

RENOVACION EN EL ESPIRITU

Movimientos Carismáticos en América Latina

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO
CELAM

ITEPAL
Instituto Teológico Pastoral
para América Latina - CELAM
BIBLIOTECA

RENOVACION EN EL ESPIRITU

Movimientos Carismáticos

en

América Latina

DOCUMENTO CELAM Nº 33

SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM

Calle 78 Nº 11-17 - Apartado Aéreo 5278
Bogotá - Colombia

CONTENIDO:

	Pág.
Presentación	VII
Prólogo	IX
I.1 Los Carismas según el Nuevo Testamento. P. David Kapkin Ruiz	1
I.2 Carismas y eclesiología. P. Javier Lozano	48
I.3 Teología del Espíritu Santo en la Escritura. P. Beltrán Villegas, ss.cc., Profesor de Sagrada Escritura - Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile	67
I.4 "Orar en lenguas: ¿hacia una oración más profunda?". P. Juan Gutiérrez González, M.Sp.S.	93
I.5 El Espíritu Santo y la Oración. P. Maximino Arias Reyero	126
I.6 Reflexiones psicológico-teológicas sobre la fenomenología pentecostal. Fr. Boaventura Kloppenburg, O.F.M. - Director del Instituto Pastoral del CELAM, Medellín, Colombia	141
II.1 Movimientos Carismáticos en América Latina: una visión sociológica. Pedro A. Ribeiro de Oliveira CERIS - Río de Janeiro	163
II.2 La renovación carismática en Chile - base teórica para una evaluación. Katharine Gilfesther M.M. Centro Bellarmino Santiago, Chile.	180
III.1 Reflexión Pastoral sobre el movimiento carismático. P. José Marins	188
III.2 Fenomenología Pastoral. P. Carlos Aldunate	223

CON LAS DEBIDAS LICENCIAS

Copyright by CELAM - Bogotá - (Colombia)

PRESENTACION

La Renovación Carismática es un hecho en América Latina. Surgida en diversas partes del mundo después del Concilio Vaticano II llegó hasta nosotros y tuvo un momento inicial fuerte en los años 1970 y 1972 durante los cuales se ofrecieron retiros en casi todos los países de Centro y Sur América.

El Papa Paulo VI, en su Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi" recoge esta realidad eclesial: "No habrá nunca evangelización posible sin la acción del Espíritu Santo... El Espíritu Santo es quien explica a los fieles el sentido profundo de las enseñanzas de Jesús y su misterio... Las técnicas de evangelización son buenas, pero ni las más perfeccionadas podrían reemplazar la acción discreta del Espíritu... Nosotros vivimos en la Iglesia un momento privilegiado del Espíritu. Por todas partes se trata de conocerlo mejor, tal como lo revela la Escritura. Uno se siente feliz de estar bajo su moción. Se hace asamblea en torno a El. Quiere dejarse conducir por El... Puede decirse que el Espíritu Santo es el agente principal de la evangelización... Pastores, teólogos y fieles, deben estudiar profundamente la naturaleza y la forma de la acción del Espíritu Santo en la evangelización de hoy día... Exhortamos a todos y cada uno de los evangelizadores a invocar constantemente con fe y fervor al Espíritu Santo y a dejarse guiar prudentemente por El como inspirador decisivo de sus programas, de sus iniciativas, de su actividad evangelizadora". (Ev. N.º 75).

Los Pastores, encargados de orientar al Pueblo de Dios como maestros, han pedido frecuentemente al CELAM un estudio sobre la realidad de la Renovación Carismática. El CELAM, organismo de servicio, para responder a dichas solicitudes, elaboró un proyecto en el que han tomado parte miembros del Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral y un grupo de expertos invitados especialmente. Fruto de este trabajo es la obra que presentamos.

Sobre el tema hubieran podido estudiarse muchos puntos. Es tan amplio y profundo. Sin embargo, después de cuidadoso análisis se escogieron los que ofrecemos. Creemos que están estudiados con seriedad, con gran amor a la Palabra del Señor de la cual es depositaria la Iglesia y con una voluntad estupefante de servicio. No puede faltar el sentido crítico como elemento necesario en el discernimiento que en tales materias se impone y del cual fundamentalmente responden los pastores.

El CELAM tiene la esperanza de prestar un buen servicio con esta publicación. Al esfuerzo realizado se sumará la acción del mismo Espíritu para que, como enseña el Papa, la renovación espiritual que el mundo de hoy necesita, parta de la sólida base de la comunión eclesial que es comunión de espíritus y de propósitos en una fidelidad absoluta a la doctrina de la fe. Sólo de ese modo se colabora en la construcción de la Iglesia. (Alocución Pentecostés 1975).

Prólogo

LA RENOVACION EN EL ESPIRITU

Sería una fatal exageración pensar que el estado reciente de la Iglesia y de los cristianos en relación con el Espíritu Santo se pareciese al conocido pasaje de los Hechos de los Apóstoles, cuando San Pablo llega a Efeso y pregunta a algunos discípulos de Juan: "¿Habéis recibido el Espíritu Santo cuando creísteis?". Contestaron: "Ni siquiera hemos oído hablar de que haya un Espíritu Santo". Pablo volvió a preguntarles: ¿Entonces qué bautismo habéis recibido? Respondieron: "El bautismo de Juan...". (Hech 19, 2-3).

Y sería exagerado imaginario incluso en la interpretación que del episodio hace Joachim Jeremias para quien el sentido es: "No hemos oído aún que el Espíritu Santo vuelva a estar presente"¹, relacionado con el silencio del Espíritu. Aunque tal vez con distintos matices e intensidad que en las iglesias orientales, la Iglesia Católica siempre se ha sentido comunidad del Espíritu, congregada en el misterio de Pentecostés y ha sabido que el tiempo de la Iglesia es el tiempo del Espíritu de Dios. La Iglesia es el cuerpo glorioso de Cristo, penetrado por la fuerza vital del Espíritu Santo (I Cor 12,13; Ef 4,2); es Templo en que habita el Espíritu de Dios (I Cor, 3,16).

Para dar a conocer la renovación no es preciso cargar las tintas presentando la Iglesia como, fría, "institucional", jurídicista, asustadiza con la explosión de los carismas, un talento reluciente y marginada del mensaje que predica. Ella es una "Institución - Mensaje" y lo es por el Espíritu que sopla en su seno y la mueve. Mensaje que ha de ser vivo en comunión².

Tenemos que reconocer, sin embargo, que hay un nuevo entusiasmo, una mayor conciencia de la acción del Espíritu que

¹ Joachim Jeremias, Teología del Nuevo Testamento, Ed. Sígueme, Vol. I, p. 103.

² La idea es de A. Gesché, profesor de Teología Dogmática en Lovaina. Cf. Revue Théologique de Louvain, 1973, Fas. 3, pp. 296-297.

nutre nuestra teología y reanima la pastoral. El Sínodo Episcopal de 1974 sobre la Evangelización percibió este fenómeno y Paulo VI en *Evangelii Nuntiandi* lo recoge complacido: "Nosotros vivimos en la Iglesia en un momento privilegiado del Espíritu. Por todas partes se trata de conocerlo mejor tal como lo revela la Escritura. Uno se siente feliz de estar bajo su moción. Se hace asamblea en torno a El. Quiere dejarse conducir por El. Ahora bien, si el Espíritu de Dios ocupa un puesto eminente en la vida de la Iglesia, actúa todavía mucho más en su misión evangelizadora. No es una casualidad que el gran momento de la Evangelización tuviera lugar la mañana de Pentecostés bajo el soplo del Espíritu: puede decirse que el Espíritu Santo es el Agente principal de la evangelización... solamente El suscita la nueva creación, la humanidad nueva a la que el Espíritu debe conducir..." (E. N. 75).

Es así como ha de entenderse la Renovación: como momento privilegiado del Espíritu. Y, por lo mismo, momento privilegiado para la misión de la Iglesia, vista en la totalidad de su ser. Renovación como profundización en la conciencia de presencia del Espíritu en una más ferviente actitud de contemplación para que "congregados en un solo cuerpo por el Espíritu Santo, seamos, en Cristo, víctima viva para tu alabanza". (Plegaria Eucarística IV).

Es renovación, no retorno del Espíritu a una comunidad que habría vivido distante de su influjo. Razón tiene el Cardenal Suennens al indicar la ambigüedad del título de un libro: "El retorno del Espíritu"².

Renovación que es para la Iglesia un enorme compromiso en el que junto a la alegría del testimonio y de la certidumbre de la presencia de Dios, no están ni estarán ausentes los momentos de cruz, de dolor y aun de desgarramiento. Los viacrucis de la Iglesia se cargan de esperanza. ¿No decía Claudel que Jesús no vino, al menos en la historia, a suprimir el sufrimiento, sino a llenarlo de su presencia? Tal vez así, en los caminos de Dios, el mensaje que predica la Iglesia es más creíble y tiene más poderosa virtud para abrir los corazones y el mundo a la esperanza. El Espíritu no alejó a los Apóstoles de los Tri-

² De K. y D. Ranaghen, Cf. Suennens: *Une nouvelle Pentecôte?* D. D. B. p. 90.

bunales, sino que los llenó de su decisión firme, abierta, vigorosa ("Parusia") y como Paráclito defendió su fe y puso en sus labios la palabra adecuada (Hech 2,29; 4,20; 5,29; 9,27).

La Iglesia se sabe comunidad de Cristo, en quien cesa el silencio y la "extinción del Espíritu" y comienza la plenitud de los tiempos.

En Lucas hallamos un texto sumamente conocido, en el que a fuerza de insistir en un aspecto de la Era mesiánica (el anuncio del Evangelio a los pobres) ha pasado desapercibido para algunos la proclamación del Señor como Mesías, ungido, como Cristo. "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación a los cautivos..." (Lc 4,18). Texto que aunque evoca la consagración de un profeta (cf. R. 19,16) es aquí referido a la unción por el Espíritu en el Jordán. En el profeta Isaías, el pasaje que lee Jesús en la Sinagoga de Nazareth, la unción la hace Yahvé (Is. 61,1). El resto son signos por excelencia mesiánicos: "El anuncio a los pobres (en su sentido bíblico), "vendar los corazones rotos", "consolar a los que lloran, para darles diadema en vez de ceniza, aceite en vez de vestido de luto" (Is 61,2). Se apela a sugestivas imágenes para trazar los rasgos de la liberación mesiánica.

Lo más importante es la solemne afirmación: "El Espíritu de Yahvé está sobre mí". Esto nos lleva, me parece, directamente al Bautismo de Jesús.

La extinción del Espíritu era un tema corriente antes de Jesús. Con la muerte de los últimos profetas, Ageo, Zacarías y Malaquías, se tenía la impresión de su extinción. Así se lo percibe en pasajes tardíos del A. T., como en la Lamentación del Salmo 74,9: "No hay profetas; nadie entre nosotros sabe por cuánto tiempo". En el Apocalipsis Sirio de Baruc 85,3 se lee: "Los profetas se han echado a dormir. Sólo se creía —dice Joachim Jeremías— que Dios hablase por el eco de su voz, como pobre sustitutivo.

Con el Bautista parece romperse un largo tiempo de sequedad. El anuncia a Cristo "más que un profeta", "más que Jonás" (Mt 2,41). En El el Espíritu retorna para siempre en su comunidad. Es la aurora del Reino. Viene a darle plenitud a la ley

(Mt 5,17) como mensajero escatológico de Dios. Es el profeta prometido que trae la revelación definitiva. La presencia del Espíritu, agrega Jeremías, es señal de que está amaneciendo el tiempo de la salvación. Dios habla su última palabra. Ahora nos habla en su Hijo (Hb 1,2).

"El Espíritu del Señor está sobre mí", tiene su más gráfica expresión en el Bautismo de Jesús: descendió sobre Él el Espíritu en forma de paloma (Mc 1,10). Esto significa que el Espíritu (no quizás "en forma de paloma" sino como el suave murmullo de una paloma), se posó, **permaneció**, descansó en Jesús. Es lo que se ve en S. Juan: "He visto el Espíritu que bajaba del cielo como una paloma y se quedaba sobre Él (Jn 1,32)". El regreso del Espíritu que se posa en Jesús es el inicio de la plenitud de los dones de la salvación.

El relato del Bautismo hecho como una teofanía, está seguramente influido por la misma Liturgia del Bautismo cristiano y es en cierto modo como un preludio de Pentecostés.

Tal vez está en la intención de los Sinópticos al indicar el símbolo de la paloma que se trate de una nueva creación. Jesús, concebido virginalmente por la fuerza creadora del Espíritu de Dios. "El Espíritu Santo descenderá sobre ti y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra" (Lc 1,35), el Bautista ve bajar del cielo al espíritu como una paloma a la manera como el "espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas" (Gn 1,2) la mañana de la primera creación. Comenta R. Koch que el espíritu de Dios (RUAH), como viento, aura suave "se cernía sobre las aguas primeras como fuerza fecundante, volando como un pájaro de aquí para allá (Gn 1,2), o como después del diluvio, trajo la paloma en su pico un ramo de olivo, signo de la paz para la humanidad nueva encarnada en el Mesías (Gn 8,11)".⁴

Tal visión está precedida por los cielos que se abren (Mt 4,16) o que se rasgan (Mc 1,10), como una estofa. Es signo de que Dios interviene para realizar sus promesas. Como Ezequiel, quien en las orillas del río Kebar, junto con los deportados,

⁴ Idea que defiende J. Jeremías (Op. cit. p. 70). Según el Evangelio de los Nazareos el Espíritu no hallaba descanso y trataba inútilmente de posarse en un profeta. Sólo encontró tal descanso en Jesús.

⁵ Bauer, Diccionario de Teología Bíblica, p. 347. La alusión a la paloma del diluvio parece menos firme.

ve que se abren los cielos para contemplar la visión del carro de Yahvé (Ez 1, 1-3). El cielo deja de estar cerrado, como reteniendo el Espíritu. Los cielos se rasgan para que baje. El Espíritu se derrama de lo alto y transforma la tierra en paraíso (Is 32,15).

Los tiempos mesiánicos son, por la acción del Espíritu, como una nueva creación. "Envía tu Espíritu y las cosas serán creadas", decimos en la invocación al Espíritu.

La creación y la vida en el Antiguo Testamento se atribuyen al aliento, al soplo de Dios. Formó Dios al hombre (en la descripción poética del segundo relato de la creación) con barro de la tierra, e "insufló en sus narices aliento de vida y resultó el hombre un ser viviente" (Gen 2,6). Si Dios retira el hálito vital, todo muere (G 104,29; cf. S 33,6). Derramará su hálito sobre la semilla de Israel y despertará a una nueva vida el pueblo agonizante.

Retorna la idea de la creación tan hermosamente presentada por el profeta Ezequiel en el Cap. 39: los huesos secos que se revisten de carne y de piel, pero solamente viven cuando el espíritu sopla sobre esos muertos "y el espíritu entró en ellos; revivieron y se incorporaron sobre sus pies" (Ez 37,10).

El espíritu que en el A. T. es una fuerza dominadora y misteriosa, como instrumento de Dios, tiene también una significación liberadora: un fuerte viento abrió el camino salvador en el Mar Rojo (Ex 14,21). Así lo describe David: "El Señor inclinó los cielos y descendió... y voló sobre las alas del viento. Los senos del mar se pusieron al descubierto" (2 Sam 22, 10-16; S 18, 10-16).

Ahora no una mera fuerza, sino el Espíritu, al reposar sobre Jesús y ungirlo lo envía a proclamar la liberación (de reconciliación) de los cautivos, a proclamar un Año de Gracia (Lc 4,18).

Viene, en el Episodio del Jordán, una voz del cielo⁶: "Tú eres mi Hijo amado; en ti me complazco", o, "a quien he querido elegir" (Mc 1,11). Ese "Tú", observa Schütz, es como el eco de

⁶ Según Marcos y Lucas es proclamación, en forma de interpelación dirigida a Cristo. Según Mateo, dirigida al Bautista. Según Juan a todos: en público.

un diálogo infinito. Su interlocutor es Dios. Todo indica que se alude a Isaías 42,1. "He aquí mi Siervo a quien yo sostengo, mi elegido en quien se complace mi alma. He puesto mi Espíritu sobre él: dictaré ley a las naciones". El término utilizado tiene una doble significación: "Siervo" e "Hijo". En arameo (Talja) significa también "Siervo", "Cordero". Es en el caso una ambivalencia pretendida. Es la solemne proclamación de la vocación del Mesías, Siervo de Yahvé, sufriente, y del Hijo que puede llamar a Dios, como ningún otro, —Dios su Padre (Abba). Hay también la resonancia de Israel: "Israel es mi hijo, mi primogénito" (L X, 4,22). Se veía la solidaridad de Jesús.

Los Sinópticos ven seguramente ya en esta proclamación la misión de sufrimiento y entrega, tan diferente a la de un Mesías terrenal, misión que se aclara en las tentaciones del Señor que van precisamente en la línea del tipo de mesianismo que debe asumir. Es lo que leemos en el testimonio de Juan: "He aquí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo" (Jn 1,29), texto que evoca la muerte expiatoria de Jesús por la combinación de dos imágenes tradicionales: la del Servidor sufriente (Ez 52,13 - 53,12) y la del inocente que se ofrece como cordero. Es también el Cordero Pascual, símbolo de la redención (Ex 12, 1-28; cf. 19, 14-36; 1 Co 5,7; Ap 5, 7-12)⁷.

El descanso del Espíritu es el cumplimiento de Isaías 42.

Jesús anuncia el envío del Espíritu en diversas ocasiones. Juan ha recogido estos pasajes cuidadosamente, quizás el más impresionante, por lo vivo del contexto, por el colorido de la escena es aquel de la pública proclamación en Jn 7, 37-40: "El último día de la fiesta, el más solemne, puesto en pie Jesús gritó: 'Si alguno tiene sed, venga a mí y beba el que crea en mí, como dice la Escritura: de su seno correrán ríos de agua viva: esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeron en Él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado'".

⁷ Es la interpretación de la TOB (Traducción Ecueménica de la Biblia), p. 293. Es la misma impresión de J. Jeremías en *The Servant of God*, p. 82. Hay también el empleo de *As Hun* que significa pecado y expiación.

Cristo es, a la vez, el Cordero (Siervo) que quita el pecado del mundo (Jn 1,29) y que lleva sobre sí el pecado del mundo (cf. Is 53, 53, 11). Cf. José Ignacio González Fares, *La Nueva Humanidad*, vol. II, p. 143.

Es magnífica la "composición de lugar" que ofrece el Padre Durrell. Permite una más honda comprensión del texto. En ella nos inspiraremos. Jesús consagrado (ungido) Mesías (Cristo) participa en la fiesta de los Tabernáculos. Fiesta del mes de Tisri que clausuraba las vendimias. Se hacía la recolección de los frutos. Era además conmemoración de la liberación. Tratábase, entonces, de una muy alegre festividad, llena de espectacularidad. La muchedumbre que participaba en el sacrificio llevaba en las manos palmas de mirto y de sauce. Se cantaba el gran salmo de alabanza, el Halel (S 118) mientras se agitaban las palmas.

En este entorno, un Sacerdote, acompañado de Levitas descendía a la piscina de Silóe y sacaba agua del aguamanil de oro. Al regreso del cortejo sonaban trompetas y se evocaba la promesa: "Sacaréis con alegría el agua de las fuentes de salvación". Era la fiesta de la alegría del agua. En tal día⁸. Entonces el Señor grita su promesa: de su propio seno, del de Cristo, correrán ríos de agua viva.

El agua viva es el símbolo del Espíritu. Cómo se entiende esto de bien en la aridez del desierto: ¡allí el agua es vida! Se alude a Zacarías "sucederá aquel día que saldrán de Jerusalén aguas vivas, mitad hacia el mar oriental, mitad hacia el mar occidental... Vivas serán tanto en verano como en invierno". (Zac 14,8).

"De mi seno correrán": es la abundancia de vida mesiánica que sale del cuerpo de Cristo:

—Es la roca del desierto que siendo golpeada por la vara de la cruz, hace brotar ríos de agua viva (S. Ambrosio).

—Agua (símbolo del Espíritu) que brotó del costado de Cristo. "Somos extraídos, como de una cantera del seno de Cristo".

Sabemos bien que para San Juan hay un hermoso simbolismo en este texto: "Pero uno de los soldados le atravesó el costado con una lanza y al instante salió **Sangre y Agua**" (Jn

⁸ El séptimo, o el octavo quizás (de la octava) el día de Sukkát. Se caracterizaba por ritos de libación, lo cual ayuda a explicar el simbolismo del agua (cf. TOB, p. 310).

⁹ Cf. Textos citados por Durrell.

19,34). La sangre atestigua la realidad del sacrificio del cordero y el agua su fecundidad espiritual. Los Sacramentos de la Iglesia nacen de Cristo en la cruz¹⁰. No se trata sólo de un fenómeno pleural, y quizás tampoco, según la tradición rabínica para la que el hombre está compuesto de agua y sangre, de señalar la realidad de la muerte. Para Juan el hecho es un signo del don del Espíritu. Varios comentadores ven en el agua el símbolo del Bautismo y en la sangre el de la Eucaristía. Otros, incluso el nacimiento de la Iglesia como nueva Era, del costado abierto del nuevo Adán¹¹.

Es algo similar el simbolismo de Juan respecto del momento de la muerte de Cristo: "E inclinando la cabeza, entregó su Espíritu (Jn 19,30). Significa también muy probablemente, en la intención de S. Juan la transmisión del Espíritu a la Iglesia por su muerte. "Paredoken To Pneuma" tiene el sentido a la vez de morir y de vivificar al entregar el Espíritu. Es una doble utilización familiar en el Evangelista. Es el caso del término exaltar¹²: "Cuando fuere exaltado, levantado desde la tierra, atraeré hacia mí todos los hombres" (Jn 12,32). Es a la vez su crucifixión y muerte y su reinado desde la cruz, en perspectiva Pascual.

La promesa del Espíritu la hace Cristo en otro momento solemne, dramático, de su existencia. En la última Cena, la víspera de su pasión, según el relato de S. Juan. Es el anuncio del Paráclito: "Os conviene que yo me vaya, porque si no me voy no vendrá a vosotros el Paráclito; pero si yo me voy os lo enviaré, y cuando venga convenceré al mundo en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia y en lo referente al juicio; en lo referente al pecado porque no creen en mí; en lo referente a la justicia porque me voy al Padre y ya no me veréis; en lo referente al juicio, porque el príncipe de este mundo está condenado..." (Jn 16,7-11).

En este pasaje se emplean términos característicamente jurídicos, como es incluso el de Paráclito, abogado, defensor. El Espíritu defiende ante todo la causa de Jesús. Será rechaza-

do, a pesar de su inocencia, pero tendrá que ser reconocido como el justo. Quienes lo rechacen serán convencidos de su pecado. El Paráclito es el defensor de la fe en Jesús. Y en primer lugar frente a sus mismos discípulos, sacudidos y vacilantes en la hora del dolor y el fracaso. Más aún será el permanente abogado de Jesús de tal forma que no se altere su real significación, su semblanza, a lo largo de la historia. Jesús no es un impostor. Por el testimonio del Espíritu, de la Iglesia, de sus discípulos, la justicia de su causa aparecerá y eso atestiguará el pecado del mundo. El será glorificado: "Cuando venga el Paráclito, el Espíritu de la verdad que procede del Padre, y que yo os enviaré de junto al Padre, él dará testimonio de mí. También vosotros daréis testimonio de mí, porque estáis conmigo desde el principio" (Jn 15,26-27). El paso Pascual del Señor en la cruz (Jn 13,1; 14,2-3) constituye la prueba incontrovertible de la inocencia y verdad de su enseñanza "Confundiré o (convenceré) al mundo en materia de la justicia". El príncipe de este mundo, a quien S. Juan presenta en duelo dramático con el Señor será condenado (Jn 12, 31-32; 14-30): Seré juzgado. "Confundiré al mundo en lo referente al juicio":

El Espíritu llevará a mis discípulos a una penetración más profunda de su misterio, a una progresiva comprensión de su ser y de su misión, en una evocación y enseñanza de su verdad: "El Paráclito, el espíritu que el Padre os enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho" (Jn 14, 26-27). Romano Guardini señala que en los discípulos, aludiendo a este texto, se operará una verdadera transformación de valores y medidas, como en una revolución del corazón. El Paráclito acompañará en esta misión por siempre a la comunidad cristiana (Jn 14,26).

Es un anuncio Pascual, alegre, gozoso, en el corazón de la pasión, de la cruz: "Os afligiréis pero vuestra tristeza se convertirá en gozo" (Jn 16,20).

Toda esta maravillosa realidad hace parte integrante de la Renovación en el espíritu. Es el Espíritu el que nos renueva en la medida en que nos dejemos impulsar por El. El Espíritu es el gran Don del Padre y de Cristo. La renovación en el Espíritu es la aceptación de este Don, con disponibilidad de fe. Los carismas, los dones del Espíritu en su fecunda variedad creadora,

¹⁰ Cf. Biblia de Jerusalén.

¹¹ Cf. TOB, p. 347.

¹² Por ejemplo, el término exaltar, es usado por Juan en el sentido de ser levantado en la cruz y de su triunfo (Jn 3, 14-15; 8, 28) y sobre todo en Jn 12, 32 s. Hypsoo toma la fuerza de una promesa y del triunfo Pascual.

sólo tienen sentido en el Don por excelencia que nos viene dado por el Señor, y que es prometida tanto en el grito solemne de la fiesta de los tabernáculos como en el Testamento de la despedida, en el diálogo de amor sin medida con sus discípulos y en ellos con toda la Iglesia, de la cual El es su alma, su principio vital, la causa de su respiración permanente.

La Renovación en el Espíritu es un renacer que prolonga la vida nueva que nos llega a torrentes en el Bautismo. Es el sentido de las palabras del Señor a Nicodemo: "En verdad, en verdad os digo: a menos de nacer de lo alto (de nuevo), ninguno puede ver el Reino de Dios" (Jn 3,2)¹³. Un renacer que entraña vivir en Jesucristo, porque el Espíritu lleva al Señor y está a la raíz de la confesión de fe en El.

Nadie puede decir: "Jesús es Señor!", sino por influjo del Espíritu" (I Cor, 12,3). Reconocerlo en su Señorío (confesión de su divinidad, como único Dios!), y comprometer plenamente la vida, "arriesgarla" darla por El, como se supone en este acto de fe que abarca el ser todo del creyente, incluso hasta el martirio, es algo que solo es posible por la fuerza del espíritu.

El más claro signo de la renovación auténtica en el espíritu es un amor más fervoroso, una mayor entrega a Jesucristo, Sacramento del Padre, en el Espíritu, que llama, interpela, congrega. Tiene todo su valor la aseveración de K. Rahner: "Quién es Dios no es cosa que sepamos partiendo de nosotros o del mundo, sino solamente a partir de la acción histórica de Dios vivo y libre por la cual nos reveló qué quería ser para nosotros..." Su ser se nos ha manifestado en su acción amorosa y lo manifiesta permanentemente el Espíritu que es Verdad y Amor. La Renovación en el Espíritu se hace palpable en una mayor fidelidad, sencilla, sin estridencias, leal, sin ambigüedades a la Iglesia. ¿Cómo podría ser que el Espíritu, alma de la Iglesia, no nos moviera a una más cálida pertenencia a la comunidad cristiana? La **catolicidad**, aquí entendida como adhesión explícita a la Iglesia Católica (a partir de la cual es dable entender su apertura hacia otras Iglesias, en un diálogo desde la identidad) es fruto cierto de una auténtica renovación. A la Iglesia como ella es, jerárquicamente estructurada, animada por el Espíritu.

¹³ Usa S. Juan el término (Anozen) que tiene los dos sentidos.

Prólogo

La Iglesia es la convocación en el Amor, muchedumbre reunida en la confesión de la misma fe. "Así se manifiesta toda la Iglesia como una muchedumbre reunida por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" (L.G.4.).

La Renovación en el Espíritu es la prolongación del Misterio de Pentecostés. ¿Qué es Pentecostés? Es fundamentalmente la manifestación de la unidad de amor en el Espíritu que consolida la Iglesia. La Iglesia nace en la Eucaristía y en Pentecostés. Son realidades complementarias.

Pentecostés se entiende como oposición a Babel:

La Torre de Babel es el pecado, la separación, la dispersión. Actúa el misterio de iniquidad. Pentecostés, en cambio, es reunión de Amor.

El hermoso símbolo de la Torre de Babel (Gen 11, 1-10) presenta un significativo contraste: "Todo el mundo era de un mismo lenguaje e idénticas palabras", al comienzo del relato (V 1). Luego cuando concertan sus esfuerzos para una empresa de orgullo, tal vez inspirándose el autor en las famosas construcciones babilónicas, "Ea, vamos a edificarnos una ciudad y una torre con la cúspide en los cielos, y hagámonos famosos..." (V 4). Dios confunde sus lenguas, "de modo que no entienda cada cual el lenguaje de su prójimo. Y desde aquel momento los disperdigó..." (V 7). El cuadro es hábilmente dibujado: de la unidad, por el pecado, se pasa a la no comprensión y a la dispersión. ¿No entenderse, en la común acepción, no equivale a no amarse?

Pentecostés es todo lo contrario. Es como un retorno a la unidad perdida. Sigamos el texto, bien conocido: Estando reunidos los Apóstoles "De repente vino del cielo un ruido como el de una ráfaga de viento impetuoso" (Hech 2,2). Es una teofonía del Espíritu: El Ruah, el viento, en la usual utilización en el A.T. viento huracanado que levanta las arenas del desierto, o viento suave, como el aleteo del ave en la mañana de la creación. Viento que, como recordábamos abre el Mar Rojo, camino hacia la libertad, viento, como aliento vital, sople de vida creador.

¹⁴ Los Ziguratt, elevadas torres circulares. ¿Es también tipificación de la ciudad?

"Se les aparecieron unas como lenguas de fuego que dividiéndose se posaron sobre cada uno de ellos; quedaron todos llenos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar en otras lenguas" (V 3).

Luego, los dispersos se congregan: "Partos, medos y elamitas habitantes de Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto, Asia, Frigia, Panfilia, Egipto, la parte de Libia fronteriza con Cirene, forasteros romanos, judíos y prosélitos, cretenses y árabes..." (V 8). Una descripción tan detallada obedece a interés de mostrar no la variedad de las procedencias, sino la dispersión. Están allí presentes todos los pueblos. "Todos los oímos hablar en nuestra propia lengua" (Hech 2,8; cf. Gen 11,1). No es la variedad de los carismas o el fenómeno de la glosolalia lo que aquí interesa sino:

— Ver en la capacidad de entenderse, por la acción del Espíritu, en esa como nueva unidad de lenguaje, el signo y la realidad de la **unidad**.

— Comprobar en esa unidad, de tal modo expresada y simbolizada, la efusión del Espíritu en los tiempos mesiánicos, tiempos de plenitud, como los subraya el Discurso de Pedro: "Sucederá en los últimos días, dice Dios: Derramaré mi Espíritu sobre toda carne y profetizarán sus hijos y sus hijas..." (V 17). Así responde a quienes burlándose los creían llenos de mosto (V 13). Pentecostés, en el Kerigma de Pedro, es también la pública justificación de la causa de Jesús: "Vosotros le matasteis en la cruz" (V 23), pero "Dios lo Resucitó" (V 24), lo constituyó Señor y Cristo, a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado" (V 36). Pentecostés es públicamente la convocación en la unidad del Espíritu: unidad en el Bautismo para "todos los que están lejos, para cuantos llame el Señor Dios nuestro" (V 38).

Pentecostés, comenta Le Guillou, aparece como una celebración de las maravillas de Dios, una oración de alabanza inspirada que sube espontáneamente de los corazones renovados por el amor. Es como un nuevo Sinaí.

Como el eco más directo de Pentecostés presenta Lucas, algo idealizada, la unidad de la comunidad en el mismo Capítulo II: "Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en co-

mún" (V 44), como *koinonía* de fe y amor, o, en otra descripción similar (en el Capítulo IV) "la multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyo a sus bienes, sino que todo lo tenían en común" (Hech IV, 32).

La Iglesia es la comunidad del Espíritu. Es el Cristo Sacramento de comunión (L. G. 1) y firme y potente germen de unidad y comunión en el mundo y con el mundo.

La renovación en el Espíritu urge la profundización de la **unidad** en la Iglesia, unidad en la variedad. Unidad en el Espíritu en torno de quienes tienen encomendado el servicio de la comunidad, como un carisma fundamental. Al margen del Colegio Episcopal presidido por el sucesor de Pedro, no habría renovación posible, ni real ni existente como no hay, ni puede haber un auténtico profetismo, porque el Espíritu, principio de Unidad en la Iglesia no podría ser concebido a la vez como fuente de caos o de dispersión. Somos hijos movidos por el Espíritu (Rom 8,14), llamados a la más profunda unidad.

La renovación en el Espíritu es exigencia de permanente conversión, nacimiento del hombre nuevo, en Cristo, el último Adán, espíritu que da vida (I Cor, 15,45). La contraposición paulina entre el hombre carnal y el espiritual (pneumático) estriba en que el Espíritu se vuelve el nuevo principio de nuestro ser y de nuestro obrar: "Vosotros no estáis en la carne, sino en el Espíritu, ya que el Espíritu de Dios habita en vosotros" (Rom 8,9). Es la vida! Por eso dice el Concilio que el Espíritu Santo "vivifica y unifica todo el cuerpo como el alma en el cuerpo humano" (L.G.7), "produce y urge la caridad entre los fieles".

Por la infusión del Espíritu, tenemos un corazón nuevo (Ez 36, 25-26). Se nos invita a ser "llenados una y otra vez con el Espíritu Santo" (Ef 5,18), para caminar en el Espíritu: "Si por el Espíritu tenemos vida, caminemos en el Espíritu" (Gal 5,25; cf. Rom 8,4; Gal 5, 16-17; Gal 5,25).

Renovarnos en el Espíritu es vivir en Cristo (Gal 2,20) y transformarnos, a pesar de nuestro pecado y mezquindad, en El, Imagen del Padre: "Nos vamos transformando en su Imagen, de gloria en gloria, por la acción del Espíritu del Señor (II Cor. 3,18).

La Iglesia (y nosotros en ella) vive como en un permanente Pentecostés. De esta manera Juan XXIII oraba antes del Concilio, Paulo VI para el Año Santo. La Conferencia de Medellín fue interpretada, a su turno, como un Pentecostés para A.L. siempre y cuando se la lea, entienda y aplique en su perspectiva genuinamente eclesial¹⁶.

Criterios de Renovación:

Muchos podrían indicarse. Mencionaremos algunos.

— Criterio Eclesial:

La comunidad cristiana, indica San Pablo, es como "una carta de Cristo, redactada por nuestros cuidados, escrita no con esa nuestra tinta, sino con el Espíritu Santo viviente, no sobre tablas de piedra, sino sobre tablas de carne, sobre nuestros corazones" (II Cor, 3,2,-3). Aparece la comunidad, dice Le Guillou como la realización de las promesas escatológicas hechas al pueblo de Dios, y, en particular, como la realización de la Nueva Alianza anunciada por los profetas, aquella de un pueblo cuya ley es el Espíritu dado y grabado en el fondo del corazón¹⁷. Por eso el primer criterio ha de partir de esta comunidad.

Hoy el riesgo se percibe de diversos modos:

En primer lugar con una errónea concepción del Pueblo de Dios que aunque suele arrancar de presupuestos sociológicos y políticos, bastante ajenos al movimiento carismático, alude a una cierta renovación, a una vida en el Espíritu que pone entre paréntesis la función eclesial de la jerarquía, como si en ella la fuerza del Espíritu no circulara. A esto nos hemos referido en otros lugares¹⁸. El riesgo podría venir también (afortunadamente hoy muy reducido por un buen acompañamiento pastoral) de otros sectores. Llama la atención al respecto con equilibrio, Le Guillou:

¹⁶ Repítase ahora en la familia cristiana el espectáculo de los Apóstoles... "Renueva en nuestro tiempo los prodigios como en nuevo Pentecostés". (Juan XXIII).

¹⁷ M. J. Le Guillou O. P., *Les Témoins son parmi nous*, Fayard, 1976, p. 20.

¹⁸ En "Tendencias Eclesiológicas en A. L.", Documentac. Celam.

"Aquellos que dan una importancia exagerada a los carismas, rechazando que el carisma episcopal sea su regla, ponen en peligro la unidad de la Iglesia. Lo hacen con tanta mayor fuerza cuanto que son frecuentemente fuertes personalidades que ejercen sobre los grupos una verdadera tiranía espiritual, en favor de un magnetismo falsamente atribuido al Espíritu"¹⁹.

Es justo reconocer que hay en muchas corrientes del movimiento carismático un sincero afán de fundarse en catequesis serias, en una eclesiología firme y sin grietas. Hay excelentes ejemplos²⁰.

Todos, principalmente quienes están más vinculados con grupos carismáticos no deben perder de vista riesgos de los que la Iglesia ha tenido vieja experiencia, porque, retornando a Le Guillou "la tentación es grande de oponer la Iglesia carismática, la Iglesia del Espíritu y la Iglesia de los Obispos"²¹. Son aleccionadores los textos de Tertuliano.

Podría traer penosas consecuencias, por otro lado, una apresurada catalogación entre ministros "fieles al Espíritu" o "refractarios a su acción", que tomara como base la pertenencia o no a determinados movimientos.

La voluntad de diversos Episcopados de animar y encauzar es muy importante y la voluntad de estar abiertos a la palabra del Papa y de los obispos es la garantía.

— Distinguir lo Esencial de lo Accidental:

Lo esencial es la docilidad, la alegre apertura al Don por excelencia: el mismo Espíritu y la recta concepción de los carismas, orientados al crecimiento de la comunidad y en esto todos parecen estar de acuerdo.

No es tanta la convergencia en cuanto a la indicación de lo que aparece como "accidental". Unos reconocen como acciden-

¹⁹ Cf. Op. Cit. p. 234.

²⁰ Es muy positiva la orientación del Card. Suennens en su libro: "¿Un nuevo Pentecostés?" - Catequesis juiciosas y ponderadas como las que elabora el padre Alfonso Navarro en México: "Iniciación cristiana", "Crecimiento en Cristo".

²¹ Op. cit. p. 232.

tal ciertos fenómenos extraordinarios como el don de lenguas, el de curación, etc., pero de hecho le otorgan funcionalmente marcada importancia. No es lo central, pero se tendría la impresión de que habría un desmesurado interés por los mismos. No entramos en el debate de su significación y presencia.

Otros, acentuando más una perspectiva evangelizadora, estarían incluso dispuestos a reducir o poner de verdad en un lugar muy secundario lo propiamente extraordinario.

En todo caso, es preciso rescatar o mantener en prudente tutela; que no haya confusión. Y esta no es completamente extraña a personas que no tienen el mismo nivel de formación y el mismo grado de equilibrio emocional y afectivo. ¿No podría llegarse a privilegios incluso un cierto desprecio de la libertad y de la razón humana?

El Cardenal Suennens recuerda con gran oportunidad el No. 12 de Lumen Gentium que señala la obra de santificación del Pueblo de Dios por el Espíritu, la distribución de sus dones, de sus gracias especiales para el desarrollo de su Iglesia, "pero los dones extraordinarios no deben ser temerariamente buscados; no es por este lado por donde hay que esperar presuntamente el fruto de las obras apostólicas; corresponde a quienes tienen el cuidado de la Iglesia juzgar sobre la autenticidad de esos dones...".

La insistencia, por fortísima acentuación en lo extraordinario puede conducir a abusos. Normalmente el Espíritu viene no como un huracán, sino como suave murmullo.

— Discernir entre lo "Cerebral y lo "Experimental"

Uno de los puntos que más señalan los pioneros del Movimiento Carismático es una bien entendida experiencia de la presencia del Espíritu que rompe moldes de comportamiento frío y cerebral. Se daría como una nueva espontaneidad más a tono con la integralidad de la persona humana. El Cardenal Suennens apela al lenguaje bíblico, y echando mano de una concepción más bien amplia de lo que es la "experiencia", transcribe este texto de Walter Kasper: "El hebreo no se cuida de lo que es, sino de lo que sucede y de por qué hace concretamente la experiencia". Pero, también pone en guardia contra el peligro de

subjetivismo y de otros abusos que es preciso tener en cuenta. Hace un rápido repaso de algunos de que da cuenta la historia: "Los jansenistas han buscado experimentar la predestinación, los quietistas la total pasividad espiritual, los modernistas han querido situar la esencia del cristianismo en las experiencias de la vida más que en el credo"²¹. Existen riesgos de iluminismo. Citando a Ronald Knox indica cómo "los entusiastas a través de las edades toman valor de señales de alarma para quien esté tentado de abandonar el indispensable sentido crítico"²².

Habría que precisar con sentido crítico cuál es la experiencia que manifiesta realmente la presencia del Espíritu y cuál conlleva al menos interpretaciones ambiguas. Será necesario recurrir a la experiencia de una vida sencillamente vivida, con los variados frutos del Espíritu más que a pasajeras explosiones de dones. La oración de San Agustín "no tus dones, Señor, sino tu", recuerda el Cardenal de Bélgica es buen camino para "concentrar la atención no en los dones, sino en el Donador"²³.

Bautismo en el Espíritu

No es lejano el peligro de que se lo interprete como una especie de nuevo bautismo o que se le otorgue un valor litúrgico en el marco de ceremonias especiales que podría crear confusiones. Podría pensarse, incluso, que quienes no pasan por determinadas experiencias no se han "convertido" o que se encontrarían en una situación menos favorecida en la Iglesia.

Otra cosa es si se pone en convergencia con un sentido renovado del Bautismo, como profundización en los compromisos que de él derivan. Sullivan, profesor de la Universidad Gregoriana, así lo describe: "Una experiencia religiosa que introduce a alguien a un sentido decididamente nuevo de la presencia todopoderosa de Dios y de su acción en la vida. Esta acción implica habitualmente uno o más dones carismáticos"²⁴. Trátase, entonces, de una novedad particular: una venida nueva del Espíritu presente, de una efusión que no viene de afuera, sino de adentro"²⁵.

²¹ Card. Suennens, *Une nouvelle Pentecoste?* D.D.B. Desclée, pp. 73-74.

²² Op. cit., p. 77.

²³ Op. cit., p. 101.

²⁴ Citado por Suennens, p. 100.

²⁵ Suennens, op. cit. p. 99.

A pesar de ser suficientemente clara la explicación, "es mejor no hablar del "Bautismo del Espíritu —observa el Cardenal Suennens— y emplea otro vocabulario para evitar así toda ambigüedad"²⁶.

Esto salvaguarda también de todo elitismo que sería mortal: no hay supercristianos²⁷.

Encarnación en lo social

Una de las críticas más difundidas al movimiento carismático es el interés escaso que se manifestaría por un compromiso social. Preocupa, según parece, sobre todo en América Latina.

Resultaría explicable que ante la polarización de no pocos en lo social y político hasta convertirlo en lugar privilegiado de la "praxis" cristiana, aparezca un fuerte impulso, en nombre de la trascendencia para arrancarse al horizontalismo, a la proclividad inmanentista. Algunos sostienen incluso que en este contraste se hallaría una clave de su rápida difusión. Se considera que en el futuro la brecha tendería a abrirse. Sin embargo, si se leen atentamente los textos de sus más importantes impulsores no hay intención de trazar una frontera, de separar con un compromiso social adecuadamente concebido y hay ya señales de un creciente interés para afirmar el movimiento en expresiones de una caridad social a la que el mismo Espíritu mueve.

El movimiento carismático tiene una buena ocasión de mostrar la posibilidad de una síntesis entre la trascendencia y la immanencia, en el corazón de la Iglesia. Más aún, uno de sus desafíos es la capacidad de reconquistar la concepción cristiana de la liberación asfixiada hoy en el estrecho horizonte de las interpretaciones ideológicas. Desde el poder de Dios hay que darle a nuestras comunidades la Palabra que pone en movimiento. Como Pedro que dice al inválido: "No tengo ni plata ni oro, pero lo que tengo te doy: en el nombre de Jesús el Nazareno, camina" (Hech 3,6).

²⁶ Op. cit. p. 99.

²⁷ Op. cit. p. 127.

En la esperanza:

Es necesario un compás de espera. Observar, acompañando con prudencia el desarrollo de las experiencias, con un diálogo que será para todos sumamente enriquecedor. Un diálogo que será para todos sumamente enriquecedor. Un diálogo que supone confianza y que deja el campo abierto a un pluralismo de experiencias. La voluntad de asegurar lo esencial es indispensable, dentro del lúcido discernimiento de toda la Iglesia bajo la dirección de los Pastores. Puede ser que la Iglesia, peregrinando por caminos difíciles y por la crisis de los últimos años, se apronte a ver nuevos prodigios de renovación (Hech 2, 17-19). La Iglesia tiene que dar "razón a su esperanza". Su fuerza evangelizadora será el gran criterio y garantía. Porque, lo ha dicho Kasper: "Es una marca esencial del Espíritu de nuestra época que un mensaje se vuelva creíble en la medida en que se muestra capaz de abrir a la esperanza y al porvenir".

† Alfonso López Trujillo
Secretario General del CELAM

1.1. LOS CARISMAS SEGUN EL NUEVO TESTAMENTO

P. DAVID KAPKIN RUIZ

INTRODUCCION

En la hora actual de la Iglesia los carismas han comenzado a tener casi sorpresivamente un papel importante. Esta sorpresa que ha recibido la Iglesia con la repentina irrupción carismática me parece, sin embargo, apenas la faz exterior de un hecho decisivamente más profundo. Si los carismas se piensan en la realidad de su ser mismo y en la riqueza de su profusión y variedad, siempre han pertenecido a la conciencia y a la auto-comprensión de la Iglesia.

Es quizá el aspecto maravilloso de los carismas el que más ha impactado a la Iglesia Católica de hoy, acostumbrada a la seriedad y sobriedad que tradicionalmente han caracterizado su actividad y la expresión de su liturgia. Actualmente, aun en medios católicos, lo numinoso es experimentado concretamente y ha llegado a constituir para círculos progresivamente más amplios un valor profundamente conexo con el don del Espíritu, con el que el Resucitado ha dotado a su Iglesia, para que sirviera en medio del mundo como signo de la nueva realidad escatológica que está en trance de surgir.

Este trabajo no pretende presentar una consideración exhaustiva del tema en el amplio ámbito del Nuevo Testamento, tal como aparece expresado en el título. Me propongo, ante todo, iluminar un poco a partir del testimonio del Nuevo Testamento la situación en que se mueve nuestra Iglesia latinoamericana ante y en medio del movimiento carismático que asume cada vez mayor fuerza. Se ha escrito mucho sobre este tema en los últimos años; los pastores de la Iglesia y los fieles interesados en los carismas, pueden encontrar fácilmente una muy considerable bibliografía, cuyo valor científico no puede en ninguna forma medirse con la misma norma. Este trabajo se propone

proporcionar a los pastores de la Iglesia Latinoamericana y a los cristianos interesados en el tema o conmovidos por el fenómeno de los carismas, un aporte basado seriamente en el Nuevo Testamento, y una colaboración del equipo de reflexión del CELAM, al cual ninguno de los problemas y ninguna de las situaciones concretas de nuestras iglesias pueden parecer o resultar ajenos.

I ESTUDIO DEL VOCABULARIO DE LOS CARISMAS EN EL NUEVO TESTAMENTO

1.1. "Carisma" (χάρισμα)

La palabra "carisma" es un término decisivamente paulino dentro del Nuevo Testamento. Esto quiere decir que sólo aparece en los escritos atribuidos a San Pablo o en los que en alguna forma están vinculados con él. La palabra es usada con un ámbito de significación amplio, como trataré de explicarlo en este trabajo. Aparece tanto en singular (χάρισμα) como en plural (χάρισματα). A continuación enumeraré y explicaré brevemente los textos en que se encuentra la palabra.

1.1.1 Análisis de los textos

Rom 1,11: El Apóstol expresa su deseo de visitar la comunidad cristiana de Roma, la cual él no conoce, para poder darle "algún carisma espiritual". San Pablo, consciente de su misión de Apóstol, sabe muy bien que tiene mucho que aportar a la comunidad, para su edificación en la fe. Pero al mismo tiempo reconoce modestamente (v. 12) que de esta acción saldrá el mutuo consuelo, tanto el de la comunidad como el suyo propio, a partir de la fe que los vincula¹.

¹ Cfr. OTTO KUSS, *Der Römerbrief*, Regensburg, 1963, 2ª. ed. vol. I, pág. 18. Profundizando algo más en el texto podría decirse que el Apóstol quiere presentarse ante los carismáticos de la comunidad de Roma y legitimarse ante ellos igualmente como carismático mediante su propia actividad de Apóstol en medio de la comunidad. La expresión "algún carisma espiritual" es muy indeterminada. Sólo las circunstancias concretas de la acción del Apóstol en Roma podrán precisar qué es lo que a la comunidad, para su fortalecimiento, le hace falta y por tanto, qué es lo que el Apóstol podrá aportar. Cfr. OTTO MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Göttingen, 1963, 12ª. Ed., pág. 48.

Rom 5,15: Aparece dos veces la palabra carisma en este contexto, en el cual San Pablo contrapone la obra de Adán y la obra de Cristo, para hacer resaltar la envergadura universal de esta última y el exceso total del amor de Dios manifestado en ella, por encima del pecado humano. El "carisma" designa, pues, en este texto el don de la gracia de Dios por Jesucristo, que tiene una fuerza mucho mayor de la de la caída de Adán, que arrastró a todos los hombres a la muerte. Pecado y muerte no pueden oponerse, una vez que Dios se ha decidido a emprender la obra de la Salvación².

Rom, 6,23: "Pues la paga del pecado es la muerte, pero el carisma de Dios es la vida eterna en Cristo Jesús nuestro Señor". San Pablo compara la vida cristiana en el cap. 6 de la carta a los romanos con una servidumbre. El hombre pecador es siervo del pecado; el hombre tocado por la gracia de Dios en Jesucristo es siervo de Dios, siervo de la justicia que Dios crea en él por su gracia. El fruto de ambas servidumbres es totalmente distinto: la primera produce impureza y todo lo que va contra la ley de Dios y sumerge al hombre en el pecado total; la segunda produce santidad, una vida consagrada a Dios. El fin de ambas servidumbres es también totalmente diferente: la primera conduce a la muerte como total separación de Dios; la segunda lleva a la vida eterna, la cual es un don gratuito (carisma) que Dios concede. El fin es homogéneo con respecto al camino que a él conduce. La servidumbre del pecado como separación de Dios lleva la muerte como separación de Dios como "paga" inherente. La servidumbre de Dios a raíz de su gracia liberadora del pecado y de la muerte lleva en sí misma el carisma de la vida eterna como regalo de Dios consonante con su bondad salvadora, que inició en el hombre la obra y la habrá de consumar³.

Rom 11,29: Aunque los descendientes del pueblo de Israel se han cerrado a la fe, San Pablo sabe que la elección que Dios hizo de su pueblo es más fundamental que la misma incredulidad de éste. Por ello, confiando en la misericordia de Dios para con su pueblo, escogido desde antiguo, puede introducir una frase que aparece como una sentencia o princi-

² Cfr. OTTO KUSS, op. cit., págs. 234-238.

³ Cfr. STANISLAUS LYONNET S.J., *Exegesis Epistolae ad Romanos*. Cap. V ad VIII, Romae, 1966, editio altera recognita, págs. 64-69.

pio doctrinal: "Porque irrevocables son los carismas y la llamada de Dios". La llamada es aquí, sin duda, la elección de Israel. Los carismas son ciertamente todos los beneficios históricos, gratuitos, de Dios para con su pueblo, entre los cuales la llamada es el primero. En Rom 9,4s aparecen estos carismas enumerados: "los israelitas de quienes es el ser hijos de Dios y la gloria y las alianzas y la legislación y el culto y las promesas; de quienes son los patriarcas y de quienes procede Cristo según la carne...".

Rom 12,6: El término ocurre aquí en plural (*χάρισματα*) en un contexto muy importante para el tema que nos ocupa. Por ello hemos de considerar este pasaje más profundamente después. En este análisis del vocabulario sea suficiente por ahora anotar lo siguiente. El Apóstol distingue en los miembros de la comunidad "carismas" diferentes, que los deben llevar a una acción específica dentro de ella. A partir de 12,1 comienza la parte parenética de la carta a los romanos. San Pablo inicia la exhortación recomendando a los fieles que consideren su propia vida concreta como un culto santo que se rinde a Dios. Esto puede ocurrir si el cristiano comprende la distancia que lo separa de este mundo caduco y se transforma prácticamente por la renovación que ha sucedido en él a raíz de su paso a la fe (12, 1-2). En 12,3ss da el Apóstol un ejemplo determinado de esta renovación a los carismáticos.

I Cor 1,7: Este texto está colocado dentro de la acción de gracias inicial de la carta. Como se sabe, es costumbre de San Pablo, siguiendo la forma ordinaria de esta clase de literatura, escribir al inicio de sus cartas una acción de gracias⁴. El Apóstol sabe que tendrá muchas cosas que reclamarle a la comunidad a lo largo de la carta. Sobre todo es consciente de que en algunos círculos de Corinto no hay una recta inteligencia de los carismas y de su relación con la esperanza cristiana (cfr. cap. 12-14). Por ello ya desde aquí empieza a adivinarse la crítica del Apóstol. Sin embargo, directamente San Pablo quiere reconocer los favores que Dios ha concedido a la comunidad por medio de su Espíritu a partir de la consolidación en ella del

⁴ Cfr. OTTO MICHEL, op. cit., pág. 283.

⁵ Sólo falta en Gal. Los textos son: Rom 1,8-15; I Cor 14-9; II Cor 1,3-11; Ef 1,3-14; Filp 1,3-11; Col 1,3-8; I Tes 1,2-10; II Tes 1,3-12; Film 4-7. Dentro de las cartas pastorales la acción de gracias está claramente en II Tim 1,3-5, pero falta en I Tim y Tit.

"testimonio de Cristo" (v.6). Esto es, sin duda, una "captatio-benevolentiae" que el Apóstol quiere obtener de los destinatarios.

La gracia de Dios ha abundado en la comunidad y ha revelado su riqueza "en toda palabra y en todo conocimiento" (v.5). Este enriquecimiento de la comunidad que San Pablo, sin ser exhaustivo, describe en el v.5 mediante las expresiones citadas, es completado en forma negativa en el v.7a: "de tal modo que no estéis faltos de ningún carisma". Dentro de la comunidad de Corinto se dan, por tanto, todos los dones del Espíritu. En 12,8-10.28-30 proporciona el Apóstol una enumeración de ellos, cuando empieza a tratar ya profundamente este tema, a raíz de los problemas concretos de la comunidad. Pero ya desde la acción de gracias inicial, como se dijo antes, empieza a adivinarse la crítica de San Pablo. No falta ciertamente ningún carisma a los miembros de la comunidad de Corinto, que se encuentran esperando la apocalipsis de nuestro Señor Jesucristo (v.7b). Esta "apocalipsis" ocurrirá en "el día de nuestro Señor Jesucristo" (v.8), para el cual él mismo habrá de consolidarlos y conservarlos irreprochables. Los dones del Espíritu, de los cuales hay abundancia en la comunidad, y la esperanza de la revelación final de Jesucristo son inseparables. El Espíritu es precisamente el signo del inicio de la consumación escatológica. Los carismas en la comunidad son, entonces, la prenda de la futura venida del Señor. Parece que algunos carismáticos de Corinto se consideraban ya en la plenitud del don escatológico. A esto se debe el irónico reclamo del Apóstol en 4,8-10. Aún más: es posible que la problemática sobre la resurrección de los muertos, que San Pablo aborda en el cap. 15, esté en conexión con este desbordamiento carismático, que pretendía encontrarse y en la plenitud, y cuya manifestación ostensible era la superestimación del carisma de las lenguas (cap. 14). La comunidad cristiana, enriquecida por todos los dones del Espíritu, es la comunidad en camino, la comunidad en esperanza, que sabe que la plenitud aún no ha llegado⁶.

I Cor 7,7: Este texto se encuentra en el punto en que San Pablo responde a la comunidad (7,1) sobre el tema del matrimonio y de la virginidad. El Apóstol está convencido de

⁶ Cfr. HEINZ DIETRICH WENDLAND, Die Briefe an die Korinther, Das Neue Testament Deutsch 7, Göttingen, 1963, 9ª ed., págs. 12-13.

que lo mejor es que el hombre se abstenga de mujer, aunque el matrimonio no es en forma alguna declarado ilícito, por causa del peligro de fornicación. La razón profunda de esta valoración del celibato parece estar en los versículos 29-31, en los cuales San Pablo interroga todos los valores del mundo con la nueva realidad escatológica que está en trance de aparecer: "Os digo esto, hermanos; que este tiempo está muy contado: Por lo demás, que los que tienen mujer estén como si no la tuvieran, y los que lloran como si no lloraran, y los que se alegran como si no se alegraran, y los que venden como si no poseyeran, y los que usan el mundo como si no lo usaran; pues la figura de este mundo se pasa". El vivir sin mujer, cosa que San Pablo mismo hace, no es algo que esté al alcance de todos. El Apóstol sabe que esto supone un "carisma" de Dios, es decir, una capacidad particular que Dios mismo da: "Pues prefiero que todos sean como yo mismo: pero cada cual tiene su carisma propio de Dios; uno así, otro de otro modo" (v.7). Con esto no puede afirmarse que el matrimonio sea considerado por San Pablo como un carisma; pero, en todo caso, la vida célibe, según el Apóstol, sí requiere un llamamiento y una capacitación especial de parte de Dios.

I Cor 12,4.9.28.31: Estos cuatro textos en que aparece el término "carisma" (siempre en plural:

χαρίσματα) están situados dentro del gran pasaje que comprende los capítulos 12, 13 y 14 de la I Cor, en el cual el Apóstol trata sistemáticamente este tema, motivado al parecer por una pregunta que le había formulado por carta la misma comunidad. Llega, entonces, ahora a referirse a este tema: "En cuanto a los (dones) espirituales, no quiero que ignoréis...". El Apóstol habla de "los (dones) espirituales (τά πνευματικά), que es un término conexo con el que estamos estudiando ahora, y del cual se tratará más adelante". Los cap. 12-14 de I Cor forman el complejo más importante del Nuevo Testamento en cuanto al tema de los carismas. Como se habrá de anotar, I Cor 12-14 es muy semejante a Rom 12,1-21, donde se habla igualmente de este tema. San Pablo reconoce la profusión de dones del Espíritu: "Hay diversidad de carismas, pero es el mismo Espíritu" (12,4). El Apóstol puede llegar a enumerarlos, pues en

la comunidad se refleja el resultado concreto de esta riqueza que da el Espíritu (vv. 7-11). Sin embargo no todos los dones del Espíritu que edifican y sostienen la comunidad son de idéntico valor: Los fieles de Corinto, tan adictos a algunos carismas, deben procurar tener los mayores: "Procurad los carismas mayores" (12,31). Esto quiere decir que es posible y conveniente orar a Dios para obtener de él un determinado carisma, sobre todo aquellos que son más importantes para el desarrollo de la comunidad. Como este pasaje es tan decisivo para la comprensión del tema, será analizado ampliamente más adelante.

II Cor 1,11: El Apóstol se muestra sabedor de los sufrimientos que afligen a la comunidad. La participación de la comunidad por sus propios padecimientos en los del Apóstol establece también una participación de ésta en el consuelo que el Apóstol recibe de Dios y con el cual él puede consolar a los afligidos. Por esto puede confiar San Pablo en que la comunidad podrá resistir en el futuro toda dificultad (v.7). El da la razón por la cual puede guardar esta esperanza, mencionando un suceso terrible que le acaeció en Asia, cuando el Apóstol mismo consideró que la hora de su muerte ya había sonado (vv. 8-9). A San Pablo le interesa mostrar a los corintios que, en el momento en que ya no había esperanza humana, "Dios que resucita a los muertos" lo salvó (vv. 9-10). Por ello la confianza en él es siempre lo más importante. La comunidad debe colaborar con el Apóstol con su acción de gracias y su oración para lograr la ayuda divina para el mismo Apóstol en el futuro. Esta ayuda divina que obtuvo San Pablo, por la cual los corintios dan gracias a Dios junto con él y cuya eventual iteración suplican, es llamada aquí "carisma"⁹.

I Tim. 4,14: Este texto se encuentra dentro de las instrucciones que da el Apóstol a su discípulo Timoteo para la dirección de la Iglesia. Timoteo no debe preocuparse porque algunos lo menosprecien en su ministerio a causa de su juventud; debe, por el contrario, ser ejemplo para los fieles y cumplir cabalmente sus obligaciones ministeriales: la lección de la Escritura, la predicación y la enseñanza (4,12-13). Si Timoteo realiza esta labor, aprovecha como debe el carisma que recibió.

⁹ Compárense 7,1: "Sobre lo que me escribisteis..."; 8,1; 12,1.

¹⁰ Nótese la unión de ambos términos en la expresión compuesta de Rom 1,11: "carisma espiritual" (χαρίσμα... πνευματικόν), analizada antes. En I Cor 12, 9.28 aparece el nombre de los "carismas de curaciones".

⁹ Nada se determina acerca de este hecho, ni del lugar, ni del tiempo. Se cree que haya podido tratarse de lo que cuenta Lucas en Act 19,23ss acerca del levantamiento de Demetrio.

¹⁰ Cfr. HEINZ DIETRICH WENDLAND, op. cit., págs. 144-145.

Por eso lo exhorta el Apóstol: "No dejes desaprovechado en ti el carisma que te fue conferido por palabras de profetas, con la imposición de manos del presbiterio" (4,14). J. Jeremías comenta este versículo como sigue: "Es servidor de la palabra, por mandato de Dios. Y le fue conferido por Dios el carisma y la gracia ministeriales cuando se ordenó. Mas los dones de Dios son dados para hacerlos fructificar" ¹¹.

II Tim 1,6: Se trata de un texto muy semejante al analizado inmediatamente antes. Se encuentra al inicio de una instrucción que da el Apóstol a su discípulo acerca del testimonio valioso que debe rendir en su ministerio. El valor para hacerlo viene del "carisma de Dios", que es como "llama viva", el cual le fue conferido por la imposición de manos del Apóstol. "La gracia peculiar dada a los portadores de un ministerio es fuego que arde bajo la ceniza, si no es atizado constantemente por la oración, la confesión de fe y la fe que osa manifestarse en hechos" ¹².

I Pe 4,10: El término "carisma" aparece también en este escrito no explícitamente paulino. Sin embargo, los eruditos van estando conformes en reconocer que la I Pe es una carta que revela influjo paulino. Varias de las intuiciones teológicas más caras del Apóstol se presentan en esta carta, redactada en nombre de San Pedro por Silvano (I Pe 5,12), un personaje que aparece en Act y en algunas cartas paulinas como allegado al Apóstol ¹³. El texto a que se está haciendo referencia es muy semejante a los citados antes en Rom 12 y I Cor 12, no solamente en las expresiones usadas y en los contenidos, sino en las relaciones de contexto. Obsérvese el siguiente cuadro sinóptico:

Los Carismas según el Nuevo Testamento

Pe 4	I Cor 12	Rom 12
10: Cada cual según (el) carisma que recibió Sirviendo con él entre vosotros mismos como buenos administradores de la variada gracia de Dios	7: A cada cual se le da la manifestación del Espíritu... 4: Hay diversidad de carismas... 7: Para la utilidad común 5: Hay diversidad de operaciones, pero es el mismo Dios...	4: Cada cual según la medida de fe que Dios le dio 6: Pero teniendo carismas diferentes según la gracia que se nos ha dado...

La enumeración misma de los distintos carismas es muy semejante, como se tendrá ocasión de anotar posteriormente. Para terminar, hay que hacer ver la referencia que en los tres pasajes en consideración se hace al amor (ἀγάπη), que según I Cor 12,31 es el más excelente camino del cristiano, el cual todos deben recorrer so pena de frustrar todos los demás dones del Espíritu. Pues bien, en I Cor 12, después de enumerar los carismas y distinguir rango entre ellos, el Apóstol pasa a hablar del amor en el célebre "himno de la caridad" (I Cor 13) como el don de Dios por excelencia y la actitud determinante de la vida cristiana. En Rom 12 igualmente, después de describir los distintos carismas, se embelesa San Pablo en relevar el amor, a partir del v.9, evidentemente como el mayor de todos ellos, señalando todas sus implicaciones y consecuencias (vv.9-21). En I PE, antes de hablar de los carismas, coloca el autor una vehemente exhortación que inculca en sus lectores "amor ardiente de unos para con los otros" (4,8). Evidentemente es el amor el que permite que cada cual con su carisma propio pueda convertirse en buen administrador de la variada gracia de Dios. El amor hace que los carismas tengan la repercusión eclesial que Dios pretende al concederlos y que la acción de los carismáticos redunde en gloria de Dios (4,11).

1.1.2. Conclusión

El análisis que se ha presentado de los distintos textos en que aparece el término "carisma", ha mostrado claramente la

¹¹ JOAQUÍN JEREMÍAS, Epístolas a Timoteo y a Tito, Actualidad Bíblica 21, Madrid, 1970, pág. 75.

¹² Ib., pág. 111.

¹³ Act 15,22.27.32.40; 16,19.25.29; 17,4.10.14.15; 18,5; II Cor 1,19; I Tes 1,1; II Tes 1,1.

amplitud de su significado. Se podría sintetizar el estudio hecho en los siguientes puntos:

A—El término "carisma", derivado de χάρις (gracia)¹⁴, denota en todo caso una realidad conexas con la bondad gratuita de Dios en orden a la salvación en Cristo Jesús.

B—En Rom 5,15s carisma designa precisamente este don de la gracia de Dios, dado en Jesucristo, y que supera con exceso en su repercusión las consecuencias negativas de la caída de Adán, que trajo a todos los hombres la muerte. En 6,23, la vida eterna, como meta de la acción salvífica de Dios en Jesucristo, es llamada "el carisma", en contraposición a la muerte, como alejamiento total de Dios, que es "la paga del pecado".

C—Quizá por analogía con la significación señalada en B—, los dones concedidos por Dios a Israel, su pueblo elegido, son llamados "carismas" en Rom 11,29.

D—En I Cor 7,7 denomina San Pablo "carisma" al hecho de que él haya podido vivir célibe. Para esta clase de vida se requiere una capacitación especial de parte de Dios. No todos los cristianos la reciben; pero los que la reciben, tienen la ocasión de configurarse en la forma más adecuada posible a la nueva realidad escatológica que está irrumpiendo.

E—En II Cor 1,11 utiliza el apóstol el término carisma en un sentido muy particular, que, a mi parecer, no tiene gran repercusión teológica. La ayuda divina concedida al Apóstol en un momento difícil es llamada "carisma".

F—En los textos analizados de las cartas pastorales (I Tim 4,14 y II Tim 1,6) la palabra carisma posee un valor muy concreto y específico. Timoteo, discípulo de San Pablo, ha sido constituido ministro de la Iglesia por el carisma que recibió de Dios cuando fue ordenado. En las primeras cartas del apóstol el ministerio en la comunidad es también un carisma, como se tendrá ocasión de comprobar más adelante.

¹⁴ χάρις es una de las palabras más queridas de San Pablo para designar el don o regalo de Dios a los hombres en Jesucristo, en orden a la justificación y salvación del pecador. Se refiere a la bondad gratuita de Dios que elige, predestina, llama, justifica y salva al pecador por Jesucristo.

G—Finalmente, entre los textos analizados, restan Rom 1,11; 12,6; I Cor 1,7; 12,4.9.28.31; I PE 4,10. En estos puntos se presenta el término "carisma" (singular y plural) en el sentido más corriente y más importante también para la iluminación de la actual problemática eclesial que nos ocupa. Aparece claro que hay una clara relación entre el sentido que el apóstol y la I PE dan al término "carisma" y "carismas" en estos textos, y el sentido que ya muy concretamente tiene en I Cor 7,7, I Tim 4,14 y II Tim 1,6. Como los textos citados en G— son los más importantes en nuestra temática, habremos de considerarlos más profundamente.

1.2. "Dones espirituales" (πνευματικά)

Esta palabra es también muy importante para el estudio de los carismas en el Nuevo Testamento. Corresponde al adjetivo griego πνευματικός que solamente es empleado en el Nuevo Testamento por el apóstol San Pablo y por la primera carta de San Pedro.

Aunque en el griego clásico y popular, así como también en la literatura cristiana posterior al Nuevo Testamento, el término sirve para designar lo referente a la vida interior del hombre, en cuanto opuesta a la vida exterior, corporal πνευματικός opuesto a σωματικός), en el Nuevo Testamento πνευματικός designa lo referente al Espíritu de Dios: lo obrado por el Espíritu divino, lo llenado por él, lo correspondiente a él¹⁵. Se emplea como adjetivo y también como sustantivo. Lo más importante para el tema que nos ocupa sería lo siguiente. En el texto analizado atrás de Rom 1,11 aparecen unidas las dos palabras de que hemos estado tratando: el Apóstol habla de "carisma espiritual", es decir, de algún don del Espíritu que él como Apóstol posee, con el cual podría eventualmente enriquecer la comunidad cristiana de Roma. La acción del Espíritu hace del hombre un "hombre espiritual" (I Cor 2,15), opuesto al hombre

¹⁵ Los textos en que aparece son los siguientes: Rom 1,11; 7,14; 15,27; I Cor 2,13.15; 3,1; 9,11; 10,3.4.; 12,1; 14,1.37; 15,44.46; Gal 6,1; Ef 1,3; 5,19; 6,12; Col 1,9; 3,16; I Pe 2,5. Como se ve, el Apóstol demuestra una clara predilección por este término. Su aparición en la I Pe coincide con lo observado acerca de la palabra carisma: sólo son empleadas estas dos palabras en escritos del Nuevo Testamento con influjo paulino. En Apoc 11,8 es usado el adverbio.

¹⁶ Cfr. WALTER BAUER, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin, 1963, Durchgesehener Nachdruck der fünften, verbesserten und stark vermehrten Auflage, col. 1.346s.

simplicemente "psíquico", es decir, no dotado de la gracia especial del Espíritu que le permite penetrar en los misterios divinos. Esta oposición entre *πνεῦμα* y *ψυχή* proviene probablemente en San Pablo de la mística helenística. Debido a esta acción del Espíritu los cristianos pueden llegar a verse llenos de sabiduría y conocimiento espiritual. Como en Rom 1,11 explícitamente, el Apóstol llama en general a los carismas del Espíritu τα πνευματικά, los (dones) espirituales. Así probablemente I Cor 12,1 y seguramente 14,1 (Cfr. igualmente I Cor 2,13). Los carismas son, pues, según la visión del apóstol, obrados por el Espíritu de Dios en los cristianos. Ya que los carismas son tan variados, la acción del Espíritu no es uniforme en la comunidad cristiana. Sin embargo, San Pablo conoce el don fundamental del Espíritu como el amor de Dios infundido en nuestros corazones, para la justificación y reconciliación que ya poseemos, en orden a la salvación futura que podemos esperar (Rom 5, 1-5). Por ello el Espíritu es el don fundamental de la obra de Dios presente y futura.

Existen entonces, según San Pablo, diferentes actividades del Espíritu. El Espíritu es el don de Dios que cambia nuestra realidad y se encuentra en todos nosotros por la fe, para hacernos hijos de Dios (Rom 8, 12-17). El Espíritu es también el que obra en diferentes cristianos mediante "carismas" especiales o "dones espirituales" peculiares capacidades para el servicio de la Iglesia y aun para la edificación personal. Los que poseen estos dones especiales son llamados por el apóstol los πνευματικοί, los "espirituales" (I Cor 14,37), aunque todo cristiano en cuanto posee el don fundamental del Espíritu de Dios que lo justifica y coloca en camino de salvación podría ser llamado "espiritual" puesto que ya no vive de la carne sino del Espíritu. No siempre es fácil reconocer en los textos de San Pablo la significación exacta del término "espiritual". Cuando el Apóstol habla de "los espirituales" a veces el exegeta puede dudar si el Apóstol tiene en cuenta el don mismo fundamental del Espíritu o ya la madurez más perfecta que otorga el mismo Espíritu con sus dones (Cfr. I Cor 3,1; Gal 6,1). En todo caso queda claro que el don del Espíritu de Dios lleva a todo cristiano por la fe a vivir del Espíritu y según el Espíritu en orden a la salvación, y que el mismo Espíritu mediante sus dones especiales que reparte en profusión a los cristianos, los constituye "espirituales", capacitados para penetrar en los misterios divinos y edificarse a sí mismos en la fe y edificar a sus hermanos.

2 EXEGESIS DE LOS TEXTOS FUNDAMENTALES SOBRE LOS CARISMAS EN EL NUEVO TESTAMENTO: I PE 4,7-11; ROM 12, 1-8; I COR 12, 1-14,40¹⁷

Estos tres textos desarrollan el tema de los carismas en una forma más o menos amplia. El resto de los textos estudiados con anterioridad apenas tocan la temática muy externamente. Dedicaremos ahora la parte central de este trabajo a conocer el pensamiento de San Pablo y del autor de I PE mucho más a fondo

2.1. I PE 4,7-11

Una traducción adecuada del texto podría ser la siguiente:

7: El fin de todas las cosas está cercano. Sed, por tanto, prudentes (σωφρονήσατε) y sobrios para poder orar. 8: Ante todo teniendo entre vosotros el amor permanente, porque el amor cubre (la) multitud de pecados. 9: Sed hospitalarios unos con otros sin murmuración. 10: Cada cual como recibió (el) carisma (χάρισμα), sirviendo (διακονοῦντες) con él entre vosotros como buenos administradores de la variada gracia (χάρις) de Dios. 11: Si alguno habla, como palabras de Dios; si alguno ejerce un servicio (διακονεῖ), como por poder que concede Dios: para que en todo esté siendo glorificado Dios por Jesucristo, al cual pertenece la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén.

2.1.1. Contexto

El texto de la I PE que hemos transcrito, se sitúa en la conclusión de lo que para K. H. Schelkle constituye la segunda parte de la carta: "El cristiano en medio de los ordenamientos y tiempos del mundo" (2,11-4,11)¹⁸. Dentro de esta parte de la carta el redactor, después de hacer una introducción general recomendando a los fieles una conducta digna del nombre cristiano

¹⁷ El orden en que aparecen enumerados estos tres textos no tiene nada que ver, como es claro para cualquiera persona informada sobre estos temas, con el real orden cronológico de los tres escritos de que son tomados. El texto más antiguo es precisamente el último y el más reciente es el primero entre los citados. Sin embargo por razones que se comprenderán a lo largo de la exposición, los abordaremos en el orden de la enumeración.

¹⁸ KARL HERMANN SCHELKLE, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief. Herdertheologischer Kommentar zum N.T., Freiburg in Br., 1964, 2ª ed.

en medio de los paganos (2, 11-12), va desarrollando en forma de exhortación los modelos de existencia cristiana en las diferentes circunstancias y situaciones: el cristiano en el estado (2, 13-17); el cristiano que sufre la esclavitud (2, 18-25); los cristianos en el matrimonio (3, 1-7); la comunidad cristiana en general (3, 8-12); el cristiano en medio de los sufrimientos y las persecuciones (3, 13-4,6); finalmente concluye con una exhortación de valor también general, fundamentada en el hecho central de la comprensión cristiana de la existencia y de la historia: la hora escatológica está cercana (4, 7-11)¹⁹.

2.1.2. Análisis del texto

La mención del juicio en 4,6 trae al redactor la idea de la hora escatológica, con cuya mención da fundamento a esta exhortación. El conocimiento que posee el cristiano sobre la cercanía del "fin de todas las cosas", lo hace capaz de medir la profundidad de la realidad y adecuar su conducta al designio divino. El redactor de I PE comparte con la generalidad del Nuevo Testamento la convicción sobre la cercanía de la hora final. Esta convicción, que procede seguramente de la misma predicación del Jesús histórico, está colocada ya en el plano de la realidad pascual de Jesucristo, en el cual la esperanza del futuro es realidad presente. Así entonces el cristiano sabe muy bien que no se halla en lo definitivo e igualmente que lo definitivo debe en alguna forma transparentarse en lo provisorio de la existencia. Esto lo hace orante. La oración procede entonces del conocimiento cristiano de toda esta realidad (*συνπροϋεῖν*) y de la actitud sobria y sensata ante los valores pasajeros y caducos de la vida (*νήψεω*). De modo que la esperanza escatológica no hace al cristiano desentenderse de esta vida sino por el contrario asumirla plenamente en la perspectiva de su proyección real y con la sensatez lúcida de que su provisoriedad constituye precisamente la condición ineludible para la decisión definitiva, cuya resonancia revelará tan solo el futuro. "Desde la finitud alcanza la vida la infinitud"²⁰.

El v.8 es una exhortación al amor cristiano. Depende inmediatamente de lo anterior, como lo demuestra la construcción

¹⁹ La última parte de la carta (4,12-5,14) es continuación de la sección paréntica anterior. Schelkle la titula "Exhortaciones adjuntas".

²⁰ KARL HERMANN SCHELKLE, op. cit., pág. 118.

de la frase²¹. El amor constituye la actitud cristiana adecuada a la hora escatológica, pues el amor salva en el juicio de Dios. Para expresar esta idea se sirve el redactor de Prov 10,12, donde se dice que el amor que perdona al prójimo tiene la fuerza de cubrir los pecados de éste, puesto que el amor es capaz de perdonarlo todo. Nótese, entonces, que la cita bíblica es empleada en I PE con un sentido sensiblemente distinto del original²².

Todavía en conexión con la exhortación inicial, motivada por la cercanía de la hora final, y como manifestación concreta del amor cristiano, añade el v.9 la obligación de la hospitalidad. La hospitalidad era una de las más indispensables manifestaciones del amor en el naciente cristianismo. Se sabe que la misión cristiana era realizada por predicadores ambulantes (Apóstoles, evangelistas, maestros, profetas) antes y aun después que se constituyeran las comunidades locales con dirección propia²³. Pero la realidad era que esta obligación del amor podía llegar a ser penosa, como lo demuestra la expresión "sin murmuración" de nuestro versículo. Por esto se inculca aquí que la hospitalidad es una verdadera obra del amor cuando se hace con gusto.

En este contexto aparece en I PE la mención del término "carisma" (v.10). En las páginas anteriores, cuando analizábamos el vocabulario, hicimos notar la semejanza de las expresiones usadas por San Pablo y por el redactor de I PE, y además la similitud en el contexto: en los tres pasajes a que nos estamos refiriendo, el amor (*ἀγάπη*) juega un papel fundamental. Aquí precisamente hablando del amor como la expresión cristiana más consonante con la situación escatológica que vivimos, se afirma que cada uno recibió un carisma, con el cual debe ponerse

²¹ El participio *ἐχούτες* ("teniendo") se conecta con los imperativos del v.7.

²² Este cambio de sentido de Prov. 10,12, en la misma forma de I PE 4,8, aparece igualmente en algunos escritos rabínicos (Cfr. Billerbeck 3, 368) y cristianos (I CLEM 49, 5; II CLEM 16,4; Didasc. 2,3). Esto demuestra, como afirma Scheikle (op. cit., pág. 118) que "la cita ya se ha desprendido de su contexto y sentido originales" y que no es ya propiamente una cita inmediata de Prov. 10,12 sino más bien un refrán o aforismo.

²³ La tradición evangélica conservó palabras de Jesús que recalcan este deber (Mt 25,35; Lc 7, 44-47; 11,6; 14, 12-14); los directivos de las comunidades locales debían tomar muy en serio esta obligación (I Tim 3,2; Tit 1,8); sin embargo rápidamente se fueron presentando dificultades por diversos motivos, sobre todo por las herejías nacientes, que llevaron a los cristianos a ser cautos en la hospitalidad; de esto ya el mismo Nuevo Testamento sabe y sobre todo la Didajé constituye un claro ejemplo (Caps. XI y XII).

al servicio de los demás. El redactor de I PE piensa por tanto al mencionar la palabra "carisma" en lo que muy en general el Apóstol San Pablo denomina "diaconía", servicio de la comunidad en las más variadas formas: Rom 12, 6-8; I Cor 12,28.

Estos servicios comunitarios deben ser expresión del amor, la máxima y fundamental exigencia del cristiano. En I PE el amor se verifica cuando cada cual sirve a los demás conforme al carisma que Dios le dio; en I Cor 13 el amor como el don de Dios es el carisma fundamentador de todos los otros dones de Dios. Nótese que I PE no tiene en cuenta carismas como el hablar en lenguas, el don de curaciones y de milagros, mencionados por San Pablo, y probablemente tampoco piensa directamente en los principales oficios o cargos de la comunidad, procedentes de carismas divinos, como el ser apóstol, profeta, maestro (I Cor 12,28s). Para el redactor de I PE todo cristiano ("cada cual") recibió de la gracia de Dios una capacidad y una ocasión de concretar en la verdad de la vida el valor fundamental del amor. Por eso el carisma no es simplemente una virtud que se adquiere sino un regalo de Dios. El cristiano que vive en el amor, reflejándolo según Dios le ofrece capacidad y ocasión, es administrador del amor de Dios. En esta forma, todo cristiano es carismático en cuanto que, viviendo en el amor, hace de su vida, en las más diferentes modalidades del servicio de los demás, expresión de la gracia de Dios.

El v.11 ya no proporciona al redactor una exhortación general sino que se refiere a servicios concretos de la comunidad. Se pueden distinguir dentro de ésta el servicio de la palabra y el servicio de la acción. Así, por ejemplo, en Act 6, 1-4 y Rom 12,7. En nuestro texto aparecen los verbos "hablar" (*λαλεῖν*) y "servir" (ejercer un servicio o ministerio *διακονεῖν*) para caracterizar las dos formas generales del servicio de la Iglesia. Es, pues, lo más probable que el redactor con "hablar" piense en la predicación y la enseñanza dentro de la comunidad, y con "servir", "ejercer un servicio", en el servicio de los enfermos, de los pobres y quizá también en la dirección general de la comunidad, ya que era común llamar esta función "diaconía".

²⁴ Véanse, por ejemplo, los siguientes textos, tomados de muy diferentes escritos del Nuevo Testamento: Act 1,17; II Cor 4,1; Col 4,12; Ef 4,12; II Tim 4,5; Apoc 2,19.

Según lo anterior *διακονεῖν* puede tener en v.11 un sentido más determinado que en v.10, donde significa muy en general la realización en el amor de cualquier don de Dios.

El que dentro de la comunidad "habla", por la predicación, la enseñanza, o cualquier tipo de exhortación, no habla de cuenta propia; no propone sus propias palabras, no expresa su propia opinión. El que "habla" en la comunidad es servidor de la Palabra de Dios, no simplemente porque repita las palabras de la Sagrada Escritura²⁵, sino porque en la palabra de la Iglesia resuena verdaderamente la Palabra de Dios²⁶. Igualmente el que desempeña cualquier oficio dentro de la comunidad, no lo hace por su propia fuerza o condición, sino por la fuerza que Dios le da y por la condición en que Dios lo establece. En esta forma todos los cargos dentro de la comunidad quedan liberados de un esfuerzo vano de seguridad humana y de toda ambición egoísta de orgullo y pretensión, y se colocan en su verdadera perspectiva de cumplimiento responsable y decidido de un encargo dado por Dios.

El versículo termina señalando la meta de todo el servicio de la Iglesia: la glorificación de Dios por Jesucristo. La obra que Dios hace dentro de la comunidad al repartir sus dones, suscita la respuesta, que es la gloria que se rinde a Dios. La glorificación de Dios consiste en que se realice su obra de amor en la Iglesia. El pasaje finaliza con una doxología de tipo litúrgico motivada por la glorificación mencionada.

2.1.3. Conclusión

Todo cristiano ante la inminencia de la hora final debe asumir la actitud central del amor, en la que radica su consonancia con la obra definitiva de Dios que está en trance de revelarse. A cada cual dentro de la comunidad Dios le brinda capacidad y ocasión mediante un "carisma" para manifestar adecuadamente el amor en la práctica concreta. Al mismo tiempo también dentro de la misma comunidad se dan oficios y cargos especiales: la palabra y la diaconía, los cuales proceden igualmente de la capacidad que otorga Dios.

²⁵ Cfr. CHARLES BIGG, D. D., *Epistles of St. Peter and St. Jude*, the international critical Commentary, Edinburgs, second edition, reprinted 1946, pág. 174.

²⁶ Cfr. I Tes 2,13; II Cor 5,20.

2.2. Rom 12, 1-8

Podríamos presentar esta versión del texto:

1: Os exhorto, por tanto, hermanos, por la misericordia de Dios, a presentar vuestros cuerpos como sacrificio (*θυσιαν*) vivo, santo, agradable a Dios, como vuestro culto auténtico (*λογικήν*); 2: y no os amoldéis a este mundo, sino dejaos transformar en la renovación de la mente, para ser vosotros capaces de distinguir lo que es voluntad de Dