarismo, marchando al continente y los países asiáticos sudestes y oceánicos, y, por fin, se lanzó a la guerra total contra Estados Unidos en 1941. En tal ambiente, el control del pensamiento se volvió más duro, y cualquier religión, excepto el sintoísmo estatal, sufrió bajo la opresión. En el caso del cristianismo, el gobierno le abrigó una sospecha de espionar como religión occidental, y le obligó a ir a rezar al *Yasukuni Jinja* (靖国神社)⁴⁸, y a cooperar en la guerra. Ante esta realidad, la Santa Sede y los obispos japoneses lo permitían durante la guerra para proteger a los cristianos. Los clérigos, de hecho, fueron enviados a las naciones coloniales, sobre todo a Filipinas, como “pacificadores” para estabilizar las circunstancias de cada lugar, explicando a los nativos el objeto y línea de la ocupación. Y numerosos cristianos también fueron reclutados y muchos de ellos murieron en el campo de batalla.

Esta guerra terminó en 1945 por dos bombas atómicas que se arrojaron sobre Hiroshima y Nagasaki. Para los cristianos es una ironía del destino porque una de dos detonó en Urakami a tan solo 500 m de la catedral, símbolo y santuario de la Iglesia japonesa, destruyéndola completamente. Y, por consiguiente, murieron casi diez mil fieles bajo la mano de un país ‘cristiano’, y, al mismo tiempo, el mismo país le dio la libertad en Japón.

Periodo de la posguerra (1945~)

La Constitución de Japón, que se promulgó en 1947 bajo el gobierno de Estados Unidos, reconoció la libertad religiosa como uno de los derechos humanos fundamentales,

⁴⁸ Es un lugar polémico, existente en Tokio. Ha estado llevando a cabo rituales sintoístas para deificar a los soldados japoneses y coloniales caídos desde entonces en las guerras. Así, era el centro espiritual para los que justificaban las guerras, y sigue siendo así para los nacionalistas. Como catorce criminales de guerra de primer orden también están deificados allí, se produce gran oposición de los países vecinos cuando los líderes japoneses visitan allí para rezar por la “paz del mundo”.

y también determinó la separación de la religión y la política. Por consiguiente, la Iglesia japonesa, por primera vez en su historia, completamente obtuvo la libertad.

En la posguerra Japón se dedicó únicamente a la reconstrucción del país con la democracia. En este proceso, el catolicismo creció rápidamente durante los primeros momentos por una gran cantidad de apoyos europeos y norteamericanos; numerosos misioneros vinieron, y se sacrificaron para la construcción de las iglesias, la acción pastoral, el bienestar social, la educación, etc. En 1946 el cristianismo contó con alrededor de 100.000 fieles, pero luego se triplicó en quince años. También, en aquel momento, aumentaron las vocaciones a la vida sacerdotal y religiosa.

Pero, desde los sesenta, al llegar la época del desarrollo económico, el crecimiento del cristianismo fue siendo lento. Dicen que esto provino del hecho de que la gente empezó a desear una riqueza material, tras haber pasado una época pobre. La Iglesia, por otra parte, no pudo acompañar a los obreros que sufrían duras condiciones de trabajo, porque todavía no tenía capacidad de cuidar a la gente fuera de sus propias instituciones. Añadiendo a esto, se debe decir que en aquellos tiempos la mayoría de los que querían ser cristianos eran unas personas relativamente ricas, las cuales más fácilmente aceptaron el pensamiento y la cultura occidentales, Esto nos da una mala impresión de la Iglesia, considerándose como una religión de clase alta. En cambio, algunas *shinshūkyō*, mencionadas arriba, se desarrollaron, satisfaciendo la sequedad espiritual de los obreros.

Aunque tardó mucho tiempo en adaptarse a la nueva circunstancia que otorgó el Concilio Vaticano II, pero el hecho de que el Papa san Juan Pablo II visitó a Japón en 1981, provocó a los cristianos japoneses tener ganas de evangelizar en este país. Luego se celebraron dos conferencias nacionales denominadas NICE (*National Incentive Convention for Evangelization*) en Kioto en 1987, y en Nagasaki en 1993, a las cuales, para discutir sobre la evangelización en Japón, fueron convocados los representantes de todas las diócesis; obispos, sacerdotes, religiosos y laicos.

b) Situación actual

Actualmente la Iglesia católica cuenta con alrededor de 443.000 fieles en Japón; es decir, menos del 0,35% del total de la población. Hay 16 diócesis, incluyendo tres archidiócesis (Tokio, Osaka y Nagasaki), con 1406 sacerdotes y 990 parroquias en el

país⁴⁹. Por el contexto histórico, en Nagasaki y en sus alrededores el porcentaje del catolicismo es relativamente alto (en la diócesis de Nagasaki; 4,36%), y allí la mayoría de los creyentes se bautizan de niño y conservan la práctica tradicional de la fe. Allí hay muchas iglesias que se construyeron antes de la guerra por las manos de los descendientes de cristianos ocultos, que eran muy pobres. En cambio, en las grandes ciudades principales o en otras regiones el número del cristiano se ha aumentado sobre todo después de la guerra. Las parroquias se establecieron por los misioneros, y por el apoyo económico de los países occidentales. Allí se celebran muchos bautizos de adultos, y hay tendencia progresista en la liturgia o en la comprensión de la fe. Aunque estos dos corrientes han tenido implícitamente una relación opuesta sobre todo entre el clero durante muchos años, en la actualidad se esfuerza para la unidad con la iniciativa de los obispos, respetándose uno a otro.

Estos años la solidaridad entre los obispos japoneses está muy firme, y así tienen conciencia de la evangelización en la situación peculiar. De modo activo dedican a enfrentar diversos problemas sociales para la justicia y la paz, como otros países. Tienen buena relación con las conferencias episcopales de Asia, sobre todo la de Corea del Sur. También tienen actitud positiva en diálogos ecuménicos e interreligiosos. Sin embargo, en la relación con Roma hay algunas diferencias de opinión desde el punto de vista de la misión en la Iglesia local⁵⁰, así existe cierta voz que propone la ampliación de la autoridad de las conferencias episcopales locales y la necesidad de la “deseuropeización”. Por otra parte, hay una realidad de que la Iglesia japonesa todavía necesita ayuda de los misioneros extranjeros por la falta de las vocaciones, aunque es autónoma económicamente.

En el ambiente pastoral, hay movimiento de integrar unas parroquias y realizar la pastoral comunitaria con la participación de los laicos por la disminución de la vocación sacerdotal y religiosa. En tal situación muchos emigrantes que vienen de Filipinas, Vietnam, y los países sudamericanos son una presencia que enriquece a los cristianos japoneses en el sentido de que les impulsan a dirigir sus ojos hacia la diversidad de la

⁴⁹ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL DE JAPÓN, *Statistics of the Catholic Church in Japan 2014*, p. 1-2; Se encuentra en la página web; <http://cbcj.catholic.jp/jpn/data/st14/statistics2014.pdf> (último acceso: 20 de octubre de 2015).

⁵⁰ Por ejemplo, cuando salió a la luz un gran problema con el grupo del Camino Neocatecumenal, no hubo pocas opiniones diferentes sobre su solución entre Roma y los obispos japoneses. Y está retrasándose la traducción del nuevo Misal por una controversia; mientras Roma indica que sea fiel al latín, los japoneses quieren utilizar diversas expresiones japonesas.

Iglesia Universal y su profundidad. Y también numerosos catecúmenos, que son ya nuestros miembros, nos hacen más abiertos hacia fuera de la Iglesia. Pero, por otra parte, es una realidad que muchos de los recién bautizados abandonan la comunidad cristiana después de pocos años.

La aportación de la educación o el bienestar social que se ha realizado por diversas congregaciones religiosas, se valora mucho en la sociedad japonesa. Dicen que por ella casi todos los japoneses tocan, al menos una vez, algo que ofrece la Iglesia en su vida⁵¹. En este sentido la Iglesia japonesa tiene muchas oportunidades de la evangelización entre los no cristianos. En realidad, la mayoría de los catecúmenos son los alumnos, sus padres, maestros de los colegios o de las universidades católicas, o los usuarios o trabajadores de los establecimientos benéficos que fueron fundados por los religiosos.

2.2 Unos desacuerdos entre el cristianismo y otras religiones

A pesar de que el cristianismo, sobre todos la Iglesia católica, es conocido por los japoneses como tal, hay pocos japoneses que dedican su vida a la Iglesia. Entonces se deben buscar sus factores, aclarándose algunos desacuerdos entre el cristianismo y los japoneses enraizados en otras religiones, especialmente el sintoísmo y el budismo.

En primer lugar, se trata de una impresión negativa sobre el cristianismo, que tiene la gente nipona. Para la mayoría el cristianismo es un ‘destructor’ que ha destruido diversas culturas y lenguas propias en su expansión vinculada a la política colonial de Europa, y que ha matado mucha gente en el nombre de Dios en su historia de controversias con el islam y el judaísmo. Piensan que es mejor su ‘tolerancia’ del politeísmo que la exclusividad del monoteísmo. Será posible impugnarlo, pero es verdad que la visión del cristianismo entre los muchos japoneses es así. Por eso, si tuvieran interés por algunos elementos cristianos, no necesitarían el cristianismo en sí⁵². Esto no es un rechazo de la enseñanza de Jesús de Nazaret, sino del monoteísmo exclusivo y de la sociedad occidental que ha mantenido su supremacía en el Mundo. Pues en el fondo

⁵¹ 光延一郎編著, 上智大学神学部夏期神学講習会講演集『今、日本でカトリックであるとは?』サンパウロ, 2009年, 103頁 (MITSUNOBU ICHIRO, SJ (ed.), “¿Cómo es el ser católico en Japón hoy?”, en *Serie de las conferencias de la Facultad de Teología de la Universidad Sofía de Tokio*, San Pablo, Tokio 2009) p. 103.

⁵² Cf. *Ibid.*, p. 21.

sienten complejo de inferioridad ante los europeos y los norteamericanos.

En segundo lugar, podemos hablar de la diferencia de la comprensión sobre la religión o sobre dios. A propósito de esto, cuenta T. Fukuda, teólogo franciscano:

“Al parecer, los japoneses abundan en afectividad religiosa, y dan importancia a tener fe. Y, en algún sentido, esto es correcto. Sin embargo, para ellos la existencia de Dios no es como la que comprenden los pueblos de los países cristianos, ni provoca a buscar la verdad que está relacionada con la manera de vivir. En otras palabras, para ellos la fe no es una tirantez de las relaciones entre el ‘Dios existente’ y el hombre, sino que no es más que lo que cumple el papel funcional y eficaz para mejorar el proceso del establecimiento de la sociedad humana, y enriquecer la humanidad individual”⁵³.

Por lo tanto los que tienen sentido común nunca consideran la religión como “opio del pueblo” o “fruto de época antigua”, sino más bien como lo que no debe faltar en formarse la calidad del hombre, y para mantener la mortalidad. Este pensamiento no necesariamente está relacionado con la existencia de Dios. Es decir, la fe es la cuestión de ‘función’ o ‘eficacia’, no es la de la ‘verdad’. Así, según Fukuda, para los japoneses el cristianismo también es una religión ‘funcional’ o ‘eficaz’ como el budismo, el sintoísmo y otras nuevas religiones. Por todos estos, se puede concluir que hay cierta diferencia entre la mentalidad religiosa de muchos japoneses y la conciencia cristiana de que Dios, como objeto de la fe, es el mismo Dios que es la verdad y el principio de todos los seres. Es decir, ellos tienen una tendencia realista desde la edad antigua; consideran las fuerzas estrechamente relacionadas con su vida como dioses, o abrazan el animismo que ve lo trascendente en las cosas de la naturaleza y lo adoran. Es decir, para ellos el dios no existe sin la realidad del mundo, sino es lo necesario para enriquecer la vida diaria en el mundo visible; así para ellos la realidad humana procede de la existencia de dios.

Por un lado, como dice Fukuda, entre los japoneses hay tendencia de considerar la religión como un papel funcional y eficaz para la sociedad o la vida personal. Pero, por otro lado, está enraizado en la mentalidad japonesa el pensamiento de buscar la verdad

⁵³ FUKUDA TSUTOMU, *Ibíd.*, p.36.

como podemos verlo en el espíritu de *michi* o *satori*⁵⁴. El *michi* es vivir en la búsqueda de la relación de todos los seres y de su causa para llegar a una comprensión completa del sentido de la vida, la cual es el *satori*. En el espíritu del *michi* se alude a la conciencia de la debilidad humana, y al deseo natural del hombre de dirigirse a lo trascendente. Así que el *michi* es igual que la religión. En realidad, como el nombre del sintoísmo abarca el sentido del *michi*, el budismo se considera a veces como el “*michi* de Buda”. El *michi* es una formación o camino hacia la verdad o la perfección del hombre, y en su proceso hay instrucciones que se realizan por la mitología del sintoísmo o los cánones budistas, y, al mismo tiempo, hay experiencias religiosas que influyen en su vida, las cuales están cerca de ella, y deben ser así. Sin embargo, el cristianismo no es considerado en tal sentido como uno de los *michi*, porque para ellos el Dios de los cristianos es existente antes de la experiencia humana, y está en el mundo espiritual apartado de este mundo terrenal. Por lo tanto es un ser que está lejos de la realidad humana, y es muy incomprensible.

En resumen, en la comprensión de los japoneses acerca del cristianismo se ve un cierto prejuicio extremo con una impresión negativa, y también hay una emulación o complejo de inferioridad ante la sociedad occidental que está vinculado al cristianismo. Además por su tendencia realista, y por la diferencia de comprensión de Dios o de la religión, no es fácil establecer una mentalidad por la que los japoneses sientan cercano el cristianismo o su Dios. Esto es ocasionado también por la incomprensión de la doctrina muy técnica de la Iglesia, por ejemplo sobre la Trinidad, la Redención por Cristo, el único Salvador, etc.

3 Las posibilidades de la Iglesia para mostrar un camino hacia “*kansei*”

Para los japoneses, el *Kansei* del hombre o sea la perfección del hombre, como hemos visto, está resumido en el concepto del *michi*, y por su característica itinerante se da importancia al proceso de que un hombre débil llegue a una verdad o un ser trascendente. Aquí no sólo se valora el *satori* personal de cada uno, sino también el crecimiento por la acción caritativa, respeto a otros o en convivencia con la naturaleza, lo

⁵⁴ Cf. p. 23-25.

cual forma la mentalidad japonesa, combinando con el espíritu del *wa* que consiste en unidad y armonía. En esta mentalidad, hay muchos elementos comunes a la enseñanza cristiana, aunque no tienen la misma comprensión sobre Dios o la religión. En este sentido, se abren unas posibilidades de arraigarse en el corazón de los japoneses el cristianismo, o sea el *michi* de Cristo.

Por otro lado, actualmente hay una realidad de que los japoneses van perdiendo este espíritu que ha mantenido su mentalidad religiosa, y que están ante una crisis espiritual en la sociedad capitalista, en la cual muchas personas se extravían y sufren por la pérdida de la confianza en sí mismas.

En lo siguiente, analizaré un poco tal situación dura y mostraré en ella una posibilidad para el cristianismo.

3.1 La crisis espiritual en Japón

En la posguerra Japón ha ido haciendo todo lo posible para su desarrollo y la aportación a la sociedad internacional con el arrepentimiento de la guerra, perseverando en el ‘Estado de la paz’. Y, en este proceso, los pueblos japoneses trabajaron con todas sus fuerzas, manteniendo la unidad bajo el espíritu del *wa*, como si fueran unos ‘autómatas’ del gobierno o de las grandes empresas, en lo cual se ha aumentado el aspecto negativo del *wa*, que posee la tendencia totalitaria. Han ganado, en consecuencia, una abundancia de los bienes materiales y exteriores, pero, a la vez, se ha prestado poca atención a lo individual o lo interior. Además, en la actualidad, la globalización lo provoca más en la competencia económica internacional, no respetando los derechos humanos de otros países empobrecidos. Ahora, este país, como otros países económicamente desarrollados, está ocupado con –en palabras del Papa Francisco– “lo exterior, lo inmediato, lo visible, lo rápido, lo superficial, lo provisorio” (EG 62).

Además la secularización y la moral relajada son unos problemas graves, ante los cuales por el presente las religiones principales, incluso el cristianismo, están buscando de alguna manera la clave de unas soluciones adecuadas.

Y hay muchos que son incapaces de tener esperanza en el futuro por la soledad y la indiferencia relativista. Esto está atestiguado ante todo por el número de los suicidas; más de 30.000 al año. En 2011 ocurrió un gran terremoto de nueve grados de magnitud y el

tsunami gigante causó más de 20.000 muertos, y se lo consideró en todo el país como el sufrimiento más grave en la historia de Japón. Pero casi nadie sabe que cada año mucho más personas se matan a sí mismas. Esta realidad ha sido ocasionada por la soledad y la vejación en cualquier lugar, así es claro que se desatiende inconscientemente la dignidad de cada persona en el totalitarismo.

Otro problema parecido a esto es el *kodokushi* (孤独死 muerte solitaria). Este término japonés se refiere a un fenómeno japonés de personas que mueren solos y que quedan por descubrir durante un largo tiempo. El fenómeno fue descrito por primera vez en la década de 1980, y se ha convertido en un problema creciente en Japón, que se atribuye a los problemas económicos y a la población cada vez más anciana de Japón. Pero en el fondo del fenómeno se ve la pérdida del espíritu del *wa*, que consiste en ayudarse mutuamente y respetar a los otros, sobre todo los mayores.

Frente a estas realidades, entre la gente hay una búsqueda de lo espiritual, lo constante, lo interior, lo invisible, etc. La proliferación de nuevos movimientos religiosos o sectas, algunos tendientes al fundamentalismo y otros que parecen proponer una espiritualidad sin religión, será el resultado de una reacción de los hombres que se enfrentan a la sociedad materialista y consumista (Cf. EG 63).

3.2 ¿Qué puede ofrecer la Iglesia a las gentes niponas?

En la misma línea, muchas personas que tienen las heridas del corazón vienen a la Iglesia, como si huyeran de la realidad, para ser curadas de ellas, pues algunas de ellas miran una cierta utopía donde todos sean buenos, y no haya ningún sufrimiento, injusticia o pecado. La comunidad cristiana, por supuesto, debe ser ante todo un ‘refugio’ de los hombres, como el Señor dice: “*Venid a mí todos los que estáis fatigados y sobrecargados, y yo os daré descanso*” (Mt 11, 28), y mostrar una figura de la sociedad ideal vinculada a la Iglesia celestial. Pero, al mismo tiempo, se debe saber que “la Iglesia encierra en su propio seno a pecadores” (LG 8). Por lo tanto, no se debe explicar a los catecúmenos la gracia de los sacramentos de la iniciación cristiana, como si fuera una magia capaz de cambiar su vida o la realidad dura en un instante. Pero, a menudo se puede encontrar tal formación en algunas parroquias. En efecto, no hay pocos neófitos que abandonan la

Iglesia cuando se sienten que en la comunidad cristiana hay también un ambiente desagradable, igual que la realidad de la sociedad actual.

Como Clemente de Alejandría dice, “el catecúmeno necesita tiempo”⁵⁵, la iniciación cristiana se entiende como un *itinerario de fe*, el cual mandará al catecúmeno nuevamente del ‘refugio’ a la realidad de este mundo; pero esta realidad ya no será pesada ni dura, porque para él se convertirá en el yugo de Jesús, que es suave y ligero (Cf. Mt 11, 29), introduciéndolo en la vida divina y haciéndolo gustar, anticipadamente, la bienaventuranza eterna. Es decir, los catecúmenos en el proceso de la iniciación “reciben cada vez con más abundancia los tesoros de la vida divina y avanzan hacia la perfección” (CEC 1212). Sin embargo, este proceso no termina en el momento de los sacramentos, sino se extiende a toda la vida de los cristianos. La iniciación, en este sentido, es el comienzo del camino por donde sigamos pasando hasta la hora de la muerte.

Al mirar esto, será posible mostrar a los japoneses la iniciación cristiana, o sea hacerse cristiano, como el *michi* de Cristo, a saber el camino de Cristo o la formación de Cristo, para alcanzar el *kansei* del hombre, esto es, la perfección del hombre, porque el concepto del *michi*, como hemos visto arriba, se considera en primer lugar como principio supremo del universo, por el cual aprendemos los valores morales y la importancia de las prácticas de la caridad.

Además, es probable que la iniciación cristiana tiene posibilidad de restaurar los espíritus propios que están perdidos por los japoneses; la búsqueda del sentido de la vida y el sufrimiento, el ayudarse unos a otros, etc. Muchos de estos valores son comunes al cristianismo. Añadiendo a esto, no será imposible transmitirles el misterio que se anuncia en la Iglesia, porque el misterio se realizó en Cristo que se encarnó en la historia y se enfrentó a la realidad humana. El centro del misterio se encuentra en el amor en la cruz, y los cristianos son llamados a vivir en él. Así que la perfección de los cristianos no puede ser otra cosa que la perfección del amor. Tal manera de vivir también se enseña a fondo especialmente en el budismo; es la ascesis budista separar de los deseos humanos (*klesa*), y dejar el yo para alcanzar el *satori* que es libertad verdadera.

Pero, esto, sin duda, es un desafío para los cristianos; tenemos que superar particularmente la diferencia de la comprensión de Dios o la religión en sí. Pues en el

⁵⁵ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, II, 96, 1 (FuP 10, p. 227).

diálogo interreligioso alguna vez no deben escatimarse esfuerzos para mantener su propia enseñanza, es decir, no se puede hacer concesiones acerca del núcleo de su doctrina. Sin embargo, teniendo en cuenta esto, no sólo tenemos que mostrar a Dios a los japoneses como un ser lejano que ellos rechazan, sino también presentar la esencia de Dios, que es el amor, a través de Cristo como el camino del amor, porque el que conoce a Cristo conoce a Dios (Cf. Jn 14, 9), y sólo podemos conocer a Dios por Cristo, que es la Palabra de Dios. Precisamente la existencia de Dios, invisible, debe ser el misterio, pero podemos entreverlo en Cristo. Desde ahí se puede mostrar una nueva figura de Dios a los japoneses realistas que tienden a ver en un dios o en la religión un papel funcional y eficaz; Dios otorga a los hombres un valor enraizado en el amor, que está más allá de los bienes terrestres, y enriquece nuestra vida en sí, invitándonos a la comunión personal consigo.

Finalmente, es notable que el espíritu del *wa* es un elemento indispensable para el *kansei* del hombre, como la comunidad cristiana, o sea la Iglesia, da gran importancia a la perfección del hombre. Aunque tiene tendencia del pluralismo desde el punto de vista religioso, el concepto del *wa* puede corresponder a algunas enseñanzas sobre la Iglesia. En especial tenemos que prestar atención a que en el *wa* un hombre ideal es el que sirve a la comunidad y a los demás. Es una actitud de humillarse ante otras personas, y se refleja en la cultura japonesa o las expresiones del idioma japonés. Por lo tanto será posible compartir con los japoneses la importancia de los servicios en la comunidad, y esto tendrá una posibilidad de transmitir el sentido de la *kénosis* de Dios.

Conclusión

En este capítulo hemos buscado la perfección del hombre en la mentalidad religiosa de los japoneses con una investigación concisa de cada religión mayoritaria, y luego hemos recorrido la historia y la situación actual de la Iglesia japonesa. Al final, tras haber mencionado la crisis espiritual en la situación actual, se ha puesto una posibilidad del cristianismo en tal ambiente japonés.

Dado que es complicada la mentalidad sincretista relacionada con el sintoísmo y el budismo, no podemos comprenderla fácilmente. Pero, al resumir la tendencia religiosa de los japoneses en tres espíritus fundamentales del *michi*, *satori* y *wa* desde punto de vista

de la perfección del hombre, se aclaran unos aspectos diferentes o comunes al cristianismo. Desde ahí hemos podido encontrar unas posibilidades.

Será posible ver una figura del hombre perfecto a la que los japoneses se dirigen, en un punto donde se tocan dos líneas; una línea vertical que se ve en el espíritu de *michi* que intenta subir al *satori*, o sea la verdad; otra línea horizontal que se ve en el espíritu del *wa* que da importancia a la relación con los demás o la comunidad.

Capítulo 2

LA INICIACIÓN CRISTIANA EN LOS PADRES ORIENTALES

Para seguir con nuestro tema, vamos a cambiar el ambiente asiático por la Iglesia primitiva, sobre todo la Iglesia oriental antigua, donde el cristianismo se encuentra con la cultura griega en su expansión. En ese crecimiento de la Iglesia, no sólo se ve una refutación o defensa de la fe cristiana, sino también un cierto diálogo con aquella cultura, aceptando la filosofía griega, y por ello su teología va desarrollándose con una conciencia cristiana de que el cristianismo es la “verdadera filosofía”. Al ver este transcurso, podemos mirar, a la vez, la evolución de los ritos de la iniciación cristiana y de su doctrina, pues la antigüedad cristiana no conocía otra espiritualidad que la proveniente de la iniciación cristiana, es decir la espiritualidad de aquella época es esencialmente bautismal⁵⁶. Entonces es natural encontrar el centro de la enseñanza de los Padres orientales en la iniciación cristiana.

Este capítulo, desde el punto de vista de que la iniciación cristiana es como un camino o proceso hacia la perfección del hombre, va a tratar, al principio, de dos ideas fundamentales de los Padres orientales; la *paideia* y la divinización, y luego, guiado por estas dos ideas, trataré de la iniciación cristiana de la Iglesia primitiva.

1 La idea griega de *paideia* y su objeto “divinización”

No será demasiado decir que en estos dos términos se condensan los pensamientos de los Padres griegos sobre el proceso del crecimiento o la formación pedagógica hacia la perfección del hombre en el sentido cristiano. Aquí encontramos ante todo la figura de Cristo, el Verbo encarnado, como maestro, modelo y guía, o como verdadera imagen del Padre, por el cual los hombres, creciendo poco a poco, regresarán a su verdadero ser, y serán dignos de participar en la vida interna de Dios.

⁵⁶ Cf. RICO PAVÉS, JOSÉ, *Los sacramentos de la iniciación cristiana: Introducción teológica a los sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía*, San Ildefonso, Toledo 2006, p. 131.

1.1 *Paideia*

a) El sentido original

Para los antiguos griegos la palabra *paideia* (en griego παιδεία, “educación” o “formación”, a su vez de παις, *país*, “niño”) indicaba el proceso de crianza de los niños, entendida como la transmisión de los valores (saber ser) y los conocimientos técnicos (saber hacer), inherentes a la sociedad, así que era uno de los conceptos fundamentales que formaban la sociedad helénica, y también era un principio por el que la comunidad humana conservaba y transmitía su peculiaridad física y espiritual.

Werner Jaeger (1888-1961), filósofo y filólogo alemán, publicó a mediados del siglo XX un libro que trata muy detalladamente del concepto de la *paideia*, con el título “*Paideia: los ideales de la cultura griega*”. A pesar de que tenemos la tentación de traducir la *paideia* simplemente por educación o formación pedagógica, es una palabra, según Jaeger, que expresa el ideal de la cultura antigua: civilización, cultura, tradición, literatura, educación, todos son conceptos válidos que están integrados en el griego *paideia*. Pero ninguna de ellas coincide realmente con lo que los griegos entendían por *paideia*. Cada uno de estos términos se reduce a expresar una perspectiva de aquel concepto general, y para abarcar el campo del concepto griego sería necesario emplearlos todos a la vez⁵⁷. En este sentido esta idea de *paideia* no debe ser encerrada en un concepto abstracto, pues “los antiguos tenían la convicción de que la educación y la cultura no constituyen un arte formal o una teoría abstracta, distintos de la estructura histórica objetiva de la vida espiritual de una nación”⁵⁸.

Nuestro autor dice que la *paideia* es también anhelo de establecer un tipo ideal del hombre marcado por la idea *areté*, cuya traducción más fiel sería el ideal de nobleza y excelencia que está detrás del más alto ideal caballeresco⁵⁹. Este tipo ideal se entiende como la fuerza y la destreza de los guerreros y su valor heroico, propio del mundo de la

⁵⁷ Cf. JAEGER, W, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 14-15. La obra original se publicó en 1933 con el título: *Die Formung des Griechischen Menschen (La formación del hombre griego)*.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 16.

⁵⁹ Cf. *Ibíd.*, p. 49.

nobleza. Unido a la *areté* se encuentra el honor. Así que la *paideia* equivale a un proceso educativo que encamina a los hombres hacia la *areté* entendida como sinónimo de excelencia humana.

En resumen, el termino griego antiguo *paideia* se usaba para exponer la formación del hombre griego que se abría a construir una sociedad ideal en la cultura antigua. En este sentido el problema y la cuestión de la formación del hombre puede ser una base para la consideración del helenismo en su totalidad, como Jaeger en su libro trata de “exponer la acción recíproca entre el proceso histórico mediante el cual se ha llegado a la formación del hombre griego y el proceso espiritual mediante el cual llegaron los griegos a la construcción del ideal de humanidad”⁶⁰.

b) *Paideia* en el cristianismo; *paideia Christi*

En su momento de difusión y comienzo de la generalidad, el cristianismo, aceptando la filosofía griega como una manera de manifestar su propia fe en el encuentro con la cultura helénica, adapta la palabra griega *paideia* como “*paideia* de Cristo” para expresar a sí mismo, lo cual implica una comprensión de los Padres de la Iglesia; el cristianismo posee o es la “verdadera *paideia*”⁶¹, es decir, es el cristianismo el que es capaz de realizar la formación del hombre ideal o la sociedad ideal. Acerca de esto, Werner Jaeger explica en su otro libro que trata de la relación entre el cristianismo primitivo y la palabra griega *paideia*:

“Al llamar «*paideia* de Cristo» al cristianismo, el imitador destaca la intención del apóstol de hacer aparecer al cristianismo como una continuación de la *paideia* griega clásica, lo que haría que su aceptación fuese lógica para quienes poseían la antigua. A la vez implica que la *paideia* clásica está siendo superada, pues Cristo es el centro de una cultura nueva, así la *paideia* antigua se convierte en su instrumento”⁶².

Aquí se ve la superación de la *paideia* clásica, considerándose a Cristo como nuevo

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 5.

⁶¹ Cf. JAEGER, W, *Cristianismo primitiva y paideia griega*, Fondo de Cultura Económica, México 1965, p. 99.

⁶² *Ibíd.*, p. 22.

centro de la humanidad. Así la *paideia* clásica se transforma en su instrumento esencial para la universalización del cristianismo y su implantación en la cultura greco-romana. Y el cristianismo en el primer encuentro con la cultura griega en un ambiente romano asume los ideales de la cultura griega, aunque trascendiéndolos⁶³. La expresión *paideia Christi* goza de una larga historia que se remonta a los orígenes del cristianismo. Jaeger dedica un estudio monográfico a la *paideia Christi* en el que sostiene la fusión de la antigüedad clásica y del cristianismo hasta el punto que los Padres apostólicos, Ireneo de Lyon, los grandes alejandrinos, los capadocios y los antioquenos, todos ellos son los verdaderos sucesores y continuadores de la *paideia* clásica que culminará con Clemente de Alejandría al presentar a Jesús como el auténtico y verdadero pedagogo⁶⁴.

Ahora bien, el teólogo católico G. Greshake, en su sistematización de la historia de la soteriología, nos ofrece la *paideia* como un modelo de salvación del hombre en la teología griega, centrada en el misterio de la encarnación⁶⁵. En el modelo la *paideia* es un gran proceso pedagógico dirigido por Dios y realizado por Cristo en el que el hombre llega a ser plenamente aquello que está llamado a ser desde su origen. Así que el punto de partida de este pensamiento se debe encontrar en la creación de Dios, donde el hombre fue creado a imagen de Dios (cf. Gn 1, 26). Ella es el momento inicial de la *paideia* en el que el hombre ya posee imagen divina. Los Padres griegos comprenden la entera historia de la salvación como un gran proceso pedagógico en crecimiento, en el cual Dios recupera la imagen de Dios en el hombre que el pecado había desfigurado y oscurecido, abriéndola a una mayor libertad y semejanza con él, por medio de los acontecimientos históricos que culminan en la manifestación histórica de su Hijo. Entonces se puede entender que la *paideia* es el paso de la imagen a la semejanza, a saber, el camino del hombre hacia la transformación en su verdadero ser (imagen) y la participación en la vida interna de Dios (semejanza).

Para los Padres griegos el objetivo del paso de la *paideia* es la divinización del hombre, que se realiza por la encarnación de Cristo, como Atanasio de Alejandría dice:

⁶³ Cf. “Creación y filiación: la *paideia* del Padre” en *Apuntes de la asignatura de Soteriología en el curso 2014-2015* por Ángel Cordovilla, tema 5, p. 6.

⁶⁴ Cf. Vilanou, Conrad, *De la Paideia a la “Bildung”*: *Hacia una pedagogía hermenéutica*, Revista Portuguesa de Educação, vol. 14, nº 2, Universidad de Minho, Braga, Portugal, 2001, p. 4-5.

⁶⁵ Cf. “Modelos de comprensión de la salvación en la historia de la soteriología”, en *Apuntes de la asignatura de Soteriología en el curso 2014-2015* por Ángel Cordovilla, tema 4, p. 2-6.

“Dios se ha hecho hombre para que el hombre llegue a ser Dios”⁶⁶. Pues, la teología griega destaca la encarnación de Cristo para la divinización del hombre, mientras que la teología latina está centrada en el misterio de la cruz para la redención⁶⁷. En las siguientes palabras de Ireneo de Lyon podemos encontrar cómo se comprende la teología de los primeros siglos, caracterizada por la idea de *paideia* y la divinización del hombre:

“Porque el Hijo de Dios se encarnó en una carne pecadora como la nuestra, a fin de condenar al pecado y, una vez condenado, arrojarlo fuera de la carne. Asumió la carne para incitar al hombre a hacerse semejante a él y para proponerle a Dios como modelo a imitar. Le impuso la obediencia al Padre para que llegue a ser Dios, dándole así el poder de alcanzar al Padre. La Palabra de Dios habitó en el hombre, para habituar al hombre a percibir a Dios y a Dios a habitar en el hombre, según el beneplácito del Padre”⁶⁸.

Al ver este proceso pedagógico hacia ser divinizado tenemos que precisar más la comprensión de Cristo, el Verbo encarnado. En primer lugar, es Dios quien toma toda la iniciativa en el paso del hombre, y él mismo, a la vez, respeta la libertad humana para que el hombre, que perdió su verdadero ser, es decir, la imagen de Dios, por el pecado, libremente acepte la libertad completa. Es Cristo, a su vez, el que muestra al hombre esta libertad plena, en cuanto verdadera imagen y semejanza del Padre, por medio de su encarnación, asumiendo la “carne pecadora”, pero no es el pecado. Así el proceso pedagógico, que inicia Dios en la creación y se realiza por los acontecimientos históricos, culmina en la manifestación de la Palabra de Dios, como modelo o ejemplo de la vida humana, por lo cual, según Ireneo, el hombre imita a Cristo, ante todo en la obediencia al Padre, y al fin llegará a ser semejante a Dios.

En el diálogo con la cultura griega, los Padres apologistas y los alejandrinos ofrecen una cristología del *Logos*, la cual da importancia también a la idea de la *paideia* de Cristo. Es una teología cosmológica, es decir, no se piensa a Dios ni a Cristo (Verbo) sin verlos en su relación con el mundo, con la creación. Pues, “en esta época toda la mirada hacia

⁶⁶ ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Sobre la encarnación del Verbo* 54, 3.

⁶⁷ Pero esta división es superficial y ambas perspectivas están mezcladas en Oriente y Occidente, porque, como Balthasar señala en su obra (*El misterio pascual, Teología de los tres días*, Madrid 2000, p. 20-21), la secuencia encarnación-pasión es un elemento inseparable y esencial tanto para los Padres griegos como Padres latinos.

⁶⁸ AH III, 20, 2-3.

Dios y Cristo es económica; se habla de ellos en cuanto volcados sobre el mundo, actuando sobre el mundo, la historia y en la salvación”⁶⁹. Aquí se ve la función pedagógica del *Logos* y la comprensión de la historia de la salvación como un gran proceso pedagógico, que abarca al cosmos y a la historia entera. Y esta teología cosmológica está unida a la comprensión cristológica de la divinidad y la preexistencia del Logos-Cristo. A propósito de esto, Clemente de Alejandría dice en su obra *Protéptico*:

“Éste es el canto nuevo, la aparición que ha brillado ahora entre nosotros, del *Logos* que existía en el principio y del que preexistía; apareció hace un instante el Salvador preexistente, apareció el que se halla en el que existe (cf. Ex 3,14), porque “el *Logos* estaba junto a Dios” (Jn 1,1), un maestro, apareció un *Logos* por el que se creó todo (cf. Jn 1,3); además, otorgándonos el vivir en el comienzo mediante la creación como un demiurgo, [nos] enseñó a vivir virtuosamente manifestándose como maestro, para luego guiar el coro, como Dios, a la vida eterna”⁷⁰.

El *Logos*, que existía en el principio y realizó la creación, es comprendido como luz que ilumina a los hombres, y como maestro que enseña a los hombres a vivir bien y los conduce a la vida eterna, teniendo una novedad como “canto nuevo”. Aquí tenemos que entender que la vida eterna (divinización) es el objetivo de la encarnación del *Logos*, y a ella llegamos por iluminación después de un proceso pedagógico, la *paideia* de Cristo, que es un modelo de la salvación del hombre. Pero, al mismo tiempo, no se debe olvidar que la salvación acontece por la *kénosis* del Logos, una *kénosis* que se inicia en la encarnación, pero que alcanza su plenitud en la muerte de Cristo⁷¹. Desde ahí se aclara más el sentido de la obediencia al Padre, a la que se ha referido en las palabras de Ireneo, el sentido más profundo de qué aprendemos en aquello que Cristo nos ha revelado en su vida terrena, como verdadero maestro.

c) Algunos autores

⁶⁹ “Los apologetas”, en *Historia de la Teología I-1: Apuntes de las clases del curso 2014-2015* por Gabino Uríbarri Bilbao, SJ, p. 20.

⁷⁰ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protéptico* 7, 3.

⁷¹ Cf. “Creación y filiación: la *paideia* del Padre” en *Apuntes de la asignatura de Soteriología en el curso 2014-2015* por Ángel Cordovilla, tema 5, p. 8.

Ya hemos visto que la idea de la *paideia* clásica contribuyó a unir la antigüedad clásica y el cristianismo, y que se transformó en el instrumento de la universalización del cristianismo para presentar a Jesús como el auténtico y verdadero pedagogo. Ahora vamos a recorrer los pensamientos de esta idea en algunos padres de la Iglesia, sucesores y continuadores de la *paideia* clásica, consultando la obra de Jaeger, cuyo análisis de la relación entre la *paideia* griega y el cristianismo primitivo es precioso.

Clemente Romano

Como san Pablo escribió a la iglesia de Corinto para poner fin a las disputas entre sus grupos y las diferencias en su interpretación de la fe cristiana, Clemente, a los 30 años de la muerte de este apóstol, envió una epístola a la misma iglesia, en cuanto obispo de Roma. Pues entre los cristianos corintios había negación de la autoridad del obispo, discordia interna y carencia de caridad. Clemente aplica claramente las reglas de la elocuencia política y la retórica clásica para hacer a los corintios conscientes de la concordia de la Iglesia⁷². Y el obispo de Roma en el capítulo 20 de su *Carta* se refiere al orden cósmico de todas las cosas como al principio último establecido por la voluntad de Dios para servir de modelo a la vida y a la pacífica cooperación de los hombres, y, en este contexto, va poniendo diversos ejemplos a la comunidad cristiana, cuyos contenidos son las virtudes de la concordia y la obediencia. Toda su carta es un acto de educación cristiana, como un testimonio de amor fraterno y de caridad cristiana.

En Clemente la *paideia* griega es utilizada como base para la exhortación a mantener la unidad y la armonía en la Iglesia. Como “los corintios son personas cultas y poseen la *paideia* griega, Clemente da a su hincapié en el orden cívico dentro de la *politeia* cristiana un doble trasfondo filosófico: el de la experiencia política y la ética social reunidas y el de la filosofía cosmológica”⁷³. Frente al problema de la división o de la falta de caridad de los corintios, Clemente echa mano de la reflexión filosófica anterior que se había hecho ya en la cultura griega.

⁷² La concordia (*homonoia*) es tema sempiterno de los guías pacifistas y de los educadores políticos, de los poetas, los sofistas y los estadistas de la época clásica de la *polis* griega; cf. JAEGER, W, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, p. 25.

⁷³ *Ibíd.*, p. 31.

Los apologistas

Mientras la literatura cristiana primitiva fue un asunto interno de la comunidad cristiana, los apologistas, en su literatura externa, tenían que encontrar alguna base común con la gente no cristiana a la que se dirigen para hacer una verdadera discusión. Esa base común la van a encontrar en la *paideia* griega clásica, valorando muy positivamente la filosofía griega, aun con la firme convicción de que el cristianismo es la *verdadera filosofía*, o sea, el amor a la sabiduría y la vida consecuente con ella. Ellos, pues, no sólo se dedican a defender la fe cristiana ante el mundo pagano, sino también a dialogar con él en su actividad misionera, como el diálogo entre Justino y Trifón. Este intento de la Iglesia del siglo II sólo podría hacerse en el ambiente de la cultura intelectual griega, asumiendo su propio lenguaje y sus argumentos filosóficos.

Justino, de hecho, es llamado por su interlocutor un “filósofo” que se ocupa de Dios, y del problema teológico con la filosofía griega: Trifón dice “¿Acaso no se dirige a Dios todo el afán de los filósofos, y acaso no se dirige sus investigaciones siempre al gobierno del universo y a la providencia, o puede negarse que la tarea de la filosofía sea examinar el problema de lo divino?”⁷⁴. Justino intenta aclarar especialmente el proyecto divino de la creación y de la salvación que se realiza en Jesucristo, el *Logos*. Para él todos los hombres, como criatura racional, participan del *Logos* y llevan una “semilla” de la verdad. Igualmente, el mismo *Logos* también se manifestó parcialmente en la filosofía griega. Por lo tanto, Justino, dado que el cristianismo es la manifestación histórica y personal del *Logos* en su totalidad, dice: “todo lo bello que ha sido expresado por cualquier persona, nos pertenece a nosotros, los cristianos”⁷⁵. De este modo, Justino, aunque atacaba a la filosofía griega por sus contradicciones, orienta con decisión hacia el *Logos* cualquier verdad filosófica. Aquí, como hemos dicho arriba, se ve la función pedagógica del *Logos*, que pertenece particularmente al cristianismo.

Justino y otros apologistas, siguiendo el camino del *Logos*, “firmaron la toma de posición clara de la fe cristiana por el Dios de los filósofos contra los falsos dioses de la religión pagana. Era la opción por la verdad del ser contra el mito de la costumbre. Algunas décadas después de Justino, Tertuliano definió la misma opción de los cristianos

⁷⁴ JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 3.

⁷⁵ JUSTINO, *Segunda Apología* 13, 4.

con una sentencia lapidaria que sigue siendo válida: «Cristo afirmó que era la verdad, no la costumbre» (*De virgin. vel 1,1*)⁷⁶.

Los alejandrinos

La escuela alejandrina, a la que pertenecían Clemente y Orígenes, tenía novedad en el sentido de que la filosofía cristiana se convirtió en un instrumento para transmitir la fe cristiana; su punto de partida no era una investigación humana independiente acerca de la verdad, como filosofías anteriores, sino una revelación divina, contenida en un libro sagrado, la Biblia⁷⁷.

Clemente, en primer lugar, desarrolla la *paideia* clásica. Su obra *Protéptico* adopta una forma literaria utilizada por los filósofos griegos para exhortar a la gente a recibir su forma de vida. Y, para él, la filosofía es ensalzada en el *logos* protréptico como proceso hacia la felicidad y como conocimiento para la vida humana, necesario para obtener el verdadero bien. En otra obra, *Stromata*, también tiene un modelo griego. Y en su *Pedagogo*, Clemente, aspirando a la cultura griega, a la *paideia* helénica, presenta a Cristo en su papel de divino maestro, extendido hasta diversos fenómenos anteriores en la historia humana. Pero él no considera que los filósofos griegos, si tuvieran capacidad de buscar la verdad, hayan podido llegar a ella sin ninguna dispensación divina. Desde ahí el pensamiento de Clemente avanza hacia una nueva concepción de la divina providencia⁷⁸. Clemente “reconoce en la filosofía, aunque no sea perfecta, la *propaideia* del gnóstico perfecto. La verdadera *paideia* es la religión cristiana; es decir, el cristianismo en su forma teológica, tal como es concebido por el propio sistema de *gnosis* cristiana de Clemente, ya que es obvio que la interpretación del cristianismo como *gnosis per se* implica que es la *paideia* divina”⁷⁹.

Orígenes, desarrollando esto, concentra la atención en el papel del *Logos* divino, que es fuente de la nueva *paideia* de los cristianos. Pues, en el fondo, había una cuestión; cómo se relaciona la *paideia* divina con Cristo. Para Orígenes, Cristo es el gran maestro, y, en este aspecto, su concepción del cristianismo como *paideia* de la humanidad le

⁷⁶ PAPA BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 21 de marzo 2007.

⁷⁷ Cf. JAEGER, W, *Cristianismo primitiva y paideia griega*, p. 67.

⁷⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 86.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 86.

permite mantenerse cerca de la Escritura y de la imagen que los Evangelios dan de Jesús. Pero Cristo no es un maestro humano que se haya dado este título a sí mismo, sino que en él se encarna el *Logos* divino. “Ésta es la gran diferencia entre el cristianismo y toda filosofía humana: el primero representa la venida del *Logos* al hombre no sólo como un esfuerzo humano, sino como algo que procede de la iniciativa divina”⁸⁰.

En el sentido de que la base de la *paideia* del cristianismo consiste en la Sagrada Escritura, es importante la aportación de Orígenes; su interpretación de la Sagrada Escritura superó a la crítica fundamental que los filósofos paganos hacían a la doctrina cristiana: su carácter mitológico, sobre todo del Antiguo Testamento. Entonces “Orígenes emprendió la tarea -que duró toda su vida- de traducir la Biblia desde su significado literal al sentido espiritual. Puso así a salvo lo que podemos llamar la *paideia* cristiana y su fundamento bíblico, tal como los estoicos lo había hecho con la teología de Homero”⁸¹. Aunque tal método alegórico se había utilizado por san Pablo, los Padres apostólicos, etc., la nueva teología de los alejandrinos fue mucho más adelante en su uso sistemático de este método, y autores como Orígenes y, siguiendo su ejemplo, san Gregorio de Nisa, insistían en que aun los libros históricos del Antiguo Testamento debían ser entendidos en esta forma; es decir, como ejemplos transparentes de grandes verdades metafísicas o éticas. Para ellos, esto era una prueba evidente de la pedagogía del Espíritu Santo⁸².

Gregorio de Nisa

Finalmente, aunque tenemos que ver más este tema en otros autores, analizamos las ideas de san Gregorio de Nisa acerca de la *paideia* cristiana, influidas sobre todo en su forma platónica.

Él comprendió la idea *paideia* como proceso formativo de la personalidad humana, que los educadores griegos habían distinguido de la sustancia que es el *sine qua non* del proceso educativo. La metáfora del crecimiento gradual de la personalidad humana y de su naturaleza espiritual implica la analogía con la naturaleza física del hombre; pero es

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 91.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 71; Según Jaeger, “la escuela estoica había sostenido a Homero y Hesíodo como expresiones normativas de la verdad a fin de conservar la poesía antigua como base de la *paideia* griega. Por ello, habían tenido que crear todo un sistema de significados alegóricos, que entresacaban de los relatos míticos” (*Ibíd.*, p. 68).

⁸² *Ibíd.*, p. 77.

específicamente diferente del desarrollo del cuerpo. Para Gregorio, el proceso espiritual no surge espontáneamente en la naturaleza sino que requiere un cuidado constante; unas virtudes y un adiestramiento, como para la filosófica griega clásica la perfección de la *areté* humana se realiza mediante el esfuerzo humano; sin embargo, para los hombres es inalcanzable en la práctica, así que es necesaria la ayuda divina. Gregorio acepta la idea antigua de la ayuda divina, que aparece a menudo en la poesía griega, considerándola como la cooperación del Espíritu Santo, el cual aumenta en proporción al esfuerzo humano⁸³. Entonces su postura, desde el punto de vista de la *paideia*, o sea formación de la personalidad humana, no está cerca de la de los pensadores más radicales, por ejemplo, san Agustín o Martín Lutero, que insisten en que la iniciativa en este proceso no puede partir de la parte humana sino sólo de Dios. En el Niseno se valora el esfuerzo humano en la cooperación del Espíritu; la tarea del hombre es el esfuerzo continuo por llegar al fin y por acercarse a la perfección en la medida en que esto es posible al hombre⁸⁴.

En este proceso a la perfección, para él, se destaca la filosofía, pues “como toda la vida del filósofo griego era un proceso de *paideia* a través de la ascesis filosófica, así para el Niseno el cristianismo no es un mero conjunto de dogma, sino la vida perfecta basada en la *theoria* o contemplación de Dios y en una unión cada vez más perfecta con Él. Es la *deificatio* y el camino a ella es la *paideia*”⁸⁵.

Pero, al hablar de la *paideia*, Gregorio se refiere a lo que distingue su manera cristiana de la griega; mientras la *paideia* griega consistía en la literatura griega, la *paideia* cristiana en la Biblia, es decir la formación del hombre cristiano es el efecto de un estudio continuo de la Sagrada Escritura. Él, como Orígenes, nos asegura que todos los libros bíblicos, aun los libros históricos del Antiguo Testamento, tienen el sentido espiritual y educativo, y, para él, esto es una de las obras paidéuticas del Espíritu Santo. Lo que la Biblia enseña debe ser aceptado como la *paideia* cristiana como única filosofía que educa a los hombres, cuyo cumplimiento se realiza en Cristo; por eso “la *paideia* del cristiano es la *imitatio Christi*”⁸⁶.

⁸³ Cf. *Ibíd.*, p. 115-117.

⁸⁴ Cf. *Ibíd.*, p.117-119; Aquí aparece “su creencia básica en la bondad esencial del hombre, creado bueno en el principio por Dios. En esta razón Gregorio ve el fin del hombre en restauración final del estado perfecto de la creación divina original, y, en este sentido, considera a Cristo como médico, el que sana”.

⁸⁵ *Ibíd.*, 118.

⁸⁶ *Ibíd.*, 121.

1.2 Divinización

Generalmente, el término *divinización* indica en la teología cristiana la participación del hombre en la vida divina. Gracias al don del Hijo y del Espíritu Santo, que hizo a la humanidad el Padre misericordioso, la naturaleza humana queda realmente renovada, transformada, elevada gratuitamente a la comunión con Dios, participando de su santidad, sin perder por ello sus propias características ontológicas. Principalmente esta idea, al igual que Rahner emplea la expresión “autocomunicación de Dios”, indica un don que Dios nos hace de sí mismo y de su propia vida, que es lo que constituye el dato central del cristianismo y el punto de partida del mensaje cristiano⁸⁷.

a) El testimonio de la Sagrada Escritura

Antes de ver el concepto de la divinización en la tradición de los Padres griegos, donde ocupa un lugar amplio, vamos a recogerlo de modo conciso en la Escritura, porque aquí hay más expresiones con las que se indica esta novedad de la vida que nos hace posible lo divino, a pesar de que no se usa directamente el término *divinización*.

En primer lugar, el Génesis, donde se narra la creación, habla del hombre creado a la imagen y la semejanza de Dios (Gn 1, 26). Así Dios invita, de antemano, al hombre a vivir en la comunión con él, como una vocación del hombre. Pero el hombre desfigura esta vocación en una tentación, en querer conseguir por sí mismo lo que Dios quería darle por pura generosidad, la cual se representa ante todo en las palabras de la serpiente “*El día en que comiereis del fruto del árbol se os abrirán los ojos y seréis como dioses*” (Gn 3, 5). Pero por ello Dios no anula su deseo sobre el ser humano, sino empieza su obra salvífica constituyéndose al pueblo de Israel que se entiende como hijo suyo (Ex 4, 22; Os 11, 1; Jer 3, 19; Sab 18, 23; etc.). Aquí aparece una idea de la filiación adoptiva que posee un sentido individual en la sociedad judía, pero que obtendrá su cumplimiento en el Nuevo Testamento.

⁸⁷ Cf. SESBOÛÉ, B., *Jesucristo, el único mediador, Tomo I*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2010, p.252.

Bernard Sesboüé en su obra *Jesucristo, el único mediador*, ensayo sobre la redención y la salvación, analiza la idea de la divinización en el Nuevo Testamento en las tres expresiones; 1) adopción filial y don del Espíritu; 2) nuevo nacimiento del bautismo; 3) vida nueva, participación en la vida trinitaria.

La primera, que tiene origen en el Antiguo Testamento, se encuentra, al principio, en los evangelios sinópticos, en los cuales Jesús designa a Dios ante sus oyentes como “*vuestro Padre celestial*” (Mt 6, 1; 7, 11; Mc 11, 25; Lc 11, 13), y les enseña a orar diciendo “*Padre nuestro*” (Mt 6, 9) o “*Padre*” (Lc 11, 2). Pero podemos ver más claramente las afirmaciones de la adopción filial en los textos de Pablo y Juan. Aquí se considera ante todo a Cristo como “primogénito” entre los hombres (Cf. Rom 8, 29; Cf. Col 1,18) ante el Padre; el misterio de muerte y de resurrección de Jesús nos concede renacer por la fe a una vida filial, porque todos somos “*hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús*” (Gal 3, 26). Pero esto se debe comprender no sólo desde la cristología sino también desde la pneumatología, pues lo que nos hace hijos, transformándonos interiormente, es el don del Espíritu mismo de Dios, que en adelante habita en nosotros y nos conduce, el cual nos hace exclamar: ¡*Abbá Padre!* (Cf. Rom 8, 14-17; Cf. Gal 1, 18).

En segundo lugar, el niño adoptado, en el sentido analógico, realiza la experiencia de un nuevo nacimiento. El Nuevo Testamento recoge esta metáfora de forma muy realista: solo se recibe la vida por nacimiento; por tanto, no se puede recibir la vida de Dios, la de los hijos de Dios, sin nacer de nuevo (Cf. 1 Pe 1, 3), que es el fruto de la resurrección de Jesucristo. Este nuevo nacimiento se realiza por el bautismo, del que nos habla el Nuevo Testamento a la vez como de un baño de regeneración y como de una participación en el misterio de muerte y resurrección de Cristo, ya que para renacer hay que morir⁸⁸.

Finalmente, el nuevo nacimiento hace de nosotros los hijos del Padre, los hermanos de Cristo y templos habitados por el Espíritu Santo (Cf. 1 Cor 6, 19). Entonces para nosotros es la nueva vida y la participación en la misma vida trinitaria. Según san Pablo, esta nueva vida está estrechamente relacionada con Cristo, como dice; es una “*vida eterna en Cristo Jesús, Señor nuestro*” (Rom 6, 23); o “*para mí la vida es Cristo*” (Flp 1, 21). Esta asimilación a Cristo es obra del don del Espíritu Santo y nos construye hijos en el

⁸⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 254-255.

Hijo. Igualmente para san Juan Jesús mismo es “*la resurrección y la vida*” (Jn 11, 25; Cf. 14, 6); es “*el pan de vida*” (Jn 6, 35. 48) y da la vida al mundo (Cf. Jn 6, 33). Por eso los que creen en Cristo tienen la vida eterna (Cf. Jn 3, 36). La segunda carta de Pedro recurre a unas palabras muy incisivas para expresar esta nueva vida: el hombre se hace partícipe de la naturaleza divina (Cf. 2 Pe 1, 3-7). En el texto, recogiendo una expresión muy difundida entre los filósofos griegos, el autor afirma la posibilidad para los creyentes de gozar ciertas propiedades que son características de Dios.

b) Un tema fundamental de los Padres griegos

La divinización es un modelo de la salvación del hombre particularmente en la teología de los Padres griegos, ya que en ellos la salvación traída por Jesucristo se considera ante todo como nuestra divinización gracias al don del Espíritu Santo⁸⁹. Esta comprensión de la Iglesia antigua se puede remontar a la expresión neotestamentaria sobre todo de la segunda carta de Pedro; nos hacemos “*participes (o: en comunión, koinonoi) de la naturaleza divina*” (2 Pe 1, 4). Es más cerca del sustantivo *divinización* o *deificación (theopoiesis)*, que no se encuentra en el Nuevo Testamento, pero que será un centro de la teología patrística. Para ella la salvación cristiana consiste en nuestra entrada en comunión vital con el misterio mismo de la naturaleza divina⁹⁰.

Como hemos estudiado en el tema de la *paideia*, tenemos que ver la divinización para los Padres orientales, en primer lugar, en la vocación del hombre; el hombre creado a imagen y semejanza de Dios tiene la vocación de realizar lo mejor posible esta semejanza, como Basilio de Cesarea dice: “Se nos ha propuesto parecernos a Dios tanto como es posible a la naturaleza humana”⁹¹. Esta vocación de la divinización, sin embargo, no significa que el hombre llega a ser divino por su naturaleza sino por la gracia, y el hombre puede hacerse Dios sólo por participación. Es decir, puede recibir en parte y como don las prerrogativas de la vida de Dios: libertad, santidad, justicia, amor, inmortalidad e incorruptibilidad, por recoger en esta última palabra el vocabulario tan apreciado por los

⁸⁹ Cf. STUDER, B, “Divinización”, en DPAC, p. 621.

⁹⁰ Cf. SESBOÛÉ, *Ibíd.*, p. 256.

⁹¹ BASILIO DE CESAREA, *De Spiritu Santo* I, 2.

Padres griegos⁹². A propósito de tal divinización del hombre, Atanasio de Alejandría hace mención en su obra *Apología contra los arrianos*:

“Uno solo es el Hijo por naturaleza; nosotros nos hacemos igualmente hijos, no y como él en naturaleza y en verdad, sino según la gracia del que nos llama. Aun siendo hombres terrenales, somos llamados dioses, no ya como el Dios verdadero o su Logos, sino como quiso Dios, que nos ha conferido esta gracia”⁹³.

Ahora nos preguntamos cómo se cumple esta vocación a la divinización. Según lo que hemos visto en la idea de *paideia*, se realiza a través de un gran itinerario pedagógico en crecimiento, dirigido por Dios y realizado en Cristo, el cual conduce al hombre desde su origen hasta su fin. Es decir, es un camino del hombre hacia la transformación en su verdadero ser (imagen) y la participación en la vida interna de Dios (semejanza). Aquí hay que ver el designio de Dios en este paso. Ya antes de la creación Dios había querido en el hombre la imagen suya, y el hombre, de hecho, fue creado como tal. Así que la propia naturaleza del hombre consiste en la imagen de Dios. En este sentido la creación es el inicio de la divinización, y el hombre es llamado a ser semejante a Dios por su naturaleza. Esto es el deseo de Dios, y el mismo Dios, aunque esta imagen está herida por el pecado del hombre, lo realiza en su proyecto, enviando su único Hijo.

El esquema de la imagen y la semejanza, según Sesboüé, sirve para jalonar este itinerario según dos modalidades principales⁹⁴; algunos padres piensan que la imagen y la semejanza son dadas, perdidas, recuperadas y crecen a la par. Es decir ellos señalan la intención de Dios de crear al hombre a su imagen y semejanza. Tal postura se encuentra, por ejemplo, en Agustín; otros, en cambio, dicen meramente que el hombre fue creado a imagen de Dios, así la realización primera no cumplió la totalidad del proyecto: el hombre tiene que pasar de la imagen a la semejanza. Esta postura se ve, por ejemplo, en Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes o Gregorio de Nisa. Esta segunda modalidad casi concuerda con la idea de *paideia*, y subraya más la encarnación de la Palabra de Dios, mientras la primera insiste en la gracia del misterio pascual. Ahora vamos a profundizar más en la segunda, especialmente en el pensamiento de Ireneo de Lyon.

⁹² Cf. SESBOÜÉ, *Ibíd.*, p. 257.

⁹³ ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Apología contra los arrianos* III, 19.

⁹⁴ Cf. SESBOÜÉ, *Ibíd.*, p. 258.

Ireneo, cuando adopta una postura antropológica por la que la composición del hombre está formada por cuerpo, alma y espíritu, hace distinción entre la imagen y la semejanza. A saber, para él el hombre separado de Dios no tiene un espíritu sino que es reducido a no ser más que un cuerpo y un alma. Así no es la semejanza de Dios, aunque es la imagen de Dios. En cambio, el hombre habitado por el Espíritu posee cuerpo, alma y espíritu; es la semejanza suya:

“Cuando el Espíritu de Dios mezclado al alma se une a la carne, entonces, a causa de la efusión del Espíritu, el hombre llega a ser espiritual y perfecto, y entonces es la imagen y semejanza de Dios”⁹⁵.

Además Ireneo nos muestra a Cristo en su encarnación como verdadera imagen de Dios, que es ser verdadero del hombre;

“En efecto, en los tiempos anteriores se decía ciertamente que el hombre había sido hecho a imagen de Dios, pero esto no se veía, ya que el Verbo era todavía invisible, ese Verbo a cuya imagen había sido hecho el hombre; por otro lado, éste es el motivo de que la semejanza se hubiera perdido fácilmente. Pero cuando el Verbo se hizo carne, confirmó la una en la otra: hizo aparecer la imagen en toda su verdad, haciéndose lo mismo que era su imagen, y restableció la semejanza con el Padre invisible por medio del Verbo hecho ahora visible”⁹⁶.

El Verbo se encarna a la “*imagen del Dios invisible*” (Col 1, 15) para revelar al hombre la verdad de la imagen que lo construye y devolverle así la semejanza perdida. Esta semejanza es el objeto de un crecimiento (*paideia*) a través de una vida consagrada a la imitación de Cristo, pero este progreso, según Ireneo, está unido a la revelación de la verdadera imagen en la encarnación. Además aquí se ve la presencia del Espíritu, que conduce al hombre a ser perfecto en la semejanza de Dios; “la gracia entera del Espíritu... nos hará a semejante a él y cumplirá la voluntad del Padre, ya que hará al hombre a imagen y semejanza de Dios”⁹⁷.

La importancia de la encarnación del Verbo de Dios en la divinización del hombre se encuentra no sólo en Ireneo, sino en cualquier padre griego. En ellos se aparece un

⁹⁵ AH V, 6, 1.

⁹⁶ AH V, 16, 2.

⁹⁷ AH V, 8, 1.

principio del intercambio salvífico que explicita el “por nosotros” y “por nuestra salvación”. Por nosotros Dios se hace hombre, para que en él nos hagamos Dios. Aquí hay una correlación dinámica entre la humanización de Dios y la divinización del hombre. Es el principio más repetido de los Padres⁹⁸:

Ireneo (siglo II)

“Esta es la razón por la que el Verbo se hace hombre y el Hijo de Dios, Hijo del hombre: para que el hombre, mezclándose al Verbo y recibiendo así la filiación adoptiva, se haga hijo de Dios” (AH V, 16, 2).

“El Verbo de Dios, Jesucristo nuestro Señor..., debido a su amor sobreabundante, se hace lo mismo que somos nosotros para hacer de nosotros lo que él es” (AH V, 8, 1).

Orígenes (siglo III)

“Con Jesús empezaron a entrelazarse la naturaleza divina y la naturaleza humana, para que la naturaleza humana, por la participación en la divinidad, se divinizara, no sólo en Jesús sino también en todos los que, con la fe, adoptan el género de vida que Jesús enseñó y a los que elevó a la amistad con Dios y a la comunión con todo el que vive según los preceptos de Jesús” (*Contra Celso*, III, 28).

Atanasio (siglo IV)

“(El Verbo) se hizo hombre, para que nosotros nos hagamos Dios; y él mismo se hizo visible por su cuerpo, para que tengamos una idea del Padre invisible; soportó los ultrajes de los hombres, para que tengamos parte en la incorruptibilidad” (*La encarnación del Verbo* 54, 3).

Gregorio de Nisa

“Somos semejantes a él si confesamos que él se hizo semejanza a nosotros, para que haciéndose lo que somos nos hiciera tal como él es” (*Contra Apolinar* XI).

“Habiéndose mezclado el Verbo con el hombre tomó en sí toda nuestra naturaleza, para que por esta mezcla con la divinidad, toda la humanidad se divinizara en él y toda la masa de nuestra naturaleza fuera santificada con las primicias” (*Contra Apolinar* XV).

Juan Crisóstomo

“(El Verbo) se hizo hijo del hombre, siendo verdadero Hijo de Dios, para hacer de los hijos del hombre hijos de Dios” (*Homilías sobre el evangelio de san Juan* XI, 1).

En una perspectiva más ontológica los Padres hablan de un intercambio entre naturaleza divina y naturaleza humana, entre las prerrogativas de la una y los límites de

⁹⁸ Cf. SESBOÛÉ, *Ibíd.*, p. 265-266.

la otra. Pero el principio es el mismo y encuentra su fundamento en la iniciativa del rebajamiento y de la *kénosis* divina en Jesús (Cf. Flp 6-11) y de la encarnación del Verbo (Cf. Jn 1, 14), dos afirmaciones bíblicas que están en la base de la cristología patristica⁹⁹.

c) **Algunos autores**¹⁰⁰

Los Padres Apostólicos y apologistas

En la primera época del cristianismo los Padres Apostólicos y apologistas griegos comprendían la divinización del hombre desde una perspectiva escatológica, insistiendo en el don divino de la inmortalidad, asegurado por la resurrección y por la participación de la eucaristía, y otorgado en la presencia del Señor. Justino habla de esta esperanza escatológica en el contexto de la verdadera filosofía (*Diálogo con Trifón*, 1), y su discípulo Taciano presenta la inmortalidad como una asimilación a Dios que se consigue en la *gnosis*. Y Teófilo es el primero en utilizar técnicamente el vocabulario de la divinización.

Luego, la doctrina de la divinización cambió con la crisis del cristianismo, provocado por la influencia del gnosticismo que enseñaba una divinización no como una transformación a la vida divina, sino como un retorno a la esfera divina de los hombres relacionados, por naturaleza, con Dios (gnósticos).

Ireneo, en tal situación, elaboró la primera síntesis auténticamente cristiana sobre la divinización del hombre contra este movimiento religioso, sobre todo en su forma valentiniana. Él integra los elementos del gnosticismo en su historia de la encarnación salvífica del Verbo, y muestra cómo Dios, manifestándose en su bondad por medio del Hijo en la fuerza del Espíritu Santo, renueva al hombre entero (creado a imagen y semejanza, es decir, destinado a asemejarse al Dios inmortal, pero caído en la corrupción por el pecado), por el conocimiento del Hijo en el Espíritu, a la visión eterna y consiguientemente a la unión con él en la inmortalidad (AH III, 19, 1; IV, 20; V, 36).

Los alejandrinos

⁹⁹ Cf. *Ibíd.*, p. 267.

¹⁰⁰ Para recorrer una perspectiva cronológica, siga un buen resumen de STUDER, B, "Divinización", en DPAC I, p. 621-623.

En el contexto de Ireneo se inspiraron los autores griegos posteriores, pero destacaron otros acentos, insistiendo en el conocimiento asimilativo, y prefiriendo quizás la impasibilidad a la incorruptibilidad, según las influencias más o menos fuertes de la filosofía griega.

Clemente de Alejandría aplica el término técnico de deificación o divinización aunque todavía no se usa como sustantivo sino como verbo: *teopoieo*, el término que en la literatura pagana se refiere a las cosas y en la literatura cristiana a las personas¹⁰¹. Clemente aclara la interpretación de la historia, como la pedagogía divina, como proceso divinizador que hace salir al hombre de la incredulidad a través de la fe y la gnosis a la claridad, fuente de la impasibilidad, sin olvidar, sin embargo, la función iluminadora del bautismo (*Stromata* II, 22; VII, 10; *Pedagogo* I, 6, 26).

Orígenes, por su parte, comprende la divinización del hombre por una explicación de la relación entre Dios y el mundo a través del *Logos*. Intenta apoyarse, más que los precedentes, en los datos bíblicos, y destaca la libertad humana que surge de la unión creciente con el *Logos*, imagen auténtica de Dios. Sobre todo pone de relieve la encarnación como misterio supremo del Verbo. Según él la unión de éste con el alma siempre fiel de Jesús, comparada a la compenetración del hierro y el fuego, es el modelo de toda divinización (*De Principiis* II, 6). Por otra parte, la *kénosis* en la muerte no fue solamente la mayor expresión de su amor hacia Dios (*Comentario sobre el Evangelio de Juan* X, 228s). Su doctrina sobre la divinización del hombre se caracteriza por dos puntos: por la preexistencia del alma de Jesús y por su tendencia excesivamente espiritualista.

Atanasio, en la situación realizada por la teología del siglo IV, en la que se dejó sentir también la doctrina de la divinización, simplificó la herencia de Ireneo a una afirmación impresionante; la encarnación del Verbo restableció definitivamente la semejanza primordial del hombre con Dios en un doble plano: el de la incorruptibilidad del cuerpo y el de la gnosis, imposible sin el primero (*La encarnación del Verbo* 9). También utilizó la doctrina de la divinización del hombre como doctrina teológica firmemente arraigada, para demostrar contra los arrianos tanto la divinidad de Cristo (*Apología contra los arrianos* II, 70; III, 33) como la divinidad del Espíritu Santo (*Cartas a Serapión* 1, 24).

¹⁰¹ Cf. “La salvación como divinización” en *Apuntes de la asignatura de Soteriología en el curso 2014-2015* por Ángel Cordovilla, tema 7, p. 9.

Gregorio de Nisa

Encontramos el pensamiento de Gregorio de Nisa sobre la divinización en su obra *La gran catequesis*. Gregorio considera la divinización como parte central y esencial de la enseñanza cristiana. Indicando unos peligros del panteísmo, inherente a las ideas platónicas recogidas por él y sus predecesores, destaca la distancia que existe entre la imagen de Dios en el hombre y su modelo eterno (5, 6), es decir, la mutabilidad del primero y la inmutabilidad del segundo (21, 1s). Para superar la mutabilidad, causa de la pérdida de semejanza de Adán con Dios, el Verbo inmutable se hizo hombre (32, 3), pero esta obra salvífica la debe completar cada uno en el bautismo (33-36) y la eucaristía (37). Podríamos profundizar esta doctrina en unos puntos con textos de Basilio y de Cirilo de Alejandría sobre la función del Espíritu Santo; con los textos de Teodoro de Mopsuestia sobre el bautismo; los textos de Crisóstomo y de Cirilo sobre la eucaristía. Pero en conjunto la doctrina de Gregorio de Nisa es la síntesis más considerable hasta la teología de pseudo-Dionisio o de Máximo el Confesor.

Por influencia de Proclo, pseudo-Dionisio integró la divinización del hombre en la visión grandiosa de la salida de todas las cosas (*exitus*) y su regreso a él (*reditus*)¹⁰²; Máximo el Confesor, en la línea de la cristología calcedonense, mantiene el *indivise-inconfuse* cristológico en la explicación de la divinización, y opone el amor divino, motivo de la encarnación, al amor humano, medida de la divinización.

Esta enorme visión de la restitución del hombre a su estado primordial (el parentesco con Dios, concedido gratuitamente al comienzo), fundada en la encarnación del Verbo, imagen eterna de Dios, incluida en la *kénosis* hasta la muerte, y realizada en cada cual sobre todo por medio de los sacramentos, es característica de la teología griega.

2 Las prácticas y doctrinas de los sacramentos de iniciación en relación a las ideas *paideia* y divinización

Ahora, tras haber visto las dos ideas fundamentales de los Padres orientales en los

¹⁰² Cf. *Ibíd.*, p. 17.

primeros siglos, vamos a dedicarnos a un estudio de la iniciación cristiana de la Iglesia antigua, mirando su práctica y enseñanza en relación a estas dos ideas. La tarea de este apartado, sin embargo, no es entrar en detalles de los ritos preparatorios y sacramentales o de sus doctrinas, que tienen diferencias en cada época, lugar o autor, sino buscar un pensamiento general de los Padres orientales sobre la iniciación cristiana, para plantear, en el tercer capítulo, un modelos de la iniciación como un camino o una invitación hacia ser perfecto o *kansei*.

Los Padres, en particular en los tiempos de cuaresma y de las catequesis mistagógicas, explican el contenido bíblico y teológico de los sacramentos y comentan el sentido de la vida cristiana. Se da importancia a la preparación y a la mistagogía en la iniciación antigua en el sentido pedagógico, es decir a la formación anterior y posterior a los sacramentos. Por lo tanto, los Padres de la Iglesia consideran el proceso pedagógico de los cristianos, al principio, en el paso de los catecúmenos hacia los sacramentos, que está formado por una estrecha conexión entre los ritos y las enseñanzas, el cual se prolongará, luego, durante toda la vida cristiana.

2.1 Los ritos y su significación en el proceso de la iniciación

Empezamos nuestra tarea recorriendo los ritos de la iniciación desde la preparación hasta la mistagogía. Los textos que tratan el conjunto de la iniciación cristiana con las explicaciones detalladas de los ritos, se encuentran, sobre todo, en las catequesis de Cirilo de Jerusalén, de Teodoro de Mopsuestia o de Juan Crisóstomo en Oriente; en las doctrinas de los sacramentos de Tertuliano y de Ambrosio de Milán en Occidente. Pero aquí sin ver a los Padres occidentales, limitamos el estudio a los orientales.

a) Tiempo preparatorio

Ya en la *Didajé*, escrita hacia el año 90, se menciona la preparación a bautismo con el ayuno, que tiene valor de exorcismo, y se indica que los que van a recibir el bautismo oren el Padrenuestro como oración diaria¹⁰³. Luego, desde comienzo del siglo III la

¹⁰³ Cf. *Didajé* 7. 1- 8. 3 (BP a 50, 46-47).

estructura del tiempo preparatorio, junto con la mistagogía, está determinada en sus líneas fundamentales. Se distinguen dos etapas; 1) preparación remota; 2) preparación inmediata (durante la cuaresma)¹⁰⁴.

Preparación remota

Este periodo de preparación remota podía durar largo tiempo; los que están en este tiempo eran llamados *catechoumenoi*, en Oriente, y *audientes*, en Occidente. Tres elementos señalan la particularidad de este periodo; el primer examen, el tiempo que dura el catecumenado y contenido doctrinal del catecumenado.

En primer lugar, los que han decidido a prepararse para el bautismo, en compañía de los padrinos, se presentan a un examen realizado en el nombre de la Iglesia por los “doctores” (catequistas)¹⁰⁵. En el examen se confirman los motivos del bautismo y las condiciones actuales de su vida; se asegura si son efectivamente apropiadas para la vida cristiana. Cuando la sinceridad de la intención del candidato es declarada, el candidato ya entra en el catecumenado, el periodo de prueba o de instrucción que la Iglesia ofrece a los candidatos que ya se consideran como catecúmenos. Este momento de la introducción contiene, en algunos lugares, unos ritos; la significación en la frente (*sphragis*), la imposición de manos. A partir de este momento los catecúmenos necesitan un largo tiempo para instruirse, el cual, según la *Tradición Apostólica*, dura tres años; pero es sabido también que había muchos que prolongaban indefinidamente el catecumenado por el miedo de volver a pecar después del bautismo.

En el catecumenado se les dan unas instrucciones a los catecúmenos por el catequista. En ellas se encuentran los elementos de la catequesis que luego veremos en toda iniciación cristiana integral: enseñanza, oración y elementos rituales vividos en la comunidad. Recibiendo estas instrucciones, los catecúmenos ya pueden participar en la liturgia de la Palabra, pero siempre separados de los fieles.

Preparación inmediata

¹⁰⁴ En este apartado sobre el tiempo preparatorio sigo JOSÉ RICO PAVÉS, *Los sacramentos de la iniciación cristiana: Introducción teológica a los sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía*, San Ildefonso, Toledo 2006, p. 213-219.

¹⁰⁵ Cf. *Tradición Apostólica* 16.

Esta preparación, que se realiza durante la cuaresma, está caracterizada por los siguientes elementos: el segundo examen y la inscripción del nombre, los exorcismos, la catequesis, la iniciación a la oración, la renuncia a Satanás y la adhesión a Cristo.

En los ritos de este tiempo aparece con frecuencia el tema de Satán, es decir la lucha con él, por el cual muestra el camino que lleva a Dios. En primer lugar, la inscripción del nombre se realiza con un examen por el obispo en el primer domingo de la cuaresma, que da importancia a este tema. A propósito de la inscripción Teodoro de Mopsuestia menciona en su *Homilías Catequéticas*:

“Quien desea recibir el bautismo, debe presentarse a la Iglesia de Dios. Allí, según la costumbre establecida de que se inscriban quienes van a recibir el bautismo, será acogido por un encargado al efecto, el cual se informará de sus costumbres. Esta información la dan los llamados fiadores. La persona encargada inscribe tu nombre en el Libro de la Iglesia, añadiendo el del testigo. Cuando se celebra un juicio, el acuerdo debe estar de pie. Tú tendrás, por tanto, la mirada baja ya las manos extendidas en actitud de oración. Y por eso mismo, te despojarás de tu túnica exterior y permanecerás descalzo de pie sobre un tejido de pelo”¹⁰⁶.

Aquí se refiere al rito de Antioquia, pero sus elementos son más o menos comunes entre las iglesias en el siglo IV. Ahora nuestro interés se dirige a su interpretación de los Padres. El examen que precede a la inscripción, durante el cual se discuten los títulos del candidato, significa, según Teodoro, lo siguiente:

“(Satán en ese momento) se esfuerza en argüir contra nosotros so pretexto de que no tenemos derecho a sustraernos a su dominio, diciendo que le pertenecemos por sucesión a partir del primer miembro de nuestra raza” (12, 18). “(Y para combatirle) hemos de apresurarnos a acudir ante el juez para defender nuestros títulos y demostrar que por derecho no dependemos de Satán desde el principio, sino de Dios, que nos formó a imagen suya” (12, 19).

Teodoro ve una figura del hombre que fue creado a imagen de Dios, y que ha perdido su origen. Ahora, en el momento del comienzo del camino hacia Dios por la iniciación cristiana, el candidato manifiesta su propósito de regresar a esta imagen original, renunciando a la pertenencia a Satán. Para Teodoro este momento de la inscripción, al

¹⁰⁶ TEODORO DE MOPSUESTIA, *Homilías Catequéticas* 12, 1.

mismo tiempo, es como comienzo de la participación en la tentación de Cristo (Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13), comparada con la tentación de Adán (Cf. 12, 22). Es decir, el candidato es llamado a seguir no a Adán, que fue dominado por la tentación de la serpiente, sino al Nuevo Adán, Cristo, que venció la tentación de Satán. Además, en el marco de una simbólica adámica, el tejido de pelo representa las “túnicas de piel” (Gn 3, 21). Los catecúmenos, pisándolo, se deciden a dejar los pecados antiguos, figurados por las túnicas de piel¹⁰⁷. Gregorio de Nisa, por su parte, pone otro sentido en la inscripción: la inscripción visible en el Libro de la Iglesia es una figura de la inscripción de los nombres de los elegidos en las tablas celestes, diciendo: “Dadme vuestros nombres, para que yo los escriba con tinta. El Señor los grabará en tablas incorruptibles, escribiéndolos con su propio dedo”¹⁰⁸.

El tema de Satán se prosigue en el rito del exorcismo, que es diario durante la cuaresma. Cirilo de Jerusalén lo explica detenidamente; es expresión de la lucha que Cristo y Satán hacen por el alma del fiel¹⁰⁹. El exorcismo tiene el significado de que los candidatos se arrancan poco a poco de las fuerzas del mal, adhiriéndose más a Cristo, y que se muestra la condición humana, sometida al pecado y la muerte, antes de ser liberada por Cristo. Por eso, se puede decir que la finalidad de este rito es librar progresivamente al candidato de la tiranía que el demonio ejercía sobre él. Cirilo dice así:

“Recibe con celo los exorcismos, tanto si se trata de insuflaciones como de imprecaciones. Son para ti cosa saludable. No olvides que tú eres como oro adulterado y falsificado. Nosotros procuramos purificar ese oro. Y lo mismo que sin fuego el oro no puede ser purificado de su escoria, así el alma no puede ser purificada sin los exorcismos, que son las palabras divinas tomadas de las Sagrada Escrituras. Los fundidores de oro, soplando sobre el fuego, hacen aparecer el oro escondido en la ganga; de igual modo, los exorcismos, ahuyentando el temor por medio del Espíritu y haciendo hervir el alma en el cuerpo como en su ganga, arrojan al demonio enemigo, dejando sólo la esperanza de la vida eterna”¹¹⁰.

En este texto también aparece una estrecha relación del exorcismo con la Sagrada

¹⁰⁷ Cf. DANIÉLOU, J, *Sacramentos y culto según los santos Padres*, Guadarrama, Madrid 1962, p. 36.

¹⁰⁸ GREGORIO DE NISA, *Sermón contra los que retrasan su bautismo* (PG 46, 417B).

¹⁰⁹ Cf. DANIÉLOU, *Ibíd.*, p.38.

¹¹⁰ CIRILO DE JERUSALÉN, *Protocatequesis* 7-8 (PG 349A-B).

Escritura, por la cual el candidato, en la cooperación del Espíritu Santo, puede ser “oro”, que, por naturaleza, tiene posibilidad de llegar a la vida eterna, y que es una figura original de hombre que fue creada a imagen de Dios, pero estaba escondida por la pertenencia a Satán. En realidad, después del rito diario del exorcismo, se ejecutaba la catequesis donde se realizaban las instrucciones de la Escritura, explicándose, frase por frase, primero su sentido literal y luego el espiritual¹¹¹. En el proceso de la preparación, los candidatos participan así poco a poco en la lucha de Cristo con Satán, a través del rito y la enseñanza.

La catequesis bíblica continúa cinco semanas, y el sexto domingo de la cuaresma comienza la catequesis dogmática, esencialmente constituida por la explicación de los artículos del símbolo, y concluye en el domingo de Ramos con el rito de la *redditio symboli*, la entrega del Símbolo. Para Teodoro de Mopsuestia, el rito es como la contrapartida de los exorcismos, por medio de los cuales el alma ha quedado libre de la esclavitud de Satán, como él mismo dice: “Por la recitación del Credo adquirís ante Dios, a través del pontífice, ciertos compromisos y hacéis un pacto de perseverar en la caridad para con la naturaleza divina”¹¹².

Durante la Semana Santa, la catequesis se convierte en una iniciación a la oración. Aquí varían los usos según las iglesias; en unas se entrega el *Padrenuestro*, en otros el Salmo 22, que pronunciarán los neófitos, llevando velas desde el baptisterio hasta el altar para recibir la primera comunión. La iniciación a la oración insiste en la importancia de las disposiciones interiores previas al bautismo. En este momento también la catequesis se centra en la conversión moral.

Finalmente, los ritos de la renuncia a Satanás y de la adhesión a Cristo, que son los últimos antes del bautismo, ponen el fin de la lucha con Satán en el sentido simbólico para acceder al bautisterio¹¹³. Acerca del primer rito, Teodoro de Mopsuestia lo describe así:

“Estad de pie sobre vuestros cilicios, descalzos, después de haber levantado vuestro vestido externo, teniendo las manos extendidas hacia Dios, como en actitud de oración. Luego arrodillaos,

¹¹¹ Cf. DANIÉLOU, *Ibíd.*, p.39.

¹¹² *Ibíd.*, p. 40.

¹¹³ “Estos ritos en Antioquía tienen lugar el Jueves Santo; en otras partes, durante la noche del Sábado Santo al domingo de Pascua” (*Ibíd.*, RICO PAVÉS JOSÉ, p. 218); y los “encontramos en todos los autores y en todas las Iglesias, en Jerusalén y en Milán, en Antioquia y en Roma; su origen es antiguo” (DANIÉLOU, *Ibíd.*, p.40).

pero conservad derecho el cuerpo, y decid: Yo renuncio a Satanás, a todos sus ángeles, a todas sus obras, a todo su culto, a toda su vanidad y a todo desviamiento mundano, y me comprometo con voto a ser bautizado en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”¹¹⁴.

A la renuncia de Satán sigue inmediatamente la adhesión a Cristo. Ahora el candidato se gira hacia el Oriente, de donde viene la luz de Cristo, y hace profesión solemne de fe en la Trinidad.

“Cuando reniegas de Satanás rompiendo el más pequeño pacto con él, los convenios con el infierno, se te abre el paraíso de Dios que plantó al oriente, del que fue expulsado nuestro padre a causa de su prevaricación. Y de esto es símbolo el volverte tú del poniente hacia el oriente, que es el lugar por donde viene la luz. Entonces se te ordenó decir: «Creo en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu Santo, en un solo bautismo de penitencia»”¹¹⁵.

Así con el rito de adhesión a Dios en Cristo se resume todo el contenido de la fe en la tres Personas divinas. Ahora ya el candidato, habiendo manifestado oficialmente su decisión de abandonar la práctica antigua de los paganos y consagrarse a Cristo, puede acceder al bautisterio y recibir el bautismo.

Esta larga preparación es, para los Padres, una condición indispensable, que es gran proceso pedagógico compuesto por los ritos y las catequesis, por la cual el candidato realiza una conversión sincera y total para ser digno de participar en los sacramentos de la iniciación, o sea, ser cristiano por la gracia sacramental.

b) Celebración de los sacramentos

Ahora, voy a recorrer los tres sacramentos en el proceso de la iniciación¹¹⁶. En las prácticas de la iniciación, el bautismo, la confirmación y la eucaristía estaban íntimamente

¹¹⁴ TEODORO DE MOPSUESTIA, *Homilias Catequéticas* 12, introd; Aquí “sus ángeles” no son los demonios, sino los hombres sometidos a Satán, que le sirven de instrumento para hacer caer a los otros, y “su culto” es, según Tertuliano, el culto de los ídolos, llamado “*Pompa diaboli*”. Por las pompas de Satán entendemos el conjunto de prácticas idolátricas y supersticiosas (Cf. DANIELLOU, *Ibíd.*, p.42-44).

¹¹⁵ CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* 19, 9. (BPa 67, 458).

¹¹⁶ En estos apartados sigo sobre todo a la selección de los textos en JEAN DANIELLOU, *Sacramentos y culto según los santos Padres*, que dedica a investigar detalladamente las prácticas de los sacramentos en los Padres, sacando de muchos textos patrísticos los significados de los simbolismos y de las figuras.

unidos entre sí, y la iniciación se llevaba a cabo en una única celebración.

Rito bautismal

La ceremonia del bautismo consta de tres elementos rituales; 1) los dos ritos preliminares: el despojarse de las vestiduras y la unción de óleo; 2) el bautismo, efectuado por inmersión en la piscina bautismal; 3) la imposición de la túnica blanca.

En primer lugar sabemos el significado de la desnudez de los candidatos en tres aspectos; la deposición de la mortalidad, la imitación a la desnudez de Cristo en la cruz y el retorno a la libertad a hijos de Dios (Gn 3, 7)¹¹⁷. Como hemos visto al ver la inscripción del nombre, entonces los catecúmenos se quitaban solamente la túnica exterior y las sandalias, pero ahora se desnudan completamente. En el sentido simbólico, esto significa que el candidato se quita los vestidos viejos o sucios, que representan el hombre corruptible, y recibirá por el bautismo la túnica de incorruptibilidad: “Despójate - Gregorio de Nisa dice- del hombre viejo como de un vestido sucio. Recibe la túnica de incorruptibilidad que Cristo te ofrece”¹¹⁸. Cirilo de Jerusalén, añadiendo a esto, refiere a la participación de la desnudez de Cristo en la cruz por la desnudez bautismal:

“Una vez despojados, estabais desnudos, imitando también en esto a Cristo, al que desnudaron en la cruz; con su desnudez despojó a principados y potestades, y triunfo públicamente en la cruz (Col 2, 15). Dado que los poderes enemigos se ocultaban en vuestros miembros, no os está permitido continuar llevando aquella túnica vieja. No me refiero en absoluto a esta túnica que se percibe por los sentidos, sino al hombre viejo, que se corrompe en su concupiscencia seductora”¹¹⁹.

Simbólicamente los candidatos despojan sus vestiduras, representadas el hombre viejo que posee la mortalidad, la corruptibilidad y el pecado, ante todo como la imitación de Cristo, porque el mismo, por primera vez, despojó la vieja túnica de toda la humanidad por su desnudez en la cruz. Además en esto los Padres griegos recuerdan la desnudez del primer Adán, insistiendo en la restauración de la relación filial con el Padre, o sea el retorno a la inocencia primitiva. Los candidatos son llamados a la recuperación de la

¹¹⁷ Cf. DANIÉLOU, *Ibíd.*, p.52-54.

¹¹⁸ GREGORIO DE NISA, *Sermón contra los que retrasan su bautismo* (PG 46, 420C).

¹¹⁹ CIRILO DE JERUSALÉN, *Ibíd.*, 20, 2. (BP a 67, 461)

libertad de hijos de Dios por el bautismo, en la cual son separados de la vergüenza y el temor ante Dios. Lo explica Teodoro de Mopsuestia así:

“Desnudo estaba Adán al principio y no se avergonzaba de sí mismo. Por eso, es preciso que se te despoje del vestido, que es la prueba convincente de la sentencia que humilla al hombre a sentir necesidad de cubrirse”¹²⁰.

Una vez despojado de su vestido, el catecúmeno es ungido con óleo. En este rito el catecúmeno, en el sentido simbólico, “alcanza tanto poder que no sólo purifica con fuego las huellas de los pecados, sino que además ahuyenta todas las fuerzas invisibles del demonio”¹²¹. Es decir, la unción tiene doble significado; la curación de las heridas del pecado y el fortalecer al iniciado para el combate con el demonio. Al ver el proceso del conjunto del rito, el segundo es más importante. Aquí sigue contándose el tema de Satán que comenzó desde la preparación. Pero, ahora el candidato afronta el combate supremo; tras la unción va a bajar a la piscina, que es la figura de “los abismos de las aguas, morada de las potencias diabólicas”¹²². Cirilo de Jerusalén presenta la bajada a la piscina bautismal como bajada a las aguas de la muerte, y en ella también mira la imitación de Cristo que bajó a las aguas del Jordán con ocasión de su bautismo¹²³. Por eso la unción significa aquí el fortalecer al candidato para que participe en la lucha de Cristo que ha vencido las aguas de la muerte por su bautismo, prevista su muerte en la cruz. Es preciso que para esta lucha victoriosa contra las potencias de los demonios los catecúmenos se prepararon durante un largo tiempo.

Ahora, entramos en el centro del rito bautismal, imaginando a los candidatos al bautismo, bajados a la piscina; ya han llegado al bautismo que deseaban durante mucho tiempo en la preparación. La explicación detallada del bautismo se mencionará más adelante, por eso aquí se trata del significado de los elementos externos del rito bautismal.

Este rito está constituido esencialmente por la inmersión y la emersión, acompañadas

¹²⁰ TEODORO DE MOPSUESTIA, *Ibíd.*, 16, 8.

¹²¹ CIRILO DE JERUSALÉN, *Ibíd.*, 20, 3. (BP a 67, 462)

¹²² DANIELLOU, *Ibíd.*, p.57.

¹²³ *Ibíd.*, p.56.

de la invocación a las tres Personas¹²⁴. Cirilo de Jerusalén nos da una explicación sobre la triple inmersión y la emersión en su catequesis mistagógica:

“Luego os llevaron de la mano a la piscina santa del divino bautismo, como condujeron a Cristo desde la cruz hasta el sepulcro, que está delante. A cada uno se le preguntó si creía en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Y confesasteis la fe que salva, y os sumergisteis por tres veces en el agua, y volvisteis a salir; dando a entender allí de forma simbólica los tres días en que Cristo estuvo sepultado...Y en el mismo instante moristeis y volvisteis a nacer: aquel agua de la salvación fue para vosotros sepultura y seno materno”¹²⁵.

Como san Pablo y los numerosos autores han contado constantemente, Cirilo, indicando la manera del bautismo, confirma que el simbolismo del rito bautismal es la configuración sacramental con la muerte y la resurrección de Cristo; la triple inmersión, en primer lugar, representa ante todo el bajar a la sepultura de Cristo, donde el mismo estuvo durante tres días, y relacionada con la muerte en la cruz. El bautizado comparte su muerte por el agua y la inmersión; igualmente la triple emersión significa simbolizada el participar en la resurrección de Cristo. Así el agua es la figura de “sepultura y seno materno” a la vez.

Pero, como para otros autores, para Cirilo “el bautismo es un ‘anticipo’ de la pasión y de la resurrección, o sea, semejanza y desemejanza al mismo tiempo. En la muerte y pasión de Cristo hay que distinguir dos aspectos; la realidad histórica y el contenido de salvación”¹²⁶. Cirilo, tras la referencia dicha arriba, continúa: “No hemos muerto, ni fuimos realmente sepultados, ni hemos resucitado, pero aunque la imitación ha sido en imagen, la salvación es de verdad”¹²⁷. Aquí se encuentra la comprensión fundamental del sacramento de los Padres, y se destaca la única obra de Jesús. En la misma línea Basilio

¹²⁴ Ya en el Nuevo Testamento el significado del rito aparece fijado en sus líneas esenciales. La inmersión simboliza la purificación del pecado, El bautismo es *κάθαρσις* sentido que tenía ya el rito judío del bautismo de los prosélitos. El Nuevo Testamento lo denomina *baño* (*λουτρόν*) (Ef 5, 26). La emersión significa la comunicación del Espíritu Santo, que otorga al hombre la filiación adoptiva y hace del bautizado una nueva criatura mediante un nuevo nacimiento (*παλιγγενεσία*) (Tit 3,5); Cf. *Ibíd.*, p. 57-58.

¹²⁵ CIRILO DE JERUSALÉN, *Ibíd.*, 20, 4. (BPa 67, 463)

¹²⁶ DANIÉLOU, *Ibíd.*, p.60.

¹²⁷ CIRILO DE JERUSALÉN, *Ibíd.*, 20, 5. (BPa 67, 464).

de Cesarea explica el significado del rito del bautismo en su obra *El Espíritu Santo*:

“¿Cómo, pues asemejarnos en su muerte? Siendo sepultados con él mediante el bautismo [...] Única es la muerte y única la resurrección de entre los muertos, y de ellas es tipo el bautismo [...] el Señor, dispensador de nuestra vida, estableció con nosotros esta alianza del bautismo, que encierra el tipo de la muerte y el de la vida: el agua realiza la imagen de la muerte, y el Espíritu proporciona las arras de la vida [...] El gran misterio del bautismo se efectúa en tres inmersiones y otras tantas invocaciones (epiclesis), con el fin de que esté representado el tipo de la muerte y las almas de los bautizados sean iluminadas por la transmisión del conocimiento de Dios”¹²⁸.

En el rito sacramental no ocurre de nuevo la historia real, sino se realiza la ‘imitación’ o la ‘imagen’ que simboliza y representa, pero el contenido de la salvación contiene una participación real. Entonces los bautizados, por las inmersiones en el agua unida con la manifestación de la fe a la Trinidad, reciben realmente la gracia del bautismo. Tales explicaciones del rito bautismal, que abarcan la diferencia entre realidad y sacramento, se encuentran en los textos de otros autores, por ejemplo Gregorio de Nisa:

“Veamos por qué la purificación se realiza mediante el agua y para qué se utiliza una triple inmersión... Nuestro Señor, para llevar a cabo la economía de nuestra salvación, bajó a la tierra a fin de hacer brotar de ella la vida. Nosotros, al recibir el bautismo, lo hacemos a imagen de nuestro Señor y Maestro, pero no somos sepultados en la tierra. Esta es, efectivamente, la morada de nuestro cuerpo una vez muerto. Pero nosotros descendemos al agua, el elemento afín a la tierra. Y, al hacer esto tres veces, imitamos la gracia de la resurrección. Y no recibimos el sacramento en silencio, sino que son invocados sobre nosotros los nombres de las tres santas hipóstasis”¹²⁹.

Gregorio, comparando la sepultura de Cristo en la tierra y la inmersión del bautismo en el agua, considera el agua como un lugar donde espiritualmente va a morir con Cristo, es decir, aquí el agua es la figura de la tierra, donde fue sepultado el Señor.

El agua es la “sepultura y seno materno”, como hemos visto. Es decir, el agua del bautismo es el sepulcro del hombre pecador, y también el medio vivificante en que es engendrada la nueva criatura. Así la emersión del agua representa el renacimiento del hombre, o sea la participación en la resurrección de Cristo. Acerca de esto, Basilio ha

¹²⁸ BASILIO DE CESAREA, *El Espíritu Santo* 15 (BP a 32, p. 162-164).

¹²⁹ GREGORIO DE NISA, *In Baptismus Christi* (PG46, 586A-C); Cf. DANIELOU, *Ibíd.*, p.62-63.

dado unos términos relacionándolos con la acción del Espíritu Santo en el texto que hemos visto. Pues ya en la consagración de las aguas, que precede del bautismo, el obispo hace la invocación del Espíritu Santo (epiclesis) para pedir que el agua ordinaria sea capaz de nacimiento, y que reciba una eficacia santificadora. Teodoro de Mopsuestia explica el tema de “seno materno” del agua: “El pontífice debe suplicar a Dios que la gracia del Espíritu Santo descienda sobre el agua para convertirla en seno de un nacimiento espiritual”¹³⁰. En realidad, los Padres entienden que es el Espíritu quien hace del hombre una nueva criatura por mediante un nuevo nacimiento en el bautismo, siguiendo al Nuevo Testamento que dice que *él nos salvó...según su misericordia, por medio del baño de regeneración y de renovación del Espíritu Santo* (Tit 3, 5) ¹³¹. Por todo esto, la inmersión, remontándose a la consagración de las aguas, da importancia a la gracia del bautismo en la dimensión pneumatológica.

La última ceremonia del rito del bautismo es la imposición de la túnica blanca. Los bautizados, tras haber salido de la piscina bautismal, reciben la vestidura blanca. La túnica blanca, sin duda, viene a sustituir a la abandonada antes del bautismo, que figuraba al hombre viejo. Es decir, en ella se ve el símbolo del hombre nuevo. Cirilo de Jerusalén lo describe con estas palabras:

“Pero al despojarte del vestido viejo y revestirte del que es espiritualmente blanco, es necesario que estés siempre vestido de blanco. De ningún modo queremos decir que debes vestir siempre ropa blanca, sino que es preciso que estés revestido de lo que es realmente blanco y brillante y espiritual, para que digas como es el bienaventurado Isaías: *Mi alma se alegra en mi Dios, porque me ha vestido con ropa de salvación, y me ha envuelto con manto de júbilo*”¹³².

El contraste del hombre viejo y el hombre nuevo es un tema constante en todo el proceso de la iniciación cristiana, en lo cual podemos ver la transfiguración del hombre en virtud de la gracia de Dios, la participación espiritual en la resurrección de Cristo, y la recuperación del estado original del hombre, creado a imagen de Dios. Todos estos son unos aspectos de la gracia del bautismo. Esta ceremonia, en este sentido, tiene

¹³⁰ TEODORO DE MOPSUESTIA, *Ibíd.*, 14, 9.

¹³¹ Cf. DANIELLOU, *Ibíd.*, p.57-60.

¹³² CIRILO DE JERUSALÉN, *Ibíd.*, 22, 8 (BPa 67, 478).

importancia para mostrar el resultado de este sacramento. Teodoro de Mopsuestia y Gregorio de Nisa también explican estos aspectos con sus propias palabras:

“Desde que subsiste del bautismo, llevas una vestidura resplandeciente, símbolo del mundo luminoso, del género de vida a que has pasado en figura. Cuando recibas realmente la resurrección y te revistas de inmortalidad e incorruptibilidad, y ya no tendrás necesidad de tales vestiduras”¹³³.

“La túnica del Señor, resplandeciente como el sol, la misma que lo revestía de pureza e incorruptibilidad, cuando subió al Monte de la Transfiguración”¹³⁴.

Este rito, en primer lugar, es para Gregorio la participación en la Transformación del Señor, donde sus vestiduras eran blancas como nieve (Mt 17, 2). Es la figura de la gloria de Cristo resucitado, que especialmente se expresa con los términos *luz, sol, blanco*, etc. Por eso se puede decir, como dice Gregorio, los bautizados llevan la “túnica del Señor”, resucitado en la gloria.

Y para ambos, en segundo lugar, la inmortalidad o la incorruptibilidad es lo que los bautizados reciben de nuevo por el bautismo, es decir, por la gracia del bautismo se restaura lo que tenía el hombre antes de la caída. Aquí, por supuesto, se alude a la comparación del primer Adán y el nuevo Adán, así las túnicas del bautismo simbolizan el retorno al estado original.

Rito de la unción crismal

Al ver la historia de la interpretación del sacramento de la confirmación, sabemos que existen dudas sobre su significado, sobre su rito y sobre su relación con el bautismo¹³⁵. Pero el tema de este escrito no trata de tales problemas, sino de los simbolismos de la confirmación, de la unción (*chrisma*), en el proceso de la iniciación, buscándolo en los textos de los Padres griegos. No podemos separar, sin embargo, la confirmación del bautismo, porque es claro que tiene una relación muy estrecha con la unción posbautismal, y el significado de la confirmación sigue siendo como tal, aun después de que se la consideró más como un sacramento determinado.

¹³³ TEODORO DE MOPSUESTIA, *Ibíd.*, 14, 26.

¹³⁴ GREGORIO DE NISA, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* 11 (PG 44, 1005C).

¹³⁵ Cf. DANIELOU, *Ibíd.*, p. 135.

Es difícil encontrar los testimonios de la práctica ritual de la confirmación en los primeros dos siglos; la *Didajé* sólo habla del bautismo en el agua (7, 1), y el mismo Justino no dice nada más. Luego Tertuliano nos ofrece un tratado más profundo del conjunto de la celebración de la iniciación, refiriendo a la «unción con óleo consagrado según el uso antiguo» y a la «imposición de las manos que invoca al Espíritu Santo con la bendición» (*De bapt.*, 3 y 7). Pero aquí se conserva una gran unidad. Orígenes lo explica: “Somos bautizados con agua visible y con crisma visible según la tradición de la iglesia” (*In Rom. comm.* V, 8). El lavado bautismal y la unción con el crisma se designan con el único nombre de *bautismo*¹³⁶. Pero desde ahí se puede decir que, al menos, desde la antigüedad existía la unción de óleo en los ritos de la iniciación cristiana. En el siglo IV encontramos más claramente las referencias de la confirmación, sobre todo en los textos de Cirilo de Jerusalén en Oriente, y de Ambrosio en Occidente.

La confirmación, en primer lugar, es para los Padres ante todo la participación de la unción de Cristo. Lo encontramos en el texto de Teodoro de Mopsuestia:

“Cuando has recibido la gracia por medio del bautismo y te has vestido una túnica blanca y resplandeciente, el pontífice se adelanta, hace una cruz sobre tu frente y dice: Fulano es signado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Porque Jesús, al salir del agua, recibió el Espíritu Santo, que, en forma de paloma, vino a reposar sobre él; a continuación se dice que fue ungido por el Espíritu. De misma manera que, en quienes son ungidos por los hombres con una unción de óleo, ésta se adhiere y no se borra nunca, así tú has de recibir la señal de la cruz en la frente, que sea para ti signo de que el Espíritu Santo vino a ti, fuiste ungido con él”¹³⁷.

En este texto sabemos que los bautizados, a la continuación del bautismo, son ungidos por óleo, con la señal de la cruz en la frente¹³⁸, lo cual está relacionado con el bautismo de Cristo en el que fue recibido el Espíritu Santo después de salir del río. Para Teodoro, Cristo es el primero en ser ungido con óleo, que es espiritual, y que es el Espíritu

¹³⁶ Cf. N. NEUNHEUSER, “Confirmación” en DPAC I, p. 469.

¹³⁷ TEODORO DE MOPSUESTIA, *Ibíd.*, 14, 27.

¹³⁸ La imposición de la señal de la cruz sobre la frente; *sphragis*, a veces la encontramos en el rito de la inscripción, el comienzo del catecumenado; tal es el caso del Pseudo-Dionisio. Teodoro de Mopsuestia la coloca entre la renuncia a Satanás y el bautismo. Parece, sin embargo, que de ordinario era conferido después del bautismo. Así lo atestiguan Cirilo de Jerusalén y Ambrosio, quienes lo asocian a la unción crismal. Por lo demás, la *sphragis* podía repetirse a lo largo de la iniciación (Cf. DANIÉLOU, *Ibíd.*, p. 70).

en sí. Además Teodoro insiste en la permanencia del Espíritu Santo en los ungidos por óleo, que es imborrable.

También Cirilo de Jerusalén, que en su catequesis mistagógica habla de la confirmación, distinguiéndola del bautismo, lo explica en el mismo contexto de Teodoro:

“Cristo no fue ungido con óleo o unguento material por los hombres, sino que fue el Padre quien, al designarlo Salvador de todo el mundo, lo ungió con el Espíritu Santo, como afirma Pedro: *A Jesús de Nazaret, a quien ungió Dios con el Espíritu Santo* (Hch 10, 38)...Y así como Cristo fue realmente crucificado y sepultado, y resucitó, y por el bautismo vosotros –en semejanza– fuisteis considerados dignos de ser también concrucificados y consepultados y conresucitados con Él, lo mismo sucede con el crisma. Él fue ungido con óleo espiritual de alegría, es decir, con el Espíritu Santo, llamado óleo de alegría porque Él es la causa de la alegría espiritual; a vosotros se os ha ungido con óleo perfumado, hechos partícipes de Cristo y viviendo en comunión con Él”¹³⁹.

La participación de la unción de Cristo es para Cirilo lo mismo que ser un cristo. Esto se dice también en la otra parte; “Habéis llegado a ser cristos al recibir el antitipo del Espíritu Santo”¹⁴⁰. Esta transformación a cristo no se realiza en el bautismo, sino en la unción con el crisma que es la imagen del Espíritu Santo, y cuyo nombre tiene su origen en Cristo (Ungido); los neófitos, al ser considerados dignos de este crisma, se llaman cristianos y hacen verdadero el nombre¹⁴¹.

Cirilo también interpreta, en su catequesis donde habla de la confirmación, el significado de la unción en la función de los sentidos espirituales; la frente para contemplar con rostro descubierto la gloria del Señor; las orejas para escuchar la palabra de Dios; la nariz porque el cristiano es perfume de Cristo (Cf. 2 Co 2, 15); el pecho para resistir los asaltos del diablo¹⁴². Y, a continuación de estas menciones, destaca que los bautizados deben ser fortalecidos por el Espíritu Santo.

“Igual que Cristo venció al adversario después del bautismo y la irrupción del Espíritu Santo,

¹³⁹ CIRILO DE JERUSALÉN, *Ibíd.*, 21, 2 (BP a 67, 469).

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 21, 1 (BP a 67, 467); Sobre el término *antitipo* el traductor explica en su nota: “Tipo (*typos* en griego) significa «imagen» o «figura» de una cosa y, sumado a la preposición *antí* (en lugar de) forma el término antitipo (*antítupos*)”...Aquí llama antitipo al crisma –la imagen–, que se relaciona conceptualmente con el tipo o unción del Espíritu Santo”.

¹⁴¹ Cf. *Ibíd.*, 21, 5 (BP a 67, 471).

¹⁴² Cf. *Ibíd.*, 21, 4 (BP a 67, 470-471).

vosotros también, después del sagrado bautismo y del sagrado crisma místico, revestidos de la armadura completa del Espíritu Santo, podéis estar firmes contra el poder enemigo y vencerlo, diciendo: *Todo lo puedo en Cristo que me conforta* (Flp 4, 13)”.

Sobre todo en las últimas palabras del texto, se encuentra un aspecto importante de este sacramento que se llama confirmación. Pero este aspecto significa el fortalecer en los neófitos lo que ha comenzado en el bautismo. En la misma línea, aparece una idea del perfeccionamiento del bautismo en la unción crismal. El Pseudo-Dionisio lo explica así:

“La divinísima consagración del óleo santo perfecciona en nosotros el don gratuito y santificante del santo nacimiento de Dios... Así se explica, a mi entender, que habiendo recibido de Dios mismo la inteligencia de los símbolos jerárquicos, los diversos prometidos de la humana jerarquía llaman a este rito, de tan perfecta santidad, sacramento de los santos óleos a causa de su acción perfectiva”¹⁴³.

Según Daniélou, para el Pseudo-Dionisio la confirmación es el sacramento del perfeccionamiento del alma, como el bautismo lo era de su generación. Así este sacramento “corresponde a la actualización progresiva de las energías espirituales infundidas en el alma mediante el agua bautismal, por el cual el bautizado, niño en Cristo, se hace adulto hasta llegar a ser hombre perfecto”¹⁴⁴. Desde ahí vemos un “progreso” entre el bautismo y la confirmación, aunque en la tradición oriental la confirmación se confiere junto al bautismo tanto a los adultos como a los niños. Esto habla más bien del “nexo entre la confirmación y la vida espiritual, considerada como el desarrollo de la gracia germinal del bautismo”¹⁴⁵. Esta perspectiva es importante desde el punto de vista de nuestro tema.

Participación en la Eucaristía

En el marco de la iniciación cristiana, la eucaristía tenía lugar después del bautismo y de la unción crismal, como último rito, es decir, el camino de los catecúmenos culminaba en este rito, la primera comunión. Como ya la *Didajé* indicó que “nadie coma

¹⁴³ EL PSEUDO-DIONISIO, *Jerarquía eclesiástica* IV (PG 3, 484B).

¹⁴⁴ DANIÉLOU, *Ibíd.*, p. 149.

¹⁴⁵ *Ibíd.*

ni beba de vuestra eucaristía a no ser los bautizados”¹⁴⁶, entre los Padres se consideraba que se permitía participar en la eucaristía por el bautismo.

Daniélou explica la eucaristía de aquella época en dos temas principales: la misa es 1) una representación sacramental del sacrificio de Cristo; 2) una participación sacramental en la liturgia celeste¹⁴⁷. Los temas se ven en toda la liturgia de la eucaristía, y en otros sacramentos, a través de los simbolismos y de las palabras de la oración. Y se puede decir que la eucaristía es la prolongación de otros sacramentos en el contexto de la iniciación cristiana.

En el Sábado Santo, los ritos de la eucaristía empiezan con la procesión de los neófitos, vestidos de blanco y con un cirio en la mano y cantando los salmos (22, 42), desde el bautisterio hasta la iglesia. Aquí ya aparecen los dos temas dichos. En primer lugar, la procesión, los salmos y los cirios son unos elementos relacionados con la liturgia celeste; Gregorio de Nacianzo lo explica con estas palabras:

“La *statio* que harás, inmediatamente después del bautismo, ante la cátedra es prefiguración de la gloria celeste. El canto de los salmos con que serás recibido es preludio de los himnos del cielo. Los cirios que llevarás en la mano son el sacramento del luminoso cortejo celeste que nos acompañará hasta llegar al Esposo, almas luminosas y vírgenes, con los cirios luminosos de la fe”

A continuación, ante los recién bautizados, los diáconos hacen la preparación de las ofrendas sobre el altar. Es para los neófitos un espectáculo que por primera vez pueden ver, ya que antes tenían que salir de la iglesia después de la liturgia de la Palabra. Simbólicamente el altar y los diáconos son figuras de realidades celestes¹⁴⁸; el altar representa el cuerpo del Señor, vinculado al sacrificio de Cristo, que se ofrece perpetuamente al Padre en el santuario celeste; y los diáconos son figuras de los ángeles del cielo. Sobre estos símbolos Teodoro explica, mencionando los dos temas; la misa es el memorial de la pasión y liturgia celeste:

“Y cuando ellos la han traído, los ángeles colocan la oblación sobre el altar para el perfecto

¹⁴⁶ *Didajé* 9, 5 (BPa 50, 48)

¹⁴⁷ Cf. DANIÉLOU, *Ibíd.*, p. 151.

¹⁴⁸ Cf. DANIÉLOU, *Ibíd.*, p. 153.

cumplimiento de la Pasión. Asimismo creemos, a este respecto, que Cristo es colocado sobre el altar como una especie de tumba, tras haber sufrido la Pasión. Por eso, la acción de los diáconos que extienden los manteles sobre el altar viene a ser una alusión a los lienzos de la sepultura, y los que, una vez depositado, pertenecen a ambos lados agitando el aire por encima del cuerpo santo son figura de los ángeles que, durante todo el tiempo que Cristo estuvo muerto, pertenecieron junto con Él en su honor hasta que los vieron resucitar”¹⁴⁹.

Así Teodoro ve en la preparación de las ofrendas una figura del momento preliminar de la pasión y de la resurrección, considerando el altar como sepultura donde el cuerpo de Cristo fue puesto, y que evoca en nosotros la memoria de su pasión y su resurrección. También en los gestos de los diáconos descubre a los ángeles que rodean en torno al cuerpo del Señor.

A estos ritos sigue la oración consecratoria, la gran anáfora, pronunciada sobre el pan y el vino, introducida por las antiguas fórmulas que todavía conserva nuestra liturgia. Los simbolismos de esta parte son abundantes. Al principio, lo que tenemos que ver es las palabras “arriba los corazones” y el canto del Trisagio. Estos elementos representan ante todo el temor y el respeto de los hombres, frente a la realidad en que los neófitos van acercándose, de modo sacramental, hacia la liturgia celeste. Es decir, al expresarlo con las palabras de Juan Crisóstomo, Cirilo de Jerusalén o Teodoro de Mopsuestia, este momento de la consagración es “terrible” para los hombres¹⁵⁰:

“Nos servimos –dice Teodoro– de las terribles palabras de las potencias invisibles para mostrar la grandeza de la misericordia gratuitamente a lo largo de toda la liturgia, lo mismo antes de exclamar «Santo» que después; dirigimos nuestra mirada hacia el suelo ante la grandeza de los que se realiza, manifestando así nuestro temor”¹⁵¹.

A continuación, nos ocupamos del centro del rito; el pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo por la consagración. En Oriente la consagración está

¹⁴⁹ TEODORO DE MOPSUESTIA, *Ibíd.*, 15, 27.

¹⁵⁰ Cf. DANÉLOU, *Ibíd.*, p. 158-159.

¹⁵¹ TEODORO DE MOPSUESTIA, *Ibíd.*, 14, 9.

relacionada ante todo con la venida del Espíritu Santo, invocado en la *epiclesis*¹⁵². Cirilo de Jerusalén lo explica así:

“Luego, habiéndonos santificado a nosotros mismos con estos cánticos espirituales, pedimos a Dios, que nos ama, que envíe el Espíritu Santo sobre los dones presentados, para que haga que el pan sea cuerpo de Cristo y el vino sea sangre de Cristo. Porque es indudable que allí donde el Espíritu Santo pone la mano, aquello queda santificado y se realiza la conversión”¹⁵³.

En este pasaje nos parece ver la tendencia de los orientales a destacar la acción de Dios y del Espíritu, mientras que en la Iglesia occidental se destaca el papel de los ministros de Cristo, que opera las palabras de la institución¹⁵⁴. Entonces aquí es ante todo el Espíritu Santo el que produce el misterio que llamamos ahora, usando terminología escatológica, transustanciación o conversión sustancial del pan en el cuerpo de Cristo. Es decir, la consagración, que es la obra común de las tres Personas, es atribuida a Espíritu.

Pero el cuerpo y la sangre de Cristo, que están presentes ahora, no meramente nos recuerdan la presencia del Señor, sino también el sacrificio de Cristo, que nos evoca el misterio de la pasión, la resurrección, la ascensión y la remisión de los pecados. Especialmente en la *anámnesis* se afirma que las ofrendas presentes en el altar son tal sacrificio de Cristo. No debemos olvidar, sin embargo, que este sacrificio no es un nuevo sacrificio, que recordamos mediante los elementos sacramentales, sino es único y eficaz. Tal pensamiento se destaca sobre todo en los antioqueños¹⁵⁵. Podemos leer tal significado de la *anámnesis* en el texto de Juan Crisóstomo:

“¿No ofrecemos diariamente el sacrificio? Lo ofrecemos, pero haciendo la *anámnesis* de su muerte, que es única, no múltiple. Este se ofreció una vez, como entró una vez en el Santo de los Santos. La *anámnesis* es figura de su muerte. Siempre ofrecemos el mismo sacrificio, no uno hoy y otro mañana. Un solo Cristo en todas las partes, entero en todas partes, un solo cuerpo. Y como

¹⁵² Cf. ケナン・B・オズボーン著、大田実訳『キリスト教入信の秘跡・洗礼・堅信・エウカリスティア』新世社 2010年 (Traducción japonesa de OSBORNE, KENAN B., *The Christian Sacraments of Initiation*, Published by Paulist, Mahwah, New Jersey 1987), p. 297-298.

¹⁵³ CIRILO DE JERUSALÉN, *Ibíd.*, 23, 7 (BPa 67, 484).

¹⁵⁴ Por ejemplo, Ambrosio dice: “Llegada la consagración, el pan se convierte en el cuerpo de Cristo. ¿Cómo puede ser esto? En virtud de la consagración. ¿Y con qué palabras se realiza la consagración? Con las del Señor Jesús. El sacerdote, en efecto, dice lo que antes fue dicho: utiliza aquí palabras de Cristo. ¿Y qué es la palabra de Cristo? Aquella por la que todo fue hecho” (DANIÉLOU, *Ibíd.*, p. 160).

¹⁵⁵ Cf. DANIÉLOU, *Ibíd.*; también, Cf. OSBORNE, *Ibíd.*, p. 299.

el cuerpo es uno en todas las partes, así también el sacrificio: el mismo que nosotros seguimos ofreciendo. Tal es el significado de la *anámnesis*: nosotros realizamos la *anámnesis* del sacrificio”¹⁵⁶.

Él destaca en la *anámnesis* el sacrificio de la cruz; pero no es meramente un recuerdo sino una realidad, que está presente bajo los signos sacramentales. Teodoro de Mopsuestia, por su parte, insiste en el sacrificio celeste, siguiendo la misma línea de la escuela antioquena; para él en la eucaristía el sacrificio celeste se hace visible en los elementos sacramentales¹⁵⁷. Desde aquí también encontramos los dos temas principales del rito de la eucaristía que hemos visto; el tema de la muerte y la resurrección, y el de la liturgia celeste. Y en ello también podemos ver la existencia de Cristo y la eficacia del sacrificio, que se prolonga a todo el tiempo y todo el lugar mediante el sacramento.

Finalmente, tratamos de la última parte de la eucaristía que consiste en comulgar. Aquí sigue manteniendo la teología de la consagración dicha, o sea, la comunión es la participación en el sacrificio de la muerte y la resurrección de Cristo bajo las especies del pan y del vino, como Gregorio de Nacianzo comenta esta participación, atribuyéndola más bien a Cristo: “La eucaristía es el sacrificio incruento mediante el cual participamos en los sufrimientos y en la divinidad de Cristo”¹⁵⁸. Esto se ve en el conjunto de la iniciación: desde el bautismo a la comunión aparece el misterio pascual. Y también en la comunión se percibe un matiz más celeste; es un momento de pasar “de la tierra y de los males terrenos a todos los bienes y suavidades del cielo”¹⁵⁹, un momento de la participación anticipada en los bienes celestes.

Lo que nos interesa en este rito es la fracción y la distribución del cuerpo de Cristo. En primer lugar, mediante la expresión “fracción del pan”, en un primer momento de la historia del rito se subraya el gesto eucarístico específico (Hch 2, 42), y posteriormente esta expresión designará toda la celebración. En este sentido, al menos en la antigüedad, la fracción se consideraba como un elemento esencial del rito eucarístico. Teodoro de Mopsuestia relaciona la fracción con los acontecimientos históricos que acompañan la

¹⁵⁶ JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre la Carta a los hebreos XVII* (PG 63, 139).

¹⁵⁷ Cf. TEODORO DE MOPSUESTIA, *Ibíd.*, 15, 14 y 20; Cf. DANIELOU, *Ibíd.*, p. 161.

¹⁵⁸ GREGORIO DE NACIANZO, *Oratio IV contra el emperador Juliano* 52 (PG 35, 576).

¹⁵⁹ TEODORO DE MOPSUESTIA, *Ibíd.*, 16, 30.

resurrección de Cristo, diciendo: “Ahora una vez concluida la liturgia, el pontífice divide el pan, igual que Nuestro Señor, antes, se dividió en sus manifestaciones, apareciéndose ya a uno, ya a otro”¹⁶⁰. Desde aquí sabemos que no es posible separar la fracción y Cristo resucitado que apareció a muchas personas después de la resurrección. Así el rito sensible simboliza la comunicación de Cristo a las distintas personas sin división de su unidad. El Pseudo-Dionisio lo comenta más expresivamente:

“Tales son las enseñanzas que revela el pontífice al ejecutar los ritos de la santa liturgia, cuando descubre públicamente las ofrendas, antes ocultas; cuando divide en partes múltiples su unidad primitiva; cuando, por la perfecta unión del sacramento que él distribuye a las almas que lo reciben, admite a su perfecta comunión a quienes lo reciben. Con esto nos muestra, de manera sensible y como en imagen, cómo Cristo mismo salió de su misterioso santuario divino para tomar, por amor del hombre, forma humana; cómo descendió ‘procesivamente’ pero sin alteración de su unidad natural, hasta el nivel de nuestra sensibilidad; cómo las benéficas operaciones de su amor hacia nosotros otorgan al género humano la posibilidad de entrar en comunión con Dios”¹⁶¹.

En este texto se habla de la fracción en las palabras dinámicas que cuentan la historia salvífica en la que la Palabra se hizo hombre para que el hombre llegue a su fin; la divinización, que es la unidad o la comunión con Dios. Pero, como el texto menciona, la importancia de la fracción en el rito de la eucaristía debe dirigirse más bien a la distribución del cuerpo, porque no habría sentido si no se repartiera el pan dividido entre los fieles. Así la distribución es más esencial en el sentido de que participamos en la comunión con Dios mediante el comer de forma sacramental el cuerpo de Cristo. En este sentido la fracción y la distribución del cuerpo de Cristo están unidos y son inseparables.

Acerca de los efectos de la comunión, ya hemos visto ahora con las expresiones; la participación en el sacrificio de Cristo, en el banquete celeste, o en la comunión con Dios. Además se expresa en las palabras de la inmortalidad o la incorruptibilidad, es decir, los hombres de forma sacramental las reciben, siendo mortales o corruptibles. Esto también nos muestra cómo participamos en la naturaleza divina. Teodoro lo explica así:

“Lo mismo que, para subsistir en esta vida, nos alimentamos de pan, el cual, aunque por

¹⁶⁰ *Ibíd.*, 16, 18.

¹⁶¹ EL PSEUDO-DIONISIO, *Jerarquía eclesiástica* IV (PG 3, 444C).

naturaleza no sea capaz de mantenernos en vida, lo es porque Dios le ha dado esa virtud, así también recibimos la inmortalidad al comer el pan sacramental, pues si bien el pan no tiene tal virtud, sin embargo, cuando ha recibido el Espíritu Santo, es capaz de hacer inmortales a quienes lo comen... Gracias a ella, nosotros, que éramos mortales por naturaleza, esperamos alcanzar la inmortalidad; siendo corruptibles, nos hacemos incorruptibles”¹⁶².

Como hemos dicho cuando estudiamos el pensamiento de los Padres orientales sobre la divinización, el hombre no llega a ser divino por su naturaleza sino por la gracia, y el hombre puede hacerse Dios sólo por participación, recibiendo en parte y como don las prerrogativas de la vida de Dios: libertad, santidad, justicia, amor, inmortalidad e incorruptibilidad. Esta gracia, para ellos, se recibe por los hombres sobre todo en los sacramentos, y especialmente la eucaristía nos hace, como el alimento espiritual, capaces de llegar a la naturaleza divina.

Al ver el proceso de la iniciación cristiana, los neófitos, en algún sentido, han llegado a tal gracia cuando han recibido por primera vez la comunión, por la cual completamente se ha concluido la formación de ser cristiano, pero, al mismo tiempo, ellos comienzan el camino hacia la perfección, o sea, la participación en la naturaleza divina, siguiendo viviendo en la tierra, fortalecidos por la comunión frecuente.

c) Catequesis mistagógicas

En la misma línea, la Iglesia antigua daba importancia a la formación posbautismal, sobre todo la catequesis mistagógica, que tenía lugar en la semana después del Domingo de la Resurrección del Señor, y que era la explicación de los sacramentos. Pues hasta entonces el catequista ha ido explicando las verdades de la fe como preparación para el bautismo, y ahora, cuando se ha recibido el sacramento en la vigilia de la Pascua, se centra la atención en explicarle al neófito qué es lo que ha recibido. Por supuesto, ya se había explicado más o menos el contenido de los sacramentos entre los catecúmenos, para que conocieran lo que iban a recibir, pero ahora se les explica más y con mayor claridad la realidad de los misterios de la iniciación; el bautismo, la confirmación y la eucaristía.

¹⁶² TEODORO DE MOPSUESTIA, *Ibíd.*, 15, 12 y 16, 30

La catequesis mistagógica ofrece tres tipos de explicación de los sacramentos¹⁶³: 1) comentarios de los vividos últimamente por los neófitos; 2) teología bíblica de los sacramentos, presentados como continuación de las grandes obras de Dios en el AT, por ejemplo la relación entre la liberación de Egipto y el bautismo, o la entre el maná y la eucaristía; 3) respuesta a dificultades teológicas, como saber, por ejemplo, si hay que reiterar el bautismo para un excomulgado.

Al final de la semana de catequesis mistagógica, los recién bautizados dejan sus vestidos blancos, que se recibieron inmediatamente después del bautismo, y su iniciación cristiana termina. A partir de este día, ellos alimentarán su fe dentro de la comunidad cristiana y en la vida litúrgica como cristianos.

2.2 Doctrinas teológicas de los sacramentos

Hemos recorrido el proceso de la iniciación, mirando por orden los ritos y sus simbolismos. Ahora, para profundizar nuestro tema, veremos las doctrinas patrísticas de los sacramentos en el contexto de las ideas de la *paideia* y la divinización. Para los Padres orientales, en realidad, la iniciación cristiana y los fundamentos teológicos, caracterizados por su tendencia de destacar la encarnación de la Palabra y la divinización del hombre que se realiza por ella, están unidos entre sí. Y en la iniciación vemos la vocación del hombre que se dirige a su perfección por la imitación de Cristo. José Rico Pavés, obispo auxiliar de Getafe, resume esto en su obra sobre la iniciación cristiana:

“El sujeto de la iniciación cristiana es el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios. No se parte de la acción del hombre sino de la gracia divina. De ahí que la iniciación no depende sólo de las posibilidades humanas del sujeto, sino sobre todo, de la misteriosa acción de Dios. El hombre responde a la gracia divina, -inspirado, sostenido y guiado por ella- con un acto de fe pleno, personal y consciente. La iniciación cristiana lleva a cumplimiento la vocación humana: ser hechos hijos en el Hijo. La verdad del hombre, revelada en Cristo, se realiza mediante la participación sacramental en su misterio pascual. La obra de la Redención, mediante la cual «el Hijo de Dios se ha hecho hombre para que el hombre llegue a ser hijo de Dios» (AH IV, 13, 1), revela que la verdadera humanización del hombre consiste en su divinización”¹⁶⁴.

¹⁶³ Cf. RICO PAVÉS JOSÉ, *Ibíd.*, p. 220.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 22.

Estos apartados se dedican a analizar este resumen que relaciona la iniciación con el pensamiento de los Padres griegos, leyendo los textos de algunos autores importantes. Para avanzar esta tarea, voy a sintetizar la doctrina de los sacramentos de la iniciación en tres puntos; la iniciación cristiana es como; 1) el proceso de la imagen a la semejanza de Dios (el cumplimiento de la vocación humana); 2) imitar a Cristo; 3) una participación en el misterio pascual.

a) El proceso de la imagen a la semejanza de Dios

El punto de partida de este aspecto es una antropología cristiana fundada en el relato de la Génesis; el hombre fue creado a la imagen y la semejanza de Dios. Ya lo hemos visto, al ver las dos ideas la *paideia* y la divinización; el hombre que perdió su ser verdadero (imagen) por la desobediencia, así no es capaz de llegar a la participación de lo divino (semejanza), pero el hombre, ya que la naturaleza humana consiste en la imagen de Dios, es llamado a ser divino como su vocación. En los Padres esta vocación se entiende como el proceso de la imagen a la semejanza, el cual también lo podemos considerar el camino hacia la divinización o hacia la perfección. Este proceso se realiza en la vida cristiana, que comienza en los sacramentos de la iniciación cristiana y continua en la práctica diaria de la fe.

Ireneo de Lyon, en este contexto, desarrolla su pensamiento del bautismo en el paralelismo paulino de los dos Adanes: Cristo, como nuevo Adán, con su encarnación devuelve a los hombres la imagen y la semejanza de la primera creación, perdida por la desobediencia de Adán. Esta renovación del hombre se realiza por medio del bautismo, en el que recibimos el don en el Espíritu¹⁶⁵. Pero el Espíritu no solamente restituye la imagen y la semejanza, sino también actúa en el hombre entero y lo conduce hacia la divinización progresiva:

“Ahora recibimos una parte del Espíritu para perfeccionarnos y prepararnos a la incorruptibilidad,

¹⁶⁵ Cf. AH III, 17, 1.

acostumbrándonos poco a poco a recibir y a llevar en nosotros a Dios”¹⁶⁶.

El bautismo, para Ireneo, sitúa al hombre en la economía de la salvación y le hace progresar, y es, a la vez, prenda de incorruptibilidad y promesa de visión de Dios. En el fondo de tal pensamiento, Ireneo, frente a los gnósticos, afirma que la carne corruptible es capaz de recibir el don de Dios; es decir, el hombre es salvado en su totalidad. Esta perspectiva se encuentra también en su doctrina de la eucaristía:

“¿Y cómo dicen también que la carne se corrompe y no participa de la vida, la carne que es alimentada por el cuerpo y sangre del Señor? Por lo tanto, o cambien de parecer o dejen de ofrecer las cosas dichas. Para nosotros, en cambio, la creencia concuerda con la Eucaristía, y la Eucaristía, a su vez, confirma la creencia. Pues le ofrecemos a Él sus propias cosas, proclamando concordemente la comunión y unión de la carne y del espíritu. Porque así como el pan que es de la tierra, recibiendo la invocación de Dios ya no es pan ordinario, sino eucaristía, constituida por dos elementos terreno y celestial, así también nuestros cuerpos, recibiendo la Eucaristía, no son corruptibles, sino que poseen la esperanza de la resurrección para siempre”¹⁶⁷.

Desde la eucaristía, Ireneo demuestra la bondad de la materia cósmica; es asumida en el designio de salvación tanto por la encarnación de Cristo como por la eucaristía. Así la salvación tendrá al final la manifestación de su resurrección de la carne que Cristo asumió, que es alimentada en nosotros por la encarnación, y está destinada a su cumplimiento.

Los alejandrinos, en la misma línea, desarrollan su teología sacramental. Clemente de Alejandría en su obra el *Pedagogo*, escrito por el motivo antignóstico, afirma la capacidad de recibir la gracia en los bautizados, rechazando la distinción de los gnósticos, de las clases del hombre:

“Cuando hemos sido regenerados, hemos recibido inmediatamente lo que es perfecto y lo que era objeto de nuestra afán. Hemos sido iluminados, lo cual significa que hemos conocido a Dios. Pues bien, es imposible que sea imperfecto quien ha conocido lo perfecto”¹⁶⁸.

¹⁶⁶ AH V, 8, 1.

¹⁶⁷ AH IV, 18, 5 (BAC 53, 225-257).

¹⁶⁸ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo*, I, VI, 25, 1 (FuP 5, 125-127).

Mientras los gnósticos dicen que sólo los espirituales (pneumáticos) están llamados a la perfección, Clemente aclara que la función iluminadora¹⁶⁹ del bautismo hace al hombre perfecto, o sea, conocer a Dios. Aquí se considera el don del bautismo como gracia inmediata, pero esto no significa que Clemente no tiene en cuenta el proceso pedagógico en el crecimiento del hombre, sino que destaca un efecto abrumador de la gracia de Dios. En realidad, como hemos visto más arriba, él aclara la interpretación de la historia, como pedagogía divina, como proceso divinizador que hace al hombre salir de la incredulidad a través de la fe y la, en lo cual el bautismo es más importante.

Orígenes, a su vez, se esfuerza en buscar la realidad espiritual y la profecía escatológica por el rito invisible, así como en su interpretación de la Sagrada Escritura da importancia al sentido espiritual en las letras literales. En este contexto, para él la vida espiritual no es más que el desarrollo de la gracia bautismal: en el bautismo recibimos una vida nueva, pero ésta debe renovarse de día en día, es decir, la gracia bautismal debe crecer¹⁷⁰.

Gregorio de Nisa, al igual que otros autores anteriores a él, entiende la vida cristiana como el caminar de la imagen a la semejanza, y vincula a este camino a la eucaristía:

“¿Y cuál es este remedio? Ningún otro que aquel cuerpo que se manifestó más poderoso que la muerte, y que fue el principio de nuestra vida. Pues como una pequeña cantidad de levadura – como dice el apóstol– hace semejanza a sí toda la masa (cf. 1 Cor 5, 6), del mismo modo el cuerpo dotado por Dios de inmortalidad, metido en el nuestro, lo cambia y transforma en sí totalmente. Pues como lo perjudicial a la salud mezclado con lo que está sano, echa a perder todo lo que ha sufrido la mezcla, así también el cuerpo inmortal, presente en el que lo ha recibido, transforma en su propia naturaleza todo el organismo”¹⁷¹.

El Niseno entiende la eucaristía como verdadero alimento en virtud de la condición humana: de la misma forma que el hombre es alma y cuerpo, para la salvación de todo el hombre es necesario un remedio, que es la eucaristía que llegue al alma, pero que

¹⁶⁹ Justino emplea por primera vez el término *photismos* (iluminación) para designar el bautismo: “esta ablución se llama iluminación porque quienes reciben esta doctrina tienen el espíritu lleno de luz” (*1 Apología*, 61, 12). Con esta palabra no se destaca el perdón de los pecados, sino más bien un preliminar o una consecuencia de la transformación bautismal (Cf. RICO PAVÉS, *Ibid.*, p. 149).

¹⁷⁰ Cf. RICO PAVÉS, *Ibid.*, p. 147.

¹⁷¹ GREGORIO DE NISA, *La Gran Catequesis*, 37, 3 (BPa 9, 127-128).

también lleva el cuerpo a la inmortalidad.

En resumen, la vocación del hombre se expresa, por una parte, como una recuperación de su estado original por la gracia de los sacramentos, pero, por otra parte, se entiende como cosa que va creciendo poco a poco hasta que alcance su perfección. Y también para los Padres lo que nos otorgan los sacramentos es una transformación total del hombre, incluso de la carne mortal e corruptible; el hombre imperfecto se convierte en el perfecto como Dios. Es decir el crecimiento del hombre hacia la perfección significa que lo mortal y lo corruptible serán vencidos y absorbidos por la inmortalidad y la incorruptibilidad. Pero esto consiste en la encarnación de Cristo, que asumió la mortalidad y la corruptibilidad de las cosas terrenas y las venció por su muerte y resurrección, por lo cual podemos encontrar también los sacramentos que nos ofrecen la gracia divina e invisible en los signos terrestres y visibles.

b) Imitar a Cristo

Este aspecto de la iniciación cristiana ya ha aparecido muchas veces al mirar los ritos y los simbolismos en las catequesis de Cirilo de Jerusalén o Teodoro de Mopsuestia; por ejemplo, la desnudez de los candidatos al comienzo del rito bautismal es como la imitación a la desnudez de Cristo, o bien, la bajada a la piscina es como la imitación de Cristo que bajó a las aguas del Jordán con su bautismo, o bien, la unción crismal como Cristo fue ungido por el Espíritu, o bien, en la eucaristía los bautizados participan en el sacrificio de Cristo bajo los elementos sacramentales. Pues, el imitar a Cristo es un fundamento del sacramento. Ahora recordamos las palabras de Cirilo:

“¡Oh cosa tan extraña y maravillosa! En realidad no hemos muerto, ni fuimos realmente sepultados, ni hemos resucitado estando crucificados de veras; pero aunque la imitación ha sido en imagen, la salvación es verdad. Cristo es el que fue crucificado de verdad, y sepultado de verdad, y resucitado realmente; y todas estas cosas se nos han dado por gracia, para que, participando de sus padecimientos por imitación, obtengamos realmente la salvación. ¡Inmenso amor a hombre! Cristo sufrió el dolor al ser clavados sus manos y sus pies inocentes; y por la comunicación de su sufrimiento, a mí, que ni he sufrido ni he soportado

los trabajos, se me regala la salvación”¹⁷².

En este texto podemos ver una gran profundidad del sacramento; en algún sentido, todos los gestos, signos, palabras, simbolismos que se efectúan en los sacramentos significan imitar a Cristo. Esta imitación no es real, pero la salvación es real por la gracia divina, no por la fuerza del hombre. Aquí no sólo se cuenta la única obra de Cristo en la historia, sino también el amor de Dios, cuya gracia nos hace participar en su divinidad en realidad. Y también se alude a la importancia de la encarnación de Cristo en este misterio de la salvación.

Añadiendo a esto, hay que decir que para los Padres Cristo es único modelo, ejemplo o maestro a imitar para que los hombres alcancen su perfección, como hemos visto en el tema de la *paideia*; el hombre, creado a imagen de Dios, debe buscar la verdadera imagen de Dios; el Verbo encarnado. Esto es igual que buscar el conocimiento de la verdad que se manifiesta totalmente en el *Logos*.

En esta línea, Justino, que tiene su teoría de las semillas de la verdad, presenta la iniciación cristiana como la coronación de los esfuerzos de quienes buscan sinceramente la verdad:

“Este alimento se llama entre nosotros Eucaristía, del cual a ningún otro es lícito participar, sino al que cree que nuestra doctrina es verdadera, y que ha sido purificado con el bautismo para perdón de los pecados y para regeneración, y que vive como Cristo enseñó. Porque estas cosas no las tomamos como pan ordinario ni bebida ordinaria, sino que, así como por el Verbo de Dios, habiéndose encarnado Jesucristo, nuestro Salvador, tuvo carne y sangre para nuestra salvación, así también se nos ha enseñado que el alimento eucaristizado mediante la palabra de oración precedente de Él -alimento del que nuestra sangre y nuestra carne se nutren con arreglo a nuestra transformación- es la carne y la sangre de aquel Jesús que se encarnó”¹⁷³.

Justino muestra las condiciones para recibir la eucaristía: afirmar, ante los filósofos griegos, que el cristianismo es verdadera filosofía, y haber sido bautizado, y vivir bajo la función pedagógica el *Logos* encarnado. Para él un hombre se hace cristiano en estas cosas sin faltar a ninguna de ellas. Pues él, aspirando a la cultura griega, afirma que la

¹⁷² CIRILO DE JERUSALÉN, *Ibíd.*, 20, 5 (BPa 67, 463-464).

¹⁷³ JUSTINO, *1 Apología*, 66, 1-2 (BAC 116, 257).

filosofía es ensalzada en el *logos* protréptico como proceso hacia la felicidad y como conocimiento necesario para conseguir el verdadero bien en la vida humana¹⁷⁴, del mismo modo, Cristo, el *Logos* encarnado, tiene su función pedagógica, en cuanto maestro divino, para dirigir a los hombres hacia el verdadero bien. Así el hombre, por su parte, que tiene semilla de la *Logos* por naturaleza, debe esforzarse en seguir a la enseñanza de Cristo en su vida diaria para alcanzar la perfección del conocimiento del *Logos*. Esto se requiere ante todo al recibir los sacramentos.

Ireneo desarrolla el significado de la encarnación salvífica del Verbo en el sentido de que el hombre va creciendo en la imitación de Cristo. Desde su texto podemos percibir el paso del hombre hacia la divinización, a través de aprender la vida de Cristo, que se hizo carne y habitó en el hombre, sobre todo la obediencia al Padre:

“Porque el Hijo de Dios se encarnó en una carne pecadora como la nuestra, a fin de condenar al pecado y, una vez condenado, arrojarlo fuera de la carne. Asumió la carne para incitar al hombre a hacerse semejante a él y para proponerle a Dios como modelo a imitar. Le impuso la obediencia al Padre para que llegue a ser Dios, dándole así el poder de alcanzar el Padre. La Palabra de Dios, que habitó en el hombre, para habitar al hombre a percibir a Dios y a Dios a habitar en el hombre, según el beneplácito del Padre”¹⁷⁵.

Pero, como hemos visto al citar el mismo texto en el tema *paideia*, en su crecimiento hacia la perfección el hombre libremente acepta la libertad completa que Cristo nos otorga por su encarnación, por la cual es liberado de la experiencia de las limitaciones en las que vive el hombre, y conoce a Dios; para Ireneo la perfección no se define como una categoría moral, sino como la libre participación en la vida de Dios¹⁷⁶. Pues, aunque la gracia de Dios realiza la salvación en nosotros sin la fuerza del hombre, Dios “no dispensa a nadie de la fe, de la recepción de los sacramentos y del combate espiritual emprendido en la gracia para apropiarse de la salvación divinizadora”¹⁷⁷. En este sentido, aquí aparece la necesidad de aceptar los sacramentos para alcanzar la perfección o la libertad completa.

¹⁷⁴ Cf. p. 47-48.

¹⁷⁵ AH III, 20, 2-3.

¹⁷⁶ Cf. MIYAKO NAMIKAWA, *La paciencia del crecimiento y la maduración, del hombre recién hecho al hombre perfecto de Ireneo de Lyon*, Estudios Eclesiásticos, vol. 83 (2008), p. 51.

¹⁷⁷ SESBOÛÉ, *Ibid.*, p. 273.

Basilio de Cesarea, por añadidura, habla de la imitación hasta la participación en el sufrimiento, la muerte y la resurrección de Cristo. Pues, esto no se cuenta sólo en Basilio sino en cualquier autor de Oriente, es decir, el tema del misterio pascual es indispensable en el marco de la imitación de Cristo, a pesar de que los Padres orientales tienen tendencia de destacar la encarnación al hablar de la divinización del hombre:

“La economía de nuestro Dios y Salvador sobre el hombre es nueva llamada que alza de la caída, y vuelta a la familiaridad de Dios desde el extrañamiento causado por la desobediencia. Esta es la razón de la venida de Cristo en la carne, de los ejemplos de conducta evangélica, de los padecimientos, de la cruz, del sepulcro, de la resurrección: que el hombre salvado recupere, por la imitación de Cristo, la antigua adopción filial divina. Por tanto, para la perfección de la vida, es necesaria la imitación de Cristo, no solamente en los ejemplos de mansedumbre, de humildad y de paciencia que dio en vida, sino de su misma muerte, como dice Pablo, *el imitador de Cristo: Conformándome a su muerte, por si de alguna manera alcanzase la resurrección de los muertos...*”¹⁷⁸.

Aquí la perfección de los cristianos, para la que es necesaria la imitación de Cristo, se entiende más bien como la recuperación de su origen; la familiaridad o la adopción filial. Pero, a la vez, se alude a la necesidad del renacimiento al que llegamos a través de morir una vez con Cristo, cuya figura es el bautismo. Basilio continúa con estas palabras:

¿Cómo, pues, asemejarnos en su muerte? Siendo sepultados con él mediante el bautismo. ¿Y qué ventaja tiene la imitación? En primer lugar es necesario interrumpir la serie de la vida anterior. Ahora bien, esto es imposible, a menos de nacer otra vez, según la palabra del Señor, puesto que el renacimiento, como el propio nombre indica, es principio de una segunda vida. Por eso, antes de comenzar la segunda, se precisa poner fin a la primera. Pues lo mismo que al girar en la doble carrera, cierta detención y reposo separan a los dos movimientos contrarios, así también, al cambiar de vida, apareció como necesario que la muerte se interpusiese entre una y otra vida, poniendo fin a los precedente y dando comienzo a lo que sigue¹⁷⁹.

En este texto se destaca, al principio, la importancia de dejar la primera vida para nacer de nuevo. Así puede ser que imitar a Cristo significa abandonar la vida antigua, o

¹⁷⁸ BASILIO DE CESAREA, *El Espíritu Santo* 15, 35 (BP a 32, 161-162).

¹⁷⁹ *Ibíd.*

sea, morir, lo cual se realiza simbólicamente en la triple inmersión del bautismo, y los bautizados realmente participan en la vida nueva de Cristo por la gracia del Espíritu; es llamado renacimiento y es la gracia de la resurrección de Cristo.

En el próximo apartado, profundizamos un poco más en la iniciación relacionada con el misterio pascual.

c) Una participación en el misterio pascual

Al entender la iniciación cristiana como un proceso hacia la divinización, hemos destacado que es un paso de la imagen a la semejanza de Dios que se realiza por la encarnación de la Palabra de Dios. En efecto, encontramos a veces unos textos de los Padres orientales que parecen atribuir la divinización del hombre sólo a la encarnación, y es verdad que “los grandes debates de la época giraron, no en torno a la cruz y la resurrección, sino en torno a la identidad ontológica de Cristo, tal como se realizó en su encarnación”¹⁸⁰.

Pero esto no significa que ellos no valoran el misterio pascual, sino más bien consideran la encarnación como lo que hace posible la salvación por la muerte y la resurrección; aquí encontramos la unidad entre la encarnación y el misterio pascual. Pues ellos saben muy bien que una encarnación que no comprometiera en nada la vida santa que Cristo llevó por nosotros y por nuestra salvación no tendría ningún sentido. En otras palabras, “«asumir al hombre» significa cargar con su destino concreto, incluidos el sufrimiento, la muerte y el infierno, en solidaridad con todos los hombres”¹⁸¹. Vemos tal pensamiento en los textos de Atanasio y de Ireneo:

“El Logos de suyo no podía morir. Por eso tomó un cuerpo que pudiera morir, para ofrecerlo por todos”¹⁸². “El Logos impassible portó un cuerpo...para tomar sobre sí lo nuestro y ofrendarlo en sacrificio...para que todo el hombre alcance la salvación”¹⁸³.

“Para ser como nosotros, cargó con lo penoso: quiso pasar hambre, pasar sed, dormir, no resistir

¹⁸⁰ SESBOÛÉ, *Ibíd.*, p. 270.

¹⁸¹ H. U. VON BALTHASAR, “El misterio pascual” en *Mysterium Salutis*, vol. III, tomo II, cap. 9, Ediciones Cristiandad, Madrid 1971, p. 150.

¹⁸² ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Sobre la encarnación del Verbo*, 20 (PG 25, 152B).

¹⁸³ ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Epistola ad Epictetum.*, 6-7 (PG 26, 1061A).

al sufrimiento, obedecer a la muerte, resucitar visiblemente. En todo ello ofreció su propia humanidad como sacrificio primicial¹⁸⁴.

Cristo tuvo que asumir en su encarnación el mismo material del que nosotros constamos. Si no, no habría podido recabar de nosotros cosas que él no hizo¹⁸⁵.

Por todo esto, podemos decir que lo que debemos imitar es todo aquello que en esta tierra cumplió Cristo que se encarnó para solidarizarse con nosotros: la lucha con los poderes de satanás, la pasión, la muerte y la resurrección; todas estas culminan en la cruz. Lo mismo que los sacramentos las manifiestan expresivamente en los signos, las palabras y los símbolos, y que pone el misterio pascual en el punto culminante. Y los Padres dirigen a los candidatos a esta cumbre a través de un largo tiempo: como hemos recorrido, en el periodo preparatorio, en primer lugar, les requiere que abandonen perfectamente las costumbres antiguas como una preparación de participar en la muerte de Cristo; por el bautismo les hacen participar en ella en realidad y ser nacido en la vida nueva; por la unción crismal son fortalecidos por el Espíritu Santo como los dignos de ser llamados cristianos; en la eucaristía aceptan el cuerpo y la sangre de Cristo como el auténtico alimento, que es el sacrificio de la muerte y la resurrección de Cristo, experimentado de antemano la banquete celestial.

Por lo tanto, nos damos cuenta de que el proceso en sí, acompañado por un largo tiempo, es el camino de imitar la pasión y la resurrección de Cristo, en el cual los catecúmenos van siendo formados poco a poco con la aceptación de los ritos y las catequesis, y el cual culmina en los tres sacramentos. Pero, al mismo tiempo, estos sacramentos hacen a los nuevos cristianos iniciar la vida nueva que han recibido, y continuarla hasta su perfección. Pues, como hemos visto, para los Padres ésta es la gracia de Dios que debe crecer en la imitación de Cristo. Esto, según Ireneo, es vivir en la obediencia al Padre y humillarse, que encontramos sobre todo en la *kénosis* de Dios que comenzó en la encarnación de Cristo y cumplió en la cruz; como la *kénosis* es una expresión suprema del amor de Dios, tenemos que contestar a ella, siguiéndola.

Cristo es la imagen verdadera de Dios, y de ella nosotros aceptamos la libertad completa. Así al reconocer que el camino del hombre hacia la divinización significa

¹⁸⁴ AH V, 14, 1.

¹⁸⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Ibíd.*

regresar a la imagen que nos muestra Cristo, podemos decir que la vida de los cristianos una vez bautizados, cuando vaya aceptando la participación en la pasión de Cristo donde se aparece la kénosis, se dirigirá, en el sentido auténtico, a su perfección.

Conclusión

En este capítulo, empezamos por buscar los fundamentos de los Padres orientales en las dos ideas de la *paideia* y la divinización. Y desde ahí hemos visto sus pensamientos de la iniciación cristiana por la lectura de algunos textos sobre los sacramentos. Aunque esto no es más que un fragmento de todas las obras de los Padres, hemos podido sacar un poco un pensamiento común entre ellos sobre la iniciación cristiana.

Desde tal pensamiento, en primer lugar, no podemos considerar solamente la formación de la iniciación cristiana como una preparación para un rito inicial que hace de un pagano un miembro de la Iglesia, sino como un gran proceso pedagógico dirigido por Dios, que consiste en la vocación del hombre, o sea, en que el hombre creado a la imagen de Dios se dirige a su ser verdadero y a la comunión íntima con Dios, en la que los Padres ven un hombre perfecto, y en que Cristo se hizo hombre para revelar a los hombres esta imagen verdadera. Pues para los Padres el hombre en su vocación va creciendo poco a poco hacia su perfección, imitando a Cristo, bajo la *paideia Christi*, en la cual Cristo es el único maestro o modelo para la formación humana. De este modo, en la iniciación cristiana los catecúmenos, como sujetos de los sacramentos, responden a esta vocación, aprendiendo por el mismo Cristo el misterio salvífico, a través de los elementos visibles y comprensibles. Es decir, ellos se forman por los ritos y las catequesis, o sea, por un proceso *catequético-sacramental*¹⁸⁶, que contiene un periodo de tiempo, unas fases, unas estructuras, unas pruebas y unas instrucciones; todos estos se realizan según la *paideia* del cristiano, o sea, la *imitatio Christi*. Pero, como dice Cirilo de Jerusalén, esta imitación no es una repetición real, pero nos lleva a una participación real en la gracia de Dios.

En segundo lugar, los Padres destacan que los bautizados reciben la vida nueva, como don de la iniciación, la cual los dirige a la divinización del hombre, la participación

¹⁸⁶ RICO PAVÉS, *Ibíd.*, p. 23.

en la naturaleza divina. Aquí se habla de la participación en el misterio pascual; el conjunto de la iniciación los convierte en hombres nuevos que tengan esperanza y que sean capaces de superar las realidades en este mundo como Cristo las venció por su resurrección. Este tema profundizaré en el tercer capítulo.

Capítulo 3

LA INICIACIÓN CRISTIANA, UN PROCESO DE LA PERFECCIÓN O “KANSEI”

Después de haber visto el pensamiento de los Padres orientales sobre el proceso de hacerse cristiano por los sacramentos, ahora, siendo inspirados por ellos, intentamos presentar un modelo de la iniciación cristiana como un *michi* (道) que dirige al hombre a su *kansei* (完成), es decir, un camino hacia la perfección del hombre, teniendo cuenta de mostrarlo a los japoneses en el ambiente del diálogo interreligioso.

Si siguiéramos a la Iglesia antigua que se enfrentaba a la cultura helénica, podríamos presentar el cristianismo a los japoneses como un “*michi* verdadero”, así como los Padres orientales lo entendían como “verdadera filosofía” o “verdadera *paideia*”, asumiendo el lenguaje griego. Pero, en efecto, tal manera de presentarlo producirá un sentimiento desagradable a los japoneses, porque ellos, con una actitud sincretista, sienten dificultad para aceptar que la verdad se limite a la Iglesia. En este sentido, nuestra tarea tiene posibilidad de ser una palabra vacía ante ellos. Sin embargo, cuando nuestra explicación, respetando los valores que se han conservado por los japoneses hasta ahora, comience por contestar sus cuestiones interiores de la búsqueda de la verdad, será acogida de modo positivo. Y desde ahí será también una fuerza para superar las dificultades actuales para las personas que sufren, y que pasan una crisis espiritual. La iniciación cristiana ofrece la salida por este “*michi* verdadero”, desde la cual los candidatos van dirigiéndose a vivir en un valor nuevo; Cristo.

Este capítulo se dedica a presentar la iniciación en dos aspectos; el primero es que se entiende como un gran proceso pedagógico en crecimiento para buscar la verdad y para superar las realidades humanas, es decir, una formación para vivir en la realidad; el segundo muestra la iniciación como un camino que se dirige hacia la perfección de la vida humana, que es la divinización.

1 La iniciación cristiana, una formación para vivir en la realidad

La caída del hombre y su resultado, que se narran en el relato de la creación, nos muestran las realidades humanas insuperables; debilidad, mortalidad, pecado, sufrimiento, tristeza, angustia, vanidad, etc. Pero todas estas realidades no solo son las realidades de los cristianos, sino son universales para todos los hombres; así no hay ninguna cosa verdaderamente humana que no encuentre eco en nuestro corazón (Cf. GS 1), mucho más en el de Dios. Esto es el motivo de la encarnación y la pasión de Cristo, y la Iglesia tiene su función para transmitir estos misterios a todos los hombres, manifestando la misericordia de Dios, para que puedan vivir en la esperanza, frente a las realidades. Entonces la iniciación cristiana debe ser principalmente tal función de la Iglesia.

En este apartado, me dedico a ver cómo la iniciación cristiana forma a los candidatos en su proceso pedagógico para que sean fortalecidos ante las adversidades; esto significa que los candidatos “pasan de la vieja condición humana a la nueva del hombre perfecto en Cristo” (RICA 19).

1.1 Abandonar la vida antigua

En el periodo preparatorio de la iniciación de la Iglesia antigua, los Padres, repitiendo el tema de Satán, consistentemente exigían a los catecúmenos que dejaran la vida antigua. Los Padres en ella veían lo contrario de los valores cristianos: esta vida vieja representaba el pecado del hombre simbolizado por la antropología adámica, pero, a la vez, el conjunto de las costumbres, las prácticas y los ritos idolátricos de los paganos¹⁸⁷. Especialmente la idolatría se consideraba entre ellos como lo más opuesto al conocimiento de Dios verdadero, y como el más grave de los pecados; y los ídolos, productos de la fantasía, son símbolos de las divinidades paganas que los cristianos rechazan como a seres muertos y mudos, y son contrarios a la verdad, a la imagen y a la liberación que Cristo nos ha procurado¹⁸⁸. De ahí podemos entender que la Iglesia antigua, a pesar de asumir de modo positivo la cultura pagana, tenía un rechazo de su vida religiosa,

¹⁸⁷ Cf. P. SINISALCO, “pagano-paganismo” en DPAC II, p. 646; y Cf. DANIELLOU, *Ibíd.*, p.42-44.

¹⁸⁸ Cf. E. PERETTO, “Idolatría, ídolo” en DPAC I, p. 1075.

y dirigía a los candidatos del bautismo a la “lucha con satanás”, haciéndolos participantes en la de Cristo. En este sentido, la formación de los cristianos comienza, rechazando todas las cosas contrarias a lo que ha revelado Cristo. Al verlo en el contexto en que el hombre es invitado a su perfección por la iniciación cristiana, lo que simboliza la palabra “pagana” o “idolatría” se puede entender como un obstáculo que impida el crecimiento del hombre.

Ahora, teniendo en cuenta de eso, nos preguntamos: al verlo en el diálogo interreligioso en Japón o en la situación actual, ¿qué es una ‘vida antigua’ que tenemos que abandonar para el crecimiento del hombre? Ya hemos indicado, comparando la perfección de la vida cristiana con el *kansei* de los japoneses, la importancia de salir de los deseos del hombre (*klesa*) y dejar el yo en la búsqueda del sentido de la vida y el sufrimiento humano, para alcanzar el *satori*, la libertad verdadera¹⁸⁹. Así no será tan difícil mostrar la ‘vida antigua’ como cualquier pensamiento egocéntrico o antropocentrista, el cual lo rechaza también el espíritu de *wa*.

Pero, en el fondo de la palabra ‘vida antigua’, hay una realidad, cuyo punto de partida es la debilidad humana, que nos hace sufrir en esta tierra. Según la explicación de la doctrina cristiana, esto es el resultado de la desobediencia del hombre, originalmente creado a la imagen y la semejanza de Dios, y se expresa en la palabra ‘pecado’. Es decir, el hombre, a pesar de ser llamado a participar en la perfección de origen, está perteneciente a la imperfección. En tal sentido, la vida antigua que debemos dejar es inseparable de la imperfección del hombre, la cual se considera por los Padres como mortalidad o corruptibilidad, y está vinculada, por fin, a la muerte. Si no se usara tal explicación del cristianismo en el diálogo interreligioso, nadie podría rechazar esta realidad de la imperfección humana. En realidad, diversas religiones intentan ofrecer unas instrucciones como un camino o un *michi* para superar la imperfección del hombre, presentando un hombre ideal o una sociedad ideal.

En este contexto, el abandonar la vida antigua tiene una relación estrecha con el superar la realidad dura del ser humano, y la iniciación cristiana se puede entender como

¹⁸⁹ Cf. p. 37; Esto tiene gran influencia en los japoneses, y tiene origen en el budismo en el que “se reconoce la insuficiencia radical de este mundo mudable y se enseña el camino por el que los hombres, con espíritu devoto y confiado pueden adquirir el estado de perfecta liberación (*satori*) o la suprema iluminación, por sus propios esfuerzos apoyados con el auxilio superior” (NA 2).

la primera formación para ello. Pero esta formación no fomenta los esfuerzos de los hombres para superar la realidad por sí mismo, sino hace a los hombres participar en la muerte de Cristo, en la que aparece el amor de Dios que se reveló en Cristo, que se hizo hombre, y asumió toda la realidad humana. Así la iniciación no presenta, en algún sentido, una cosa ideal, sino la realidad, o sea, nos requiere que hagamos frente a la imperfección del hombre, aceptando la pasión y la muerte de Cristo, para superar la realidad. En resumen, es necesario abandonar la vida antigua no para separarse de la realidad, sino para enfrentarse a ella con Cristo.

Pero hay una postura de la antirreligión entre algunos japoneses: consideran la religión como una huida de la realidad¹⁹⁰. Ésta no es una postura atea, sino una postura antropocentrista o humanista que destaca el esfuerzo del hombre. Según su pensamiento, la religión, mostrando un mundo ideal, ofrece un lugar de escapar de la realidad, y, por eso, es un obstáculo para la autonomía del hombre. Así para ellos la Iglesia también no es más que una institución como tal. Por la parte de los cristianos, debemos oponer, por supuesto, a una actitud que insiste sólo en el esfuerzo del hombre. Pero tal postura, en algún sentido, advierte un peligro en el que fácilmente caen las religiones: enumerar solamente las palabras conceptuales o fantásticas sin hablar de la realidad. No debemos olvidar que el cristianismo también tiene tentación de ser así. En efecto, el Papa Francisco indica lo semejante, al hablar de la importancia de poner en práctica las palabras para realizar las obras de la justicia y la caridad en el *Evangelii Gaudium*, poniendo un criterio sobre la relación entre la realidad y la idea.

“Existe también una tensión bipolar entre la idea y la realidad. La realidad simplemente es, la idea se elabora. Entre las dos se debe instaurar un diálogo constante, evitando que la idea termine separándose de la realidad. Es peligroso vivir en el reino de la sola palabra, de la imagen, del sofisma. De ahí que haya que postular un tercer principio: la realidad es superior a la idea. Esto supone evitar diversas formas de ocultar la realidad... La idea —las elaboraciones conceptuales— está en función de la captación, la comprensión y la conducción de la realidad. La idea

¹⁹⁰ Cf. FUKUDA TSUTOMU, *Ibíd.*, p.37; Además, en el fondo, aquí existe un desprecio a los que quedan fuera del éxito en la sociedad competitiva que consiste en la competencia económica o en prestar poca atención a lo individual y lo interior. Tal postura siente un sentimiento negativo a la religión: ella es un lugar donde se reúnen los “perderos” que no se han esforzado por su pereza, ni son capaces de vencer las realidades por sí mismos. Este pensamiento será un fenómeno actual que ha surgido de la crisis espiritual de los japoneses.

desconectada de la realidad origina idealismos y nominalismos ineficaces, que a lo sumo clasifican o definen, pero no convocan...La realidad es superior a la idea. Este criterio hace a la encarnación de la Palabra y a su puesta en práctica...El criterio de realidad, de una Palabra ya encarnada y siempre buscando encarnarse, es esencial a la evangelización...No poner en práctica, no llevar a la realidad la Palabra, es edificar sobre arena, permanecer en la pura idea y degenerar en intimismos y gnosticismos que no dan fruto, que esterilizan su dinamismo”¹⁹¹.

El Papa señala que no hay sentido en la idea sin mirar la realidad desde punto de vista de la realización de la justicia y las obras de la caridad, pero, al mismo tiempo, alude al dinamismo de la encarnación de Cristo, o sea, el Verbo se hizo carne para habitar en nuestra realidad y ser expresado con nuestra lenguaje, como el Concilio Vaticano II dice: “Porque las palabras de Dios expresadas con lenguas humanas se han hecho semejantes al habla humana, como en otro tiempo el Verbo del Padre Eterno, tomada la carne de la debilidad humana, se hizo semejante a los hombres” (DV 13). El criterio que nos presenta el Papa habla, al principio, del Verbo encarnado, que nos otorga la verdad y la libertad verdadera con nuestras palabras. Tal pensamiento se encuentra también en los Padres orientales. Ellos, como hemos dicho en el tema de la *paideia*, no hablan de Dios ni de Cristo (Verbo), sin verlos en su relación con el hombre, con el mundo, o con toda la creación, incluso en su historia y su salvación¹⁹², en lo cual la encarnación de Cristo es esencial.

Ahora repetimos diciendo que hay que abandonar la vida antigua no para huir de la realidad, sino para enfrentarse a ella con Cristo. Si definimos la ‘vida antigua’ como un obstáculo que impida el crecimiento del hombre hacia su perfección, ella será quedarse en el mundo fantástico o ideológico sin ver la realidad. Esto se puede mirar en la idolatría que pone el deseo del hombre en productos de la fantasía.

Por todo esto, se puede decir que los candidatos de la iniciación cristiana, en la primera fase, son invitados a participar en la humanización auténtica de Cristo: la encarnación, para llegar a la verdad y la libertad verdadera, que les dirigen a su perfección. Pues en la encarnación encontramos lo contrario a las ideas fantásticas o ideológicas en

¹⁹¹ EG 231-233.

¹⁹² Cf. p. 43.

las que nuestros deseos o el yo tienen tendencia a esconderse, frente a la realidad humana. Así nuestra vida y nuestra palabra, que hemos recibido, necesitan encarnarse en la realidad para alcanzar la perfección. Y, además, tenemos que decir que esta participación abarca seguir a Cristo hasta su muerte y su resurrección, el misterio pascual, por las cuales venció totalmente la realidad humana.

Pero, ¿cómo se realiza esta participación en nosotros? Siguiendo lo que hemos visto, podemos contestar a esta pregunta; es la imitación del mismo Cristo: maestro, modelo o ejemplo en el crecimiento del hombre. Aunque la imitación no es real en el sentido en que no podemos reproducir el acontecimiento histórico que ocurrió en Cristo, su contenido se encarna en nuestra realidad por los ritos sacramentales y las prácticas concretas en la vida de la fe. Es decir, la imitación de Cristo no es vivir en la imaginación, sino en la realidad, asimilando nuestra vida a la de Cristo, como el criterio de la vida (el cual, para los Padres, no es una categoría moral sino lo que nos dirige a la perfección).

El que vive así se consideran como hombre nuevo entre los cristianos, porque en él se ha quitado el obstáculo del crecimiento, simbolizado por la palabra ‘vida antigua’, y él, siendo débil, vive en el ejemplo de Cristo que venció la realidad del ser humano. Aquí aparece una figura que está formada y llena de esperanza. En efecto, los que desean ser cristianos se convierten en hombres nuevos, recibiendo la instrucción de la imitación en el proceso de la iniciación y experimentándola en los ritos y la catequesis, y luego la cumplirán en toda su vida. En resumen, el hombre participa en la humanización de Cristo en imitar a él, y, por ello, se transforma en hombre nuevo, siendo invitado a su perfección.

Si presentamos la imitación de Cristo a los japoneses, se puede decir que es el *michi* de Cristo, ya que este espíritu para ellos es el criterio de la vida, y es el fin que deben alcanzar, y ya que éste se realiza en la búsqueda del sentido de la vida y la verdad a través de vivir concretamente en la realidad¹⁹³. Si los japoneses ven una belleza espiritual en la figura de los que intentan penetrar hasta el fondo en el *michi*, igual que los cristianos una belleza suprema en vivir realmente en el *michi* de Cristo. Pero mientras los japoneses, en el sentido de que el *michi* es el criterio de la vida, permiten verlo en diversas religiones, maneras de vivir, deportes o artes entre los japoneses, el *michi* de Cristo esencialmente es

¹⁹³ Cf. p. 20.

único para los cristianos. Esto es un punto que tenemos que destacar. Pero, al mismo tiempo, el *michi* de Cristo, siendo único criterio de la vida como, aparece en diversas formas en la vida diaria, y, en este sentido, tiene diversidad. Además es posible que aparece como sus elementos en las otras religiones (NA 2). Ahora bien, el *michi* es una idea para poner la mira en lo que el hombre no puede alcanzar por su debilidad, o sea, una idea para superar la realidad humana¹⁹⁴. Así será aceptable para los japoneses la exigencia de dejar la vida antigua en el primera fase de la iniciación cristiana, desde punto de vista de que es el comienzo del proceso en el que el hombre va siendo fortalecido y teniendo esperanza en el mundo real.

1.2 Liberación de sí mismo

Hemos dicho que el abandonar la vida antigua nos dirige a la participación de la humanización de Cristo. Ahora, para profundizar en este tema, trato sobre la liberación como lo necesario para la perfección del hombre. Esta palabra de la liberación, o la libertad, ya ha aparecido con frecuencia a lo largo de este escrito, considerándose como lo que debemos alcanzar o lo que nos otorga por la gracia de Dios tanto en las religiones japoneses como en la idea de la *paideia* o en la iniciación cristiana. Y en ella, desde punto de vista del crecimiento del hombre, se ve un proceso formativo hacia un estado liberado de su debilidad, su ignorancia o su imperfección.

Utilizamos también la palabra ‘redención’ para expresar un sentido similar a la liberación. Pero entre ambas hay una semejanza: “el término de redención recuerda más el estado de esclavitud anterior y el carácter oneroso de emancipación, mientras que el de liberación, más positivo, evoca un porvenir lleno de esperanza para el que se ha creado un situación totalmente nueva”¹⁹⁵. Así el segundo será más abierto, y actualmente será objeto de una intensa carga afectivo; prácticamente todas las investigaciones en

¹⁹⁴ *Ibíd.*

¹⁹⁵ SESBOÛÉ, *Ibíd.*, p. 220; Sesboüé nos muestra la liberación como un modelo de la salvación, pero destaca su relación estrecha con el tema de la redención de Cristo, citando el texto de W. Kasper: “Por la humanización de Dios en Jesucristo se ha cambiado la situación de perdición en la que todos los hombres están presos y por la que están intimamente determinados. Esa situación se rompió en un lugar y este nuevo comienzo determina ahora de forma nueva la situación de todos los hombres. Por eso la redención se puede entender como liberación” (W. KASPER, *Jesús el Cristo*, sigumme, Salamanca 1979, p. 253).

busca de una mayor justicia, de una vida mejor para el hombre se expresan en el término de liberación. En tal sentido, al considerar el diálogo interreligioso, es un tema universal, y que tenemos que mostrar como esperanza para superar la realidad contemporánea.

En efecto, como hemos visto antes, el budismo es una religión o una filosofía que busca el nirvana (解脱), o sea, la liberación del sufrimiento, por medio de la renuncia perfecta del apego a sí mismo, y de una ascesis dura. Y también el concepto de *satori*, que se considera como un estado de la perfección del hombre en saber la verdad o en pasar por el *michi*, nos enseña que el que ha llegado a él sabe el sentido del sufrimiento y del mundo, y está librado de los deseos humanos. Aquí se entiende la liberación ante todo como la liberación de sí mismo, o sea, del yo.

La aprendimos también en el tema de *paideia Cristi*: la libertad plena es el estado original del hombre, creado a la imagen y la semejanza de Dios¹⁹⁶. Por tanto, la libertad es una participación en la mayor prerrogativa divina¹⁹⁷. Aun después de la pérdida de esta libertad, Dios desea que los hombres libremente acepten la libertad completa, que les presenta Cristo por su encarnación, como verdadera imagen de Dios. Así la liberación es igual que la perfección del hombre o la divinización, y es un pensamiento fundamental en los Padres. En este sentido, la vocación del hombre se dirige a la liberación plena. Y esto aparece en la enseñanza de la iniciación cristiana, y está relacionado con el proceso de la vida antigua a la vida nueva en el sentido de que la liberación se realiza en ser librado del hombre viejo, de las fuerzas del mal; “los sacramentos nos invitan a participar de la intimidad divina, de una experiencia profundamente liberadora”¹⁹⁸.

Ahora, necesitamos profundizar en el tema de la liberación, es decir, ¿cómo los hombres podrían alcanzar la libertad completa? Si seguimos lo que hemos visto, la respuesta se resume en la imitación de Cristo. Pero, al analizar más esta imitación, tenemos que aprender la importancia de la obediencia de Cristo para el crecimiento del hombre en el proceso hacia la libertad, porque, según lo que hemos visto, la libertad plena que tenía el hombre en su origen se rompió por su desobediencia. Acerca de esto, ya san Pablo subrayaba la superioridad de la obediencia y de la gracia sobre desobediencia (Rom

¹⁹⁶ Cf. p. 43.

¹⁹⁷ Cf. p. 53.

¹⁹⁸ MARTÍNES GERMÁN, *Los sacramentos, signos de libertad*, Sigeme, Salamanca, 2009, p. 84.

5, 15-21). Ireneo de Lyon, por su parte, amplía esta comparación a la formación de Adán y de Jesús:

“Lo mismo que «por la desobediencia de un solo hombre», que fue el primer modelo a partir de la tierra virgen, «muchos han sido constituidos pecadores» y así perdieron la vida, así era menester que «por la obediencia de un solo hombre», que es el primero nacido de la Virgen, «muchos fueron justificados» y recibieron la salvación”¹⁹⁹.

En el texto se puede ver que la obediencia de Cristo destruyó el efecto de la desobediencia del hombre, desde lo cual se muestra la solidaridad que los une entre sí y que permite a Cristo liberar al hombre. En tal contexto, Ireneo desarrolla su enseñanza de la iniciación cristiana²⁰⁰: los candidatos al bautismo aprenden la obediencia de Cristo, por lo cual podrán elegir libremente la libertad que Cristo reveló en su obediencia. Pues para Ireneo “la longanimidad de Dios permite que la experiencia original del mal se convierta en bien para el hombre y lo abra a la obediencia”²⁰¹:

“Habiendo usado Dios longanimidad, el hombre conoció tanto el bien de la obediencia como el mal de la desobediencia, a fin de que el ojo de su espíritu, tras adquirir la experiencia de lo uno y de lo otro, optara por el bien con decisión y no fuera perezoso ni negligente ante el mandato de Dios [...] Por eso recibió una doble facultad, poseyendo el conocimiento de lo uno y de lo otro, a fin de hacer una opción por el bien con conocimiento de causa. ¿Cómo habría podido tener este conocimiento del bien, si hubiera ignorado lo contrario? [...] Si desechas este conocimiento de lo uno y de lo otro y esta doble facultad de percepción, sin saberlo, suprimirás al hombre mismo que tú eres”²⁰².

Ireneo subraya la necesidad antropológica de capacidad de elegir libremente por el bien o por el mal, y afirma también que la experiencia del mal puede contribuir a hacer al hombre “más escrupulosamente atento a conservar el bien obedeciendo a Dios”²⁰³. Aquí aparece una figura de Dios que respeta a la libertad del ser humano, y observa con

¹⁹⁹ AH, III, 18, 7.

²⁰⁰ Cf. p. 82-83.

²⁰¹ Cf. SESBOÛÉ, *Ibíd.*, p. 226.

²⁰² AH, IV, 39, 1.

²⁰³ Cf. SESBOÛÉ, *Ibíd.*, p. 227.

paciencia el crecimiento del hombre, como su niño. Además Dios, según Ireneo, ha enviado su Hijo para que el hombre pudiera optar el bien aprendiendo de la obediencia del Hijo, ya que el hombre es incapaz de superar la experiencia del mal sólo por su esfuerzo. Así la disposición divina de la salvación por la encarnación del Verbo se revela apropiada a esta situación. Es decir, “Cristo viene a revivir en concreto la prueba del hombre en su combate con el enemigo tentador, a fin de darle una salida contraria. La desobediencia del hombre queda así negada dialécticamente y suprimida por su contrario, la obediencia de Cristo; así como se supera y desemboca en una situación nueva. El hombre recobra en Cristo su libertad y su capacidad de obedecer a Dios”²⁰⁴.

Aquí se ve el acto de libertad de Jesús, es decir, una libertad humanizada en Cristo, que comparte con nosotros por su humanización, y que tiene posibilidad de elegir el bien o el mal. Y lo encontramos, sobre todo, en la tentación de Jesús en el desierto y la pasión en la cruz: las dos escenas nos dirige a una transformación total, o sea, una conversión de la libertad. En la lucha con el Satanás, en primer lugar, Jesús “alejaba –Ireneo dice– definitivamente de sí a su adversario...y la trasgresión del mandamiento de Dios perpetrada en Adán quedaba destruida por la obediencia del mandamiento de la ley (cf. Mt 4, 4-10), que observó el Hijo del hombre negándose a trasgredir el mandamiento de Dios”²⁰⁵. La obediencia de Cristo en las pruebas del diablo obtuvo una victoria decisiva bajo las fuerzas que ha dominado a los hombres, y les muestra una posibilidad humana de vencerlas por la libertad del hombre. Pues los hombres llegarán así a la libertad plena imitando la obediencia de Cristo. Pero esto se encuentra más claramente en la pasión. Aunque Jesús tenía posibilidad de bajar de la cruz por su libertad humanizada, obedeció la voluntad del Padre para cumplir el amor de Dios, el deseo de que los hombres libremente acepten la libertad completa en la imagen verdadera de Dios, Cristo. Esto es una manifestación de un amor desprendido, o sea, una humildad o una *kénosis*, y nos conduce a una situación nueva donde somos liberados de nuestro orgullo, símbolo del mal uso de nuestra libertad y de la pérdida de nuestra libertad²⁰⁶. Esta manifestación se convirtió en un signo del amor en los sacramentos, por los que los cristianos participan en la libertad que Cristo se realiza siguiendo el amor de Dios, y se dirigen a vivir como

²⁰⁴ *Ibíd.*, p. 227.

²⁰⁵ AH, V, 21, 2.

²⁰⁶ Cf. SESBOÜÉ, *Ibíd.*, p. 232.

tal imitando a Cristo.

Ahora queda más claro el sentido de la participación simbólica de la lucha con satanás y de la pasión de Cristo en el proceso de la iniciación cristiana, la cual lleva a los catecúmenos a una situación nueva del amor donde existe la libertad completa, requiriéndoles que abandonen su vida antigua. Para eso, sin embargo, es necesario una formación larga por parte de los candidatos, porque tienen que aprender el contenido de este nuevo valor de la libertad humana, por medio de una serie de las catequesis y una abundancia de los ritos preparatorios y sacramentales.

Al comparar tal pensamiento de la liberación con la mentalidad religiosa de los japoneses, nos damos cuenta de que entre ambos hay un elemento semejante desde el punto de vista de que tenemos que ser liberados de nuestros deseos, o sea, del mal uso de nuestra libertad, para la perfección del hombre, para la liberación completa. Pero debemos mostrar que para los cristianos la liberación es debida a la libertad humanizada en Cristo, a su humildad y obediencia.

1.3 Superación de las dificultades por la fe y la gracia de los sacramentos

Ahora que hemos hablado de la situación nueva del hombre que se considera como liberación completa, hago memoria de los cristianos ocultos en la historia de la Iglesia japonesa, preguntándome por qué pudieron mantener la fe cristiana durante casi dos siglos y medio frente a la persecución dura, a pesar de que no había ningún sacerdote. A lo mejor ellos sentían una cierta libertad, es decir, una valoración nueva de la vida humana, por la cual tenían una fuerza para superar las dificultades. Esto se aclara también por los testimonios de los mártires y de los santos en cualquier época. Desde ahí supongo que los que han recibido la vida nueva dejando la vida antigua ya ven el alimento espiritual para hacer su fe aun en las dificultades. Aquí se perfilan las palabras de Ireneo: “¿Cómo habría podido tener este conocimiento del bien, si hubiera ignorado lo contrario?”, y se recuerda la postura de los Padres que afirman la salvación del hombre en su totalidad, incluso la carne, frente a los gnósticos. Para la vida nueva, los aspectos negativos del hombre se pueden considerar como cierto alimento en su crecimiento. Además esto nos evoca la profundidad de la encarnación de Cristo, y nos hace convencidos del progreso de los que

participan en esta humanización.

Añadiendo a esto, vemos en los cristianos ocultos la gracia que nos otorga Dios en los sacramentos. Como hemos destacado, se debe entender la gracia de Dios como primer punto esencial en el proceso humano hacia la vida nueva. Es decir, es indispensable la gracia en la formación del hombre. Después de contarlo, podemos hablar, por primera vez, de los esfuerzos del hombre. Aquí aparece también el tema de la fe, porque el hombre, desde el punto de vista de la vocación, contesta a la llamada de Dios con la fe, y porque la fe es la fuente de los esfuerzos del hombre. Pues, la gracia y la fe se complementan mutuamente en la iniciación cristiana, pero no debemos olvidar que la fe en sí es también gracia: la fe surge en los candidatos al bautismo ya antes del catecumenado, y crece en ellos por la gracia. En este sentido, la iniciación, como el camino del hombre hacia su perfección, no se puede explicar sin hablar de la fe, como se dice que la iniciación cristiana es el camino de la fe (RICA 76). Esto se expresa más solemnemente en los ritos sacramentales, en primer lugar, en el paso por el agua con la profesión de la fe en la Trinidad, en el cual comienza la fe verdadera (Ibíd. 12) en los bautizados. Y en la confirmación, que es el perfeccionamiento del bautismo, se fortalece lo que ha comenzado en el bautismo, y aparece la fe que va creciendo en la inmanencia del Espíritu Santo. Finalmente la eucaristía nos da el alimento espiritual de la fe, como alimento para el camino de la vida, y nos muestra de antemano el banquete celestial, como esperanza, que anhelan en la fe los que han empezado la vida nueva en el bautismo (Cf. GS 38).

Esta perspectiva del sacramento, a saber, la relación entre la acción de Dios y la responsabilidad del hombre, es un tema universal en el punto de vista del progreso del hombre. Al reflexionar lo que hemos visto, sabemos que hemos contado, en el fondo, este tema, pensando cómo el hombre alcanza su perfección.

En la mentalidad religiosa de los japoneses, en primer lugar, hay una tendencia de acentuar el esfuerzo del hombre por la búsqueda de la verdad o en las prácticas diarias. Pero, a la vez, tiene conciencia de que es inalcanzable el fin último, o sea, el *kansei* del hombre para los pueblos generales por la debilidad o la fragilidad humana, por eso, más bien, afirma pedir el apoyo del ser superior. En efecto, el sintoísmo, frente al sufrimiento y a la realidad “triste”, que es la muerte, requiere los esfuerzos diarios para mantener alegría y tranquilidad durante la vida diaria, pero el hombre nace con el “corazón divino

del *kami*” que le protege con una fuerza sobrenatural al hombre²⁰⁷. Y el budismo, en particular la escuela de *Daijō-bukkyō* (大乘仏教 en sánscrito *Mahāyāna*) que tiene gran influencia en Asia Oriental y Japón, enseña que el hombre será salvado no sólo por su esfuerzo o meditación sino también por una ayuda o misericordia de un ser superior, subrayando un concepto *bosatsu* (菩薩), como un ser que ayuda y acompaña al hombre para su salvación²⁰⁸. Además en los tres espíritus, *michi*, *satori*, y *wa*, en los que hemos resumido las características de la mentalidad religiosa de los japoneses, se afirma el apoyo del ser superior o divino, añadiendo a los esfuerzos humanos; la búsqueda del sentido de la vida, la prácticas morales o respetar a los demás, sobre todo a los mayores. Por lo tanto, la postura de la antirreligión, como he escrito arriba, que indica sólo la responsabilidad humana y critica a las religiones considerándolas como una huida de la realidad, no tiene su origen en los japoneses.

En segundo lugar, en la idea de *paideia Christi*, se habla, como su pensamiento fundamental, de un gran proceso pedagógico dirigido por Dios, cuyo maestro o ejemplo es Cristo, en el cual el hombre va creciendo poco a poco. Aquí generalmente se insiste en la iniciativa divina, pero, al mismo tiempo, se valora el esfuerzo del hombre, por ejemplo en Gregorio de Nisa²⁰⁹. Tal pensamiento aparece también en su enseñanza de los sacramentos desde punto de vista del crecimiento del hombre bajo la imitación de Cristo.

Ahora bien, la doctrina católica actual de la iniciación cristiana, que ha recuperado la institución antigua del catecumenado, no está ante la disyuntiva entre la acción de Dios y la responsabilidad del hombre, sino indica que ambos se complementan mutuamente en el proceso catecumenal, según el *Ritual de la iniciación cristiana de adultos*.

El ritual adapta al camino espiritual de los adultos, según “la gracia multiforme de Dios y la libre cooperación de los catecúmenos” (RICA 5). Requiere unas disposiciones personales que no se logran fácilmente, sino a través de una prolongada preparación, así como la Iglesia primitiva pensaba que el catecúmeno necesitaba tiempo. Y esta prolongación del catecumenado “depende tanto de la gracia de Dios como...de la cooperación de cada catecúmeno” (20). Teniendo en cuenta la lentitud de los procesos

²⁰⁷ Cf. p. 8.

²⁰⁸ Cf. p. 11-12.

²⁰⁹ Cf. p. 49.

evolutivos más profundos de la persona humana, el ritual no tiene prisa y respeta al ritmo de evolución del individuo. Entonces el ritual no indica unos plazos fijos para el catecumenado, porque sabe que “la madurez cristiana que marca la aptitud para el bautismo y aun la misma conversión no son efectos instantáneos de una gracia irresistible, sino más bien procesos relativamente lentos que requieren su tiempo²¹⁰.”

Y también, como hemos mencionado en el tema anterior, el ritual respeta la libre voluntad de cada catecumenado, porque “pueda manifestar libremente su recta intención” y “pueda así brotar con tiempo suficiente la amistad y el diálogo” (12), con los miembros de la comunidad cristiana²¹¹. Por lo tanto, podemos decir que los catecúmenos son llamados a participar en la vida nueva no sólo por el sacramento, con su eficacia sobrenatural, “porque los adultos no se salven, sino acercándose por propia voluntad al bautismo y queriendo recibir el don de Dios. Pues la fe, cuyo sacramento reciben, no es solo propia de la Iglesia, sino también de ellos” (30). Pero no debemos olvidar que tampoco sólo por la fe o la libre cooperación de los catecúmenos, participan en la vida bautismal, porque por los sacramentos ellos “se agregan al pueblo de Dios, reciben la adopción de hijos de Dios y son conducidos por el Espíritu Santo a la plenitud prometida desde antiguo y, sobre todo, a gustar el reino de Dios por el sacrificio y por el banquete eucarístico” (27).

Añadiendo a estos, podemos encontrar en el ritual un tema antropológico: la búsqueda de la integración de la persona humana, una integración, que es esencialmente unidad o armonía, tanto *ad intra* entre las diversas esferas de la personalidad como *ad extra* entre la persona y su entorno, entre sus impulsos y sus posibilidades²¹². Esta es una búsqueda de unirse la idea y la realidad en el hombre, y de unirse el yo ideal que el hombre busca por sus esfuerzos y el modelo de Cristo, que nos otorga Dios como gracia, por medio de la integración sacramental entre la esfera intelectual con la instrucción catequética y la esfera sensible con el lenguaje de los signos litúrgicos. Al fin, esta integración sacramental, en este sentido, conducirá a los hombres no sólo a ser librados de sí mismo, sino también a afirmar a sí mismo, porque el yo estará vinculado a la

²¹⁰ GARCÍA-GASCO VICENTE, A (dir.), *Bautizar en la fe y en el Espíritu Santo*, Madrid 1976, p. 212.

²¹¹ Es importante destacar que “la Iglesia prohíbe severamente que a nadie se obligue, o se induzca o se atraiga por medios indiscretos a abrazar la fe, lo mismo que vindica enérgicamente el derecho a que nadie sea apartado de ella con vejaciones inicuas” (AG 13).

²¹² Cf. GARCÍA-GASCO VICENTE, *Ibíd.*, p. 211.

identidad de Cristo. El ritual dice: por la fe y conversión el catecúmeno “se unirá con sinceridad al Señor, quien por ser el camino, la verdad y la vida satisfará todas sus exigencias espirituales; más aún las superará infinitamente” (9). Por esta integración sacramental el hombre, frente a la realidad que rodea a él, podrá afirmarla teniendo una nueva visión de ella: “de esta experiencia, propia del cristiano [...] beben un nuevo sentido [...] del mundo” (38) y “se enriquecen con renovada visión de las cosas y con un nuevo impulso” (39). Así la fe no abstrae de la realidad o la historia, sino que la ve de modo positivo con unos nuevos ojos.

La iniciación cristiana nos otorga una vida nueva. Sin embargo, esto no significa que el hombre absortamente se convierte en un ser otro que el anterior, por la gracia mágica e instantánea, sino que, manteniendo el yo que ha tendido desde el principio y siendo débil, va creciendo durante un largo tiempo hacia un hombre que posea una nueva visión, en que su voluntad y su esfuerzo son respetados, y en la gracia sobrenatural de Dios. De este modo las valoraciones de sí mismo y del mundo están renovadas por el yo integrado a la identidad de Cristo, y se acercan más al conocimiento de la verdad y del sentido de la vida. Por eso, para tales personas renovadas por el proceso pedagógico de la iniciación, la imperfección del hombre y las dificultades en este mundo ya no son solamente algo que hace sufrir al hombre, sino lo que le hace más crecer en el camino hacia la perfección. Aquí aparece una figura que ha obtenido una cierta fuerza para superar las dificultades por la fe y la gracia de los sacramentos, así como los cristianos ocultos japoneses sobrevivían en la persecución por la fe y la gracia del bautismo.

2 La iniciación cristiana, un camino hacia lo perfecto

Mientras la parte anterior trataba sobre cómo la iniciación cristiana forma a los hombres para que sean fortalecidos en la condición humana, destacando el superar la realidad o enfrentarse a ella, ahora este apartado va a reflexionar sobre cómo deben vivir los cristianos desde la iniciación, o cómo la vida nueva dada en la iniciación se cumplirá al final.

Ya hemos ido hablando de la iniciación cristiana, según los testimonios de los Padres

orientales, desde el punto de vista de la perfección del hombre. Para ellos la perfección es la divinización, a saber, la participación en la naturaleza divina. La iniciación comienza el proceso de la divinización en los hombres, otorgándoles realmente la gracia para ello, y les forma para que esta gracia vaya creciendo hasta su cumplimiento. Y ya sabemos que la humanización de Dios tiene relación profunda con la divinización del hombre: en la encarnación Cristo asumió la condición humana y nos abrió completamente el camino de la divinización en el misterio pascual. Lo que vemos en este misterio resume el amor de Dios, y nosotros también somos dirigidos a una vida completa de la caridad²¹³. Así es el amor la clave más importante para entender cómo los cristianos deben vivir en el proceso hacia la perfección, porque dicen así:

“El Verbo de Dios, hecho carne y habitando en la tierra, entró como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo. Él es quien nos revela que *Dios es amor*, a la vez que nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana, es el mandamiento nuevo del amor. Así, pues, a los que creen en la caridad divina les da la certeza de abrir a todos los hombres los caminos del amor. Al mismo tiempo advierte que esta caridad hay que buscarla, ante todo, en la vida ordinaria” (GS 38).

Aquí, para avanzar en nuestro tema, trato, en primer lugar, de dos aspectos que aparecen en la vida concreta de Cristo, hecho hombre, como ejemplo de la vida cristiana; el entregar la vida y el vivir la Pascua, y finalmente voy a concluir este escrito, hablando de qué es la divinización del hombre, como fruto de la iniciación cristiana, desde la perspectiva de los japoneses.

2.1 Entregar la vida, signo del amor

¿Qué esencia tiene la vida nueva? O ¿qué diferencia hay entre la vida nueva y la antigua? Si la vieja vida tuviera tendencia a encerrarse en sí mismo, la nueva vida nos hace salir de nosotros mismos para pasar de la soberbia y del egoísmo al amor a Dios y a los demás (Cf. GS 38). En efecto, para los candidatos al bautismo, de la catequesis “llevada a cabo con el auxilio de Dios, brotan la fe y la conversión inicial, con las que

²¹³ Cf. p. 90.

cada uno se siente arrancar del pecado e inclinado al misterio del amor divino” (RICA 10). Y, al manifestar la renuncia a todas las costumbres antiguas, deciden entregar su vida a Dios. Esta es una gran imitación de Cristo y una manifestación de vivir el amor con Cristo, porque el mismo Cristo entregó toda su vida sobre todo en su pasión y la muerte en la cruz por nosotros, a causa del amor de Dios. Ignacio de Antioquía, cuando explica la importancia del bautismo, dice así:

“Así como hay dos monedas, la de Dios y la del mundo, y cada una de ellas tiene grabada su propia imagen; los incrédulos, la de este mundo; los creyentes que están en el amor, la imagen de Dios Padre por medio de Jesucristo. Si no estamos dispuestos a morir [para participar] de su pasión, su vida no está en nosotros”²¹⁴.

Este texto alude al sello con el que ha sido “grabado” el bautizado, y menciona la incorporación a la muerte de Cristo, imagen de Dios, en la cual aparece el amor de Dios. Sabemos que en la larga historia de la Iglesia hay muchos testimonios, como signo del amor, que se realizaron en numerosos mártires, incluso en algunos catecúmenos, por entregar su vida, pues Ignacio también es uno de ellos. De hecho, en la Iglesia primitiva que estaba bajo la persecución, el martirio fue considerado en una estrecha relación con el bautismo y con la eucaristía²¹⁵, porque los mártires entregaron su vida, como un sacrificio y una participación de la muerte de Cristo, que son el centro de la teología de la iniciación cristiana.

Pero la vida entregada no sólo significa morir en realidad, sino, ante todo, realizar en la vida ordinaria las maneras de vivir o las actitudes que se revelaron en la vida de Cristo, hecho hombre, en su cruz. Para explicarlo, reflexionamos sobre tres aspectos que se pueden apreciar en la vida cristiana a la entrega de Cristo; 1) estar dispuesto a dejar que Dios me quiera, es decir, obedecer a la voluntad de Dios; 2) humillarse; 3) servir a Cristo y a los demás.

Estar dispuesto a dejar que Dios me quiera

El catecúmeno, creado a la imagen y la semejanza de Dios, sabe, por el proceso de

²¹⁴ IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Carta a los Magnesios*, 5, 2 (BPa 50, 250-251).

²¹⁵ Cf. RICO PAVÉS JOSÉ, *Ibíd.*, p. 145.

la iniciación cristiana, que su vocación se dirige a la comunión íntima con Dios. Este es el deseo de Dios, y para cumplirlo envió a su Hijo a nosotros²¹⁶. Entonces la iniciación requiere que los bautizados discernan la voluntad de Dios y contesten a ella, preguntándose qué desea Dios de ellos. Cirilo de Jerusalén, en su mistagogía sobre la eucaristía, cuando explica el Padrenuestro, invita a los neófitos a pedir para que cumplan la voluntad del Padre:

*“Hágase tu voluntad, como en el cielo, también en la tierra. Los ángeles de Dios, seres superiores y bienaventurados, hacen la voluntad de Dios, como dice David en un salmo: Bendecid al Señor, ángeles suyos, fuertes guerreros, que ejecutáis sus mandatos (Sal 102, 20). Con la fuerza de tu oración, pides esto: Señor, que igual que los ángeles cumplen tu voluntad, yo también la cumpla sobre la tierra”*²¹⁷.

Cirilo nos recuerda la situación celeste con la presencia de los ángeles que cumplen los mandatos de Dios, como ejemplo de los bautizados. Pues el deseo de Dios se ha mostrado en el Verbo de Dios como preceptos que tenemos que seguir, los cuales se resumen en el mandato del amor que nos enseña Jesús. Cirilo también alude a que los bautizados son invitados a tener la esperanza a lo celestial, y que la oración es capaz de saber y cumplir la voluntad de Dios en la fe. Así los cristianos, “obedientes a la voz del Padre, [...] deben caminar sin vacilación por el camino de la fe viva, que engendra la esperanza y obra por la caridad, según los dones y funciones que le son propios” (LG 41). En realidad, la liturgia latina actual de la iniciación, cuando habla de la recitación del Símbolo en la preparación inmediata, indica a los celebrantes que hagan esta oración:

“Te rogamos, Señor, que concedas a nuestros elegidos, que han recibido la fórmula que resume el designio de tu caridad y los misterios de la vida de Cristo, que sea una misma la fe que confiesan los labios y profesa el corazón, y así cumplan con las obras tu voluntad. Por Jesucristo nuestro Señor” (RICA 198).

El deseo de Dios consiste en su amor o misericordia. Y la iniciación hace a los catecumenados dignos de cooperar el cumplimiento de la iniciación, confesando la fe en

²¹⁶ Cf. p. 54.

²¹⁷ CIRILO DE JERUSALÉN, *Ibíd.*, 23, 14. (BP a 67, 487)

la que se sintetiza el mismo deseo. El que realizó la voluntad de Dios es, ante todo, Cristo. En Cristo encontramos un criterio fundamental para vivir no desde mi propio deseo sino según la voluntad de Dios (Cf. Jn 4, 34; 5, 30; Heb 10, 7; Sal 39, 9).

Humillarse

Este aspecto de entregar la vida nos invita a reflexionar, ante todo, sobre la humanización de Cristo, en la cual vemos que “existiendo en la forma de Dios [...] se anonadó a sí mismo” (Flp 2, 6-7), y por nosotros “se hizo pobre, siendo rico” (2 Co 8,9), y por eso puede compadecerse de nuestras flaquezas (Cf. Heb 4, 15). Esto es el vaciamiento de Cristo, que se despojó de la forma de Dios, y se llama *kénosis*, una *kénosis* que se inicia en la encarnación, pero que alcanza su plenitud en la muerte de Cristo²¹⁸.

Si la iniciación cristiana dirige a los catecúmenos a imitar a Cristo hasta el extremo, ellos son obligados a proclamar la humildad y la abnegación (Cf. LG 5; 8). Al relacionarlo con el bautismo, podemos decir que los bautizados se asimilan sacramentalmente a Cristo, siendo bautizados en su muerte y su resurrección: “deben entrar en este misterio de rebajamiento humilde y de arrepentimiento, descender al agua con Jesús, para subir con él, renacer del agua y del Espíritu para convertirse, en el Hijo, en hijo amado del Padre y vivir una vida nueva” (CEC 537). Gregorio Nacianceno dice:

“Enterrémonos con Cristo por el Bautismo, para resucitar con él; descendamos con él para ser ascendidos con él; ascendamos con él para ser glorificados con él”²¹⁹.

Puede ser que el bautismo es, en primer lugar, un sacramento de rebajamiento humilde, como el Bautismo de Cristo que bajó al agua para mostrar de antemano su cumplimiento de la *kénosis* en la cruz. Pues Cristo en su encarnación se hizo cercano a nosotros y también imitable por nosotros²²⁰; esta *kénosis* también se realiza con intenso dramatismo en el Bautismo de Cristo. Así la humanización de Cristo no solamente enseña a los bautizados la importancia de la humildad sino también la solidaridad del Verbo

²¹⁸ Cf. “Creación y filiación: la paideia del Padre” en *Apuntes de la asignatura de Soteriología en el curso 2014-2015* por Ángel Cordovilla, tema 5, p. 8.

²¹⁹ GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 40, 9 (PG 36, 369).

²²⁰ G. IAMMARRINE, “Kénosis”, en LUCIANO PACOMIO, VITO MANCUSO (Dir.), *Diccionario teológico enciclopédico*, Edicional Verbo Divino, 1995, p. 551.

encarnado con nosotros (Cf. GS 32).

Los bautizados han decidido participar en este rebajamiento humilde para ganar la vida nueva, abandonando sus costumbres antiguas, con propia voluntad, madurada durante el tiempo del catecumenado, y luego serán invitados a solidarizarse con los demás siendo humildes como Cristo.

Servir a Cristo y a los demás

El tema de la humildad nos lleva a reflexionar sobre el servicio, porque el objeto de la humildad de Cristo es ser cercano y solidario con nosotros; por este motivo la iniciación cristiana dirige a los bautizados a acercarse al Cristo y al prójimo en el servicio como responsabilidades y deberes, porque ellos ya no se pertenecen a sí mismos, sino a Aquel que, haciéndose siervo, murió y resucitó por nosotros (cf. CEC 1269; RICA 371). Pues esta función de servicio de los bautizados consiste en la *kénosis* del Verbo de Dios, que se solidarizó con nosotros en su encarnación.

Desde el punto de vista de la perfección de los cristianos, el servir es un fundamento de la vida para el crecimiento del hombre, al que se reveló Cristo, la imagen verdadera de Dios, por el cual la vocación del hombre va acercándose a su objetivo, que es la divinización, o sea, la participación en el amor como una de las prerrogativas de la vida de Dios²²¹. Según la orden de Cristo, el que quiere ser grande debe ser servidor o esclavo de todos (Cf. Mc 10, 43-44). En esta paradoja encontramos una figura que vive la vida nueva, según cuya valoración la palabra *grande* no nos orienta a ser servidos, sino a servir y a dar la vida (Cf. Mc 10, 45). Desde ahí sabemos que el hombre es llamado a humillarse en el servicio para ser elevado a la vida con Dios en el cielo, así como Cristo fue exaltado en razón de su rebajamiento (Cf. Flp 2, 9).

El tema de la entrega de la vida nos evoca una característica comunitaria de la vocación del hombre, como afirma el Vaticano II:

“El Señor, cuando ruega al Padre que *todos sean uno, como nosotros también somos uno* (Jn 17, 21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta

²²¹ Cf. p. 53.

semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás” (GS 24).

El motivo de que los cristianos destaquen la unidad humana consiste en la comunión de la Trinidad, como modelo de la unidad suprema. Cristo, la perfecta *imagen de Dios invisible* (Col 1, 15), nos lo muestra por su ejemplo de entregar su vida hasta el extremo, y nos enseña a contribuir a la unidad de la comunidad, o de la sociedad en la entrega sincera a los demás, como cumplimiento de nuestra vocación. De este modo “la cooperación de todos los cristianos expresa vivamente la unión con la que ya están vinculados y presenta con luz más radiante la imagen de Cristo Siervo” (UR 12). Pero tal pensamiento o actitud no puede brotar de allí donde no hay caridad, por eso, en este sentido, sólo el amor nos invita a la perfección del hombre.

2.2 Vivir la Pascua, caminar con Cristo vivo

Es imposible hablar de la perfección del hombre por la iniciación sin referirnos al tema de la Pascua, porque la muerte y la resurrección de Cristo abarcan y resumen implícita y explícitamente todo lo que hemos hablado sobre la iniciación.

El término *pascua* nos recuerda un proceso tanto en el relato del éxodo de los israelitas, la salida de Egipto, como en el misterio pascual de Cristo. Se puede relacionar este proceso con el camino del catecumenado y de la vida posterior de los bautizados, porque “todo el conjunto de la iniciación es considerado como una imitación sacramental de la salida de Egipto”²²², y como una participación en el misterio pascual de Cristo. Esto se representa muy claramente en el hecho de que la Vigilia pascual es el tiempo más apropiado para los sacramentos de la iniciación (RICA 8). Es decir, el proceso del catecumenado en sí mismo, en los ritos y la catequesis, y su consumación en la celebración de los sacramentos en la Vigilia pascual, es un cierto camino, viaje o peregrinación espiritual de entrar sacramentalmente en la pasión y la resurrección de Cristo. De este modo, la experiencia pascual en el proceso de la iniciación se dirige a su

²²² DANIÉLOU, *Ibíd.*, p. 174.

cumplimiento por medio de toda la vida cristiana, caracterizada por la Pascua.

Pero, en cierto modo, el vivir la Pascua es tan impreciso e incomprensible desde el punto de vista de nuestra vida diaria, que se habla de ella de diversas formas. Por eso, aquí voy a poner los siguientes puntos para reflexionar sobre vivir la Pascua, como lo que la iniciación requiere a los hombres para su perfección: 1) pasar por la cruz; 2) vivir en éxodo; 3) caminar en la esperanza.

Pasar por la cruz

En primer lugar, como la palabra hebreo *pesach* (paso) indica, los bautizados son invitados a un paso de una realidad a otra, que consiste en la Pascua de Cristo realizada por su inmolación, es decir, por su “paso de este mundo al Padre” (Jn 13, 1) a través de la pasión y de la resurrección²²³. Diversas imágenes iluminan este paso: se habla del paso de la muerte a la vida, de las tinieblas a la luz, de la esclavitud a la libertad, etc. Así este paso no habla meramente de un crecimiento del hombre, sino también de una transformación total, un cambio de la situación humana, y, desde el punto de vista de la *paideia Christi* como modelo de la salvación, la posibilidad de participar en la naturaleza divina como la perfección del hombre.

Pero es importante ver en el paso algo que es capaz de cambiar una realidad por otra, o sea, un vehículo que conecta dos realidades distintas; es la inmolación de Cristo en el paso de la Pascua de Cristo. Esta aparece simbólicamente en los elementos visibles de los ritos sacramentales; especialmente el agua en el bautismo, o el pan y el vino en la eucaristía. El agua es a la vez la figura de la muerte y de la vida, o sea, la figura de “sepultura y seno materno”. Y el pan y el vino también representan el cuerpo y la sangre del Señor, vinculados al sacrificio de Cristo, que se ofrece perpetuamente al Padre en el santuario celeste, en los cuales vemos, al mismo tiempo, la muerte en la cruz y el banquete celeste. En estos materiales sacramentales vemos la inmolación de Cristo en la cruz. Ésta no es un acontecimiento milagroso sino una entrega caritativa que consiste en la obediencia a la voluntad de Dios.

Por lo tanto, la iniciación cristiana nos enseña a ofrecernos como sacrificio para

²²³ Cf. O. VAN ASSELDONK, “Pascua”, en LUCIANO PACOMIO, VITO MANCUSO (Dir.), *Diccionario teológico enciclopédico*, Edicional Verbo Divino, 1995, p. 739.

cooperar con Dios en el cambio de la situación vieja por una nueva, siguiendo a Cristo en la toma de nuestra propia cruz (cf. Mt 16, 24).

Vivir en éxodo

El relato del Éxodo en el Antiguo Testamento nos ofrece abundantemente los símbolos de los sacramentos de la iniciación como anticipo. Por ejemplo, el paso del Mar Rojo se presenta como figura del bautismo. También la eucaristía aparece prefigurada en dos episodios; el maná del desierto y la roca del Horeb. Tales interpretaciones del Éxodo ya se encuentran en los primeros siglos de la Iglesia. Pues desde el principio los Padres prestaron mucha atención al Éxodo tanto en Oriente como en Occidente. En el Éxodo veían un prototipo de la salvación que se realizó en Cristo, y desde ahí sacaban unos elementos de lo que debían transmitir a los cristianos²²⁴.

El éxodo es una palabra que expresa adecuadamente una característica de la Pascua, porque la Pascua es una experiencia de la liberación realizada por Dios en Cristo, o sea, una experiencia de sentir la iniciativa de Dios, como liberador, que nos dirige de la situación dura a la “Tierra prometida”. Por eso, el éxodo es un fundamento de la vocación del hombre; escuchar y acoger la llamada de Dios.

De tal experiencia sabemos ante todo el amor de Dios, el cual nos provoca salir de nosotros mismos, y no dirigirnos a un placer instantáneo y efímero sino a lo más eterno, como dice el Papa Benedicto XVI: “ciertamente, el amor es «éxtasis», pero no en el sentido de arrebató momentáneo, sino como camino permanente, como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, precisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún, hacia el descubrimiento de Dios”²²⁵.

Caminar en la esperanza

Así el vivir la Pascua hace a los cristianos saber más claramente en la fe a dónde Dios quiere llevarnos, dándonos, en cuanto elegidos por Dios, la esperanza del futuro como promesa, así como el pueblo de Israel fue liberado en la alianza con Dios.

²²⁴ Por ejemplo Orígenes “en el Éxodo, además del sentido histórico, ve otros tres sentidos: el alegórico aplicado a Cristo y a la Iglesia, el moral o tropológico aplicado a la vida de cada cristiano y anagógico o escatológico reservado para la consumación de los siglos” (J. LÉCUYER, “Éxodo”, en DPAC, p. 845).

²²⁵ Papa Benedicto XVI, Carta encíclica *Deus Caritas est*, 6, (25.12. 2005).

En tal sentido, es importante el hecho de que los bautizados han sido grabados con el sello del Espíritu en el bautismo y la confirmación; los neófitos que han sido vinculados firmemente a Dios por los sacramentos son capaces de caminar en la esperanza por el mismo camino que Cristo siguió, es decir, por el camino de la pobreza, de la obediencia, del servicio, y de la inmolación de sí mismos hasta la muerte (Cf. AG 5), porque ahí hay una dirección muy clara que se reveló por el mismo Dios en Cristo.

Esta esperanza, que anima a los cristianos, es el fruto de la resurrección de Cristo, garantía de nuestra propia resurrección. También Cristo fundamentó nuestra esperanza con su promesa de volver glorioso sobre la tierra²²⁶. Por eso, es una esperanza del cumplimiento del proyecto divino, en el cual Dios quiere que la vocación del hombre, creado a la imagen de Dios, llegue a su perfección, y el cual nos provoca sentir una tensión hacia lo último con la palabra “*marán atha*”²²⁷. Esta perspectiva escatológica de la esperanza se muestra sobre todo en la eucaristía, como alimento de la esperanza, y nos hace sentir más cercanía de lo que esperamos.

2.3 Somos invitados a ser perfectos como Dios

Finalmente expongo un modelo de la iniciación cristiana, como un resumen de lo que hemos visto siendo inspirados por la búsqueda de las posibilidades del diálogo con los japoneses, y por los testimonios de los Padres orientales.

Hemos expresado principalmente la gracia de la iniciación en la palabra “perfección”, que indica la divinización del hombre, o sea, la participación en la naturaleza divina. Y ésta no se ha considerado como una gracia que se otorgará después de la muerte, sino más bien como una gracia que se inicia en la iniciación cristiana, y va creciendo hasta su perfección en los efectos de los sacramentos y en los esfuerzos que consisten en la fe. Pero no debemos olvidar que este proceso se encuentra también en el conjunto del paso del catecumenado que culmina en la celebración de los sacramentos, es decir, los candidatos, en algún sentido, experimentan de antemano esta perfección en la iniciación. En este sentido, el camino hacia la perfección en la iniciación se cuenta en

²²⁶ Cf. RICO PAVÉS JOSÉ, *Ibíd.*, p. 492.

²²⁷ Cf. *Ibíd.*, p. 139.

doble dimensión; una es el paso catecumenal y otra es el crecimiento de toda la vida cristiana. En otras palabras, los bautizados son invitados a cumplir el camino que se ha expuesto en la iniciación. De todos modos, la iniciación habla del único camino en dos dimensiones.

En este apartado voy a proponer este camino como un proceso que tiene tres aspectos; 1) proceso en la humanización auténtica de Cristo; 2) proceso hacia la verdad y la libertad completa; 3) proceso como el *michi* del amor.

Proceso en la humanización auténtica de Cristo

En primer lugar, tenemos que decir que la iniciación cristiana de la Iglesia es un rito iniciático que hace a un pagano ser cristiano, así como otras religiones tienen su propia manera de acoger a los nuevos fieles. Pero la Iglesia la considera también como un lugar de la formación, donde se forman los candidatos en el proceso pedagógico en el crecimiento. Ahí la iniciación les hace saber a dónde se dirigen, por medio de las instrucciones catequéticas del contenido de la fe cristiana y los ritos que se celebran en los elementos visibles, para que sean dignos de participar en los sacramentos. Les dirige así para que puedan decidir ser bautizados con su libre voluntad que brotó de la fe recién nacida.

Pero, ¿cómo es posible tal decisión? Pues la iniciación requiere a los catecúmenos que abandonen sus costumbres antiguas y vivan en una dimensión definitivamente nueva. Esta decisión, ya que, en algún sentido, es un rechazo de su propia manera de vivir, no se puede tomar sin garantía del futuro. Y es una decisión que se realiza en aprobar algo que es extraño o escandaloso para los no cristianos. En efecto, esta realidad no es excepcional en los países donde el cristianismo es la minoría religiosa, como Japón; los candidatos deciden ser cristianos, a pesar de que estarán solos como cristianos en su familia, en la escuela, o en la empresa. Al pensar esto, encontramos un cambio del estado mental en ellos, que apoya su decisión. Este cambio, en algún sentido, ya empieza antes de entrar en el catecumenado, porque, aunque todavía no es la verdadera fe, podemos ver una “voluntad de cambiar de vida y de empezar el trato con Dios en Cristo” (RICA 15) en el momento en que vienen a la Iglesia por primera vez.

La iniciación cristiana haría verdadera su fe que ha germinado en ellos, aunque al principio fuera autosuficiente, o aunque su motivo fuera un deseo de huir de la realidad.

Para ello, la Iglesia enseña a los candidatos a imitar a Cristo según lo posible, porque en la formación de la iniciación solo Cristo es maestro, criterio o modelo. Esto consiste en el hecho de que Cristo es la imagen verdadera de Dios. En el fondo de esta enseñanza central del cristianismo hay un pensamiento de la perfección de la vocación humana; el hombre fue creado a la imagen que es su verdadero ser, y, dado que se hirió esta imagen por la desobediencia del hombre, Dios desea recuperarla en el hombre, abriéndola a una mayor libertad y semejanza con él. En este motivo Dios envió en este mundo a su Hijo, Verbo encarnado de Dios. Así el hombre puede ver una figura humana que debe ser el hombre; es decir, saber en Cristo qué es el hombre o de dónde viene el hombre. Y esta pregunta es, al mismo tiempo, a dónde se dirige el hombre en su vocación. Es decir, los cristianos miran el cumplimiento del hombre sólo en Cristo.

Por eso, la iniciación es un proceso en el que los hombres, por la imitación de Cristo hecho hombre, saben que los mismos son invitados a tal vocación, y les hace dejarse llevar por esta vocación. Esta conciencia de la vocación de los candidatos hace posible su decisión, porque en ella perciben la iniciativa confiable de Dios, y saben en Cristo su deseo que consiste en la intención caritativa de salvar a los hombres. Y resulta fuerte su anhelo de lo más perfecto.

El hombre vive la tensión entre el ideal y la realidad. La iniciación dirige al hombre en su formación para que su vocación vaya creciendo en la integración entre ambas. Aquí aparece un hombre que vive la fe, que ha recibido con el conocimiento, en la vida concreta, no cerrando los ojos a la realidad ni cayéndose en el idealismo o el gnosticismo extremo, como la Palabra encarnada asumió la realidad humana y mostró su verdad con nuestro lenguaje. Tal hombre es también capaz de confiar la acción sobrenatural de Dios y captar espiritualmente lo eterno o lo interno sin depender de lo superficial o lo instantáneo. Esta integración se ve, ante todo, en la humanización de Dios en Cristo, y luego en los sacramentos en los que se ve la gracia de Dios a través de los materiales visibles, y en el hombre en sí; la integración entre el yo ideal y el yo real. En consecuencia, se unen la realidad del hombre débil y la naturaleza divina.

Proceso hacia la verdad y la libertad completa

En el mismo contexto en que se ve el ser verdadero del hombre en la encarnación de Cristo, podemos decir que el proceso de la iniciación contribuye a la búsqueda de la

verdad y la libertad completa, como algo indispensable para el crecimiento hacia la perfección; esta búsqueda será una fuerza para superar la realidad humana por la que sufrimos, así como Buda vio la salvación del hombre en alcanzar la libertad completa, aclarando las relaciones entre todas las criaturas y buscando el sentido de los sufrimientos; y así como el concepto de *michi* tiene su objetivo en el *satori*, que es la libertad completa que se otorga en el paso de la ignorancia a la verdad.

La inteligencia del hombre “a consecuencia del pecado está parcialmente oscurecida y debilitada” (GS 15). Pero este don propio del hombre, creado a la imagen de Dios, tiene tendencia a dirigirse a su cumplimiento; en efecto, ha buscado y ha encontrado una verdad más profunda (Cf. *Ibíd.*). Y ésta es capaz de afirmar los valores invisibles en las cosas visibles sin que se ciña solamente a los fenómenos. Igualmente los candidatos en la formación van sabiendo que la búsqueda del hombre alcanza el fin en Cristo, por la profundización del sentido espiritual de la Biblia y de los simbolismos de los ritos. Esto, según Justino, significa la semilla de la verdad, que se sembró en el hombre a causa del hecho de que fue creado a la imagen de Dios, va creciendo por aprender en Cristo, y, por fin, florecerá. Así la iniciación se considera como la coronación de los esfuerzos de quienes buscan sinceramente la verdad²²⁸.

La búsqueda de la verdad también significa quitar los errores en la iluminación de la fe. En este sentido, es importante la formación de abandonar la vida antigua bajo el tema de la lucha con Satanás, y para ello es útil aceptar el conocimiento en las catequesis, siendo una base para mirar las realidades del mundo con los ojos nuevos. Los que tienen tales ojos son capaces de acoger a Dios como la verdad, y de seguirle con alegría.

Así se puede decir que Dios permite que los hombres busquen la verdad con sus esfuerzos en aprender de Cristo que reveló completamente la verdad de Dios. Aquí aparece una colaboración entre Dios y el hombre. Del mismo modo, se puede verla en el tema de la libertad; en la iniciación se respeta la voluntad propia del hombre, en la cual los candidatos libremente abandonan las costumbres antiguas y se dirigen voluntariamente a la vida nueva. Pero sus decisiones libres consisten en la libertad humanizada en Cristo, que comparte con nosotros por su humanización, y que tiene posibilidad de elegir el bien o el mal. Desde ahí encontramos la libertad completa que se

²²⁸ Cf. p. 86.

revela en Cristo que se entregó en su pasión, y fue siempre obediente al Padre, humillándose.

Proceso como el *michi* del amor

Los hombres que han decidido cambiar su vida van sabiendo que la vocación del hombre consiste ante todo en el amor de Dios. El conjunto de la iniciación que culmina en los sacramentos, les enseña que el amor es motivo de la humanización de Dios en Cristo, y que se cumplió por la ofrenda de Cristo en la cruz, y les lleva a vivir el amor en la imitación de Cristo. Pues, no podemos hablar de la perfección del hombre sin contar con el amor de Dios.

El amor, en cuanto don de Dios, debe crecer en el hombre con sus esfuerzos, y aparece dinámicamente en entregar la vida y no en ser servido sino en servir, en consecuencia, cada vez resulta más firme la unidad con Dios y con los demás. Los cristianos encuentran esta comunión del amor como una figura del hombre perfecto.

Si explicamos el significado de la iniciación cristiana a los japoneses desde el punto de vista del *kansei* del hombre, o sea, la perfección del hombre, podemos decir que para los cristianos ésta es el comienzo del “*michi* verdadero” o “*michi* de Cristo. Pero ésta es más bien el “*michi* del amor”, por el que llegamos a ser participantes en la unión con Dios, como divinización del hombre.

CONCLUSIÓN

En este escrito, me he dedicado principalmente meditar sobre una figura del hombre que va creciendo hacia su perfección en la imitación de Cristo encarnado por medio de la gracia sacramental de la iniciación cristiana, desde la mentalidad religiosa de los japoneses.

El modelo de la iniciación cristiana que hemos propuesto en este escrito no es más que una expresión de la grandeza de la gracia sacramental. No puedo negar que mi decisión inicial de tratar del *kansei* era alimentada por la intención, un tanto negativa, de evitar unos temas que me parecen incomprensibles para los japoneses, por ejemplo, la redención o el perdón de los pecados. Sin embargo, a la vez, tuve otra intención positiva de disipar los prejuicios que tienen los japoneses en contra del cristianismo, y de mostrarles nuestra enseñanza para responder a la búsqueda que todos tenemos en el fondo del corazón. Esto viene de una creencia firme de que el cristianismo es capaz de contestar a ella, así como los Padres de la Iglesia pensaban que la verdad se podía ver sólo en Cristo, usando el término *paideia Christi*.

En la palabra japonesa *kansei*, podemos encontrar la importancia de los esfuerzos diarios para la elevación del hombre. Ahí, a pesar de que no se niega de ninguna manera el apoyo de otros, hay una comprensión de que el hombre, aunque posee la debilidad o el límite, puede crecer gradualmente hasta que se cumpla la vida humana. Los japoneses, desde la antigüedad, ven una cierta belleza en los que encarnan tal comprensión en su vida. En cambio, miran con desdén a los que descuidan sus esfuerzos, sólo pidiendo ayuda a otros. Tal tendencia de los japoneses me evocó la búsqueda de la verdad de los griegos antiguos, y me dio a comprender que la idea de la *paideia* era semejante al espíritu del *michi* que indicaba un proceso pedagógico hacia el *kansei*. Por esta razón me he dedicado a mostrar un *michi* de Cristo, sacándolo del paso de la iniciación cristiana.

En la iniciación que ofrece la Iglesia, el punto de partida es tener una conciencia de que vivimos en la vocación humana que se nos otorga en el deseo de Dios. Esta es una conciencia de lo que vivimos en el proceso o en el crecimiento, mirando el origen y el fin del hombre. Así la vocación humana esencialmente se debe considerar como la gracia de

Dios, pero, al mismo tiempo, permite que los hombres acepten libremente el deseo de Dios, y se acerquen con sus propios esfuerzos a su fin. Esto se condensa en el proceso de la iniciación, así, en este sentido, los catecúmenos se anticipan a una figura del hombre perfecto. Y esta experiencia establece el fundamento de la vida posterior de los bautizados.

Esta figura del hombre perfecto se expone ante todo en Cristo, en el cual Dios se reveló con su Palabra hecho hombre, e intervino en la historia humana, asumiendo la realidad que posee toda la humanidad. Así los cristianos no buscan desesperadamente algo incomprendible e invisible, sino ya tienen la verdad y la libertad en Cristo. Por supuesto, no tienen una inteligencia suficiente para entenderlas, pero pueden ir acercándose hacia esta figura del hombre perfecto, considerando a Cristo como único modelo de la vida. Aquí también aparece un hombre que va participando en la naturaleza divina, superando la condición humana. Es decir, aquí hay una gran esperanza de lo que garantizó Dios en Cristo, la cual no provoca a los hombres a huir de la realidad, sino a hacer frente a ella. Además ella les dirige al amor, por el cual ya son capaces de entregarse a sí mismos; lo sabemos en su experiencia de la iniciación y en los testimonios innumerables de los cristianos, mucho más en el ejemplo de Cristo.

Aun después de la iniciación, la debilidad humana y la tendencia al pecado permanecen en el hombre. Pero, por eso, para los cristianos es hermoso un ser humano que va creciendo hacia su perfección que Cristo reveló, así como los japoneses ven una belleza en los que se dirigen al *kansei*. Porque afirman de modo positivo hasta la debilidad humana por los ojos nuevos que se dan en la iniciación, y, desde ahí, perciben la grandeza del amor de Dios. Y estos ojos nuevos encuentran la belleza suprema en la cruz de Cristo.

Por todo esto, recuerdo que los Padres orientales dicen que la divinización del hombre ya inicia en la creación. Al cotejarlo con el proceso de la iniciación, se puede decir que la divinización, o sea, la unión con Dios no se realizará de repente en un día, sino va creciendo poco a poco, lentamente en el hombre, a su ritmo. Aquí hay una acción llena del amor de Dios y unos esfuerzos propios del hombre iluminados por el mismo amor; en el proceso pedagógico de la iniciación cristiana ya empieza la colaboración entre Dios y el hombre, a saber, la comunión íntima con Dios, que es la divinización.

BIBLIOGRAFÍA

Documentos magisterios

- *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos* (6. 1. 1972).
- *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº. 1210-1419 (11. 10. 1992).
- *Compendio. Catecismo de la Iglesia Católica*, nº. 252-294 (28. 6. 2005).
- Concilio Vaticano II, Decreto, *Ad Gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia (7. 12. 1965).
- Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina Revelación (18. 11. 1965).
- Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (7. 12. 1965).
- Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia (7. 12. 1965).
- Concilio Vaticano II, Decreto *Presbyterorum Ordinis* sobre el ministerio y la vida de los presbíteros (28. 10. 1965).
- Concilio Vaticano II, Declaración *Nostra aetate* sobre las religiones no cristianas (28. 10. 1965).
- Concilio Vaticano II, Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre el ecumenismo (21.11.1964).
- PAPA BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Deus Caritas est* (25.12. 2005).
- PAPA BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 21 de marzo 2007.
- PAPA FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* (26. 11. 2013).
- PAPA FRANCISCO, *Audiencia general*, 15 de enero 2014.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Iniciación cristiana. Reflexiones y orientaciones*, Edicep, Madrid 1998.
- COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO, *La formación permanente de los sacramentos*, Editorial de la Conferencia Episcopal Española, Simposio, Madrid 1993.

Textos patrísticos

- SOLANO, J., *Textos eucarísticos primitivos*, I y II, BAC, Madrid 1996.
- “Didajé”, en *Padres Apostólicos*, BPa 50, Ciudad Nueva, Madrid 2010.
- “Tradición Apostólica” en ELORRIAGA. C., *Bautismo y Catecumenado en la Tradición patrística y liturgia*, Grafite Ediciones, Barcelona 1998.
- IGNACIO DE ANTIOQUIA, “Carta a los magnesianos”, en *Padres Apostólicos*, BPa 50, Ciudad Nueva, Madrid 2010.
- JUSTINO, “La Apología” y “Diálogo con el judío Trifón” en *Padres apostólicos y apologistas griegos (S. II)*, BAC 116, Madrid 2009.
- IRENEO DE LYON, “Adversus haereses IV” en ANTONIO ORBE, *Teología de san Ireneo IV: Traducción y comentario del libro IV del "Adversus haereses"*, BAC 53, Madrid 1996; “Adversus haereses V” en ANTONIO ORBE, *Teología de san Ireneo I: Traducción y comentario del libro V del "Adversus haereses"*, BAC 25, Madrid 1985.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, FuP 5, Ciudad Nueva, Madrid 1994; *Stromata*, I, II, FuP 7, Ciudad Nueva, Madrid 1996.
- ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Sobre la encarnación del Verbo*, PG 25; *Apología contra los arrianos III*, 19; *Epistola ad Epictetum.*, PG 26.
- BASILIO MAGNO, “Sobre el Espíritu Santo” en *el Espíritu Santo*, BPa 32, Ciudad Nueva, Madrid 1996.
- GREGORIO NACIANCENO, *Oratio*, PG 36; *Oratio IV contra el emperador Juliano*, PG 35.
- GREGORIO DE NISA, “La Gran Catequesis” en *La gran catequesis*, BPa 9, Ciudad Nueva, Madrid 1994; *Sermón contra los que retrasan su bautismo*, PG 46; *In Baptismus Christi*, PG46; *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, PG 44.
- CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis*, BPa 67, Ciudad Nueva, Madrid 2006; *Protocatequesis*, PG 349.
- TEODORO DE MOPSUESTIA, *Homilías catequéticas*; He sacado sus textos de DANIELOU JEAN, *Sacramentos y culto según los santos Padres*, Guadarrama, Madrid 1962).
- JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre la Carta a los hebreos*, PG 63.

- EL PSEUDO-DIONISIO, *Jerarquía eclesiástica*, PG 3.

Manuales y otros

- DANIÉLOU, Jean, *Sacramentos y culto según los santos Padres*, Guadarrama, Madrid 1962.
- RICO PAVÉS, José, *Los sacramentos de la iniciación cristiana: Introducción teológica a los sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía*, San Ildefonso, Toledo 2006.
- BARTH, Gerhard, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1986.
- HAMMAN, A., *El bautismo y la confirmación*, Herder, Barcelona 1970.
- FONTBONA, Jaume, *Los sacramentos de la Iniciación cristiana*, Biblioteca Litúrgica 45, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2014.
- BOROPIO, Dionisio, *Celebrar para vivir. Liturgia y sacramentos de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2003.
- MARTÍNEZ, Germán, *Los sacramentos, signos de libertad*, Sígueme, Salamanca 2003.
- GRACÍA-GASCO VICENTE, A (dir.), *Bautizar en la fe y en el Espíritu Santo*, Madrid 1976.
- JAEGER, W, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México 2001.
- JAEGER, W, *Cristianismo primitiva y paideia griega*, Fondo de Cultura Económica, México 1965.
- VILANOU, Conrad, *De la Paideia a la "Bildung": Hacia una pedagogía hermenéutica*, Revista Portuguesa de Educação, vol. 14, nº 2, Universidad de Minho, Braga, Portugal 2001.
- H. U. VON BALTHASAR, "El misterio pascual" en *Mysterium Salutis*, vol. III, tomo II, cap. 9, Ediciones Cristiandad, Madrid 1971.
- NAMIKAWA, Miyako, *La paciencia del crecimiento y la maduración, del hombre recién hecho al hombre perfecto de Ireneo de Lyon*, Estudios Eclesiásticos, vol. 83 (2008).

- Apuntes de la asignatura “soteriología” por Ángel Cordovilla en el curso 2014-2015.
- Apuntes de las clases “Historia de Teología” del curso 2014-2015 por Gabino Uríbarri Bilbao, SJ.
- ケナン・B・オズボーン著、大田実訳『キリスト教入信の秘跡・洗礼・堅信・エウカリスティア』新世社 2010年 (Traducción japonesa de OSBORNE KENAN, B., OFM, *The Christian Sacraments of Initiation*, Published by Paulist, Mahwah, New Jersey 1987).
- 福田勤『日本人と神 哲学・神学編』サンパウロ 1995年 (FUKUDA TSUTOMU, OFM, *Los japoneses y Dios. Su filosofía y teología*, San Pablo, Tokio 1995).
- 光延一郎編著, 上智大学神学部夏期神学講習会講演集『日本の教会と神学 — 第二バチカン公会議後の40年の歩み—』サンパウロ 2007年 (MITSUNOBU, Ichiro, SJ (ed.), *La Iglesia japonesa y la teología. El paso de los cuarenta años después del Vaticano II*, Serie de las conferencias de la Facultad de Teología de la Universidad Sofía de Tokio, San Pablo, Tokio 2007).
- 光延一郎編著, 上智大学神学部夏期神学講習会講演集『今、日本でカトリックであるとは?』サンパウロ 2009年 (MITSUNOBU, Ichiro, SJ (ed.), *¿Cómo es el ser católico en Japón hoy?*, Serie de las conferencias de la Facultad de Teología de la Universidad Sofía de Tokio, San Pablo, Tokio 2009).
- 五野井隆史『日本キリスト教史』吉川弘文館, 1990年 (GONOI, Takeshi, *Historia del cristianismo en Japón*, Yoshikawa-koubunkan, Tokio, 1990).
- 塹江清志『「天照大神」の正体』仁愛大学研究紀要 第6号, 2007年 (HORIE, Kiyoshi, “La figura del Amaterasu”, en *Boletín de la investigación de la Universidad de Jin-ai*, vol. 6, Fukui, 2007).
- 安蘇谷正彦『神道の生死観と神道古典』明治聖徳記念学会紀要 第44号, 2007年 (ASOYA, Masahiko, “La vida y muerte en la mitología sintoísta”, en *Actos académicos de la Asociación de Meiji-Seitoku*, vol. 44, Tokio, 2007).
- 村上重良『国家神道』岩波新書, 1971 (MURAKAMI, Shigeyoshi, *Sintoísmo estatal*, Editorial Iwanami-Shinsho, Tokio, 1971).
- 方献洲「日本における仏教文化の展開と需要について」『中国文化研究』19, 天理大学国際文化学部中国学科研究室, 2003年 (HOU, Kenshu, “Del

acogimiento y el desarrollo de la cultura budista en Japón”, en *Investigación de la cultura china* 19, Universidad de Tenri, Kioto, 2003).

- 中村元「仏教における人間観の特徴」『仏教の人間観』平楽寺書店, 1968 年 (NAKAMURA, Gen, *Las características de la visión del hombre en el budismo*, Heirakuji-shoten Editorial, Kioto, 1968).
- 高島元洋『近代日本の日本儒教』御茶ノ水女子大学, 2012 年 (TAKAHASHI, Motohiro, *Pensamiento confuciano en la historia moderna japonesa*, Universidad Ochanomizu, Tokio, 2012).
- 島田虔次『人間観 中国』1998 (SHIMADA, Toraji, *Visión del Ser Humano en China*, 1998)
- 君塚大学『儒学文化の概念規定』佛教大学, 1999 年 (KIMIZUKA, Hirosato, *Definición del concepto de la cultura confuciano*, Universidad de Bukkyō, Kioto, 1999).
- 櫻井義秀『新宗教の形成と社会変動』北大文学部紀要 46-1, 1997 (SAKURAI, Yoshihide, “La formación de las nuevas religiones y el cambio de la sociedad”, en *Boletín de la Facultad de Letras de la Universidad de Hokkaido*, 46-1, Sapporo, 1997).
- *Diccionario Patrístico y de la antigüedad cristiana*, I-II, Edición Sígueme, Salamanca, 1991-1992.
- *Diccionario teológico enciclopédico*, Edicional Verbo Divino, 1995.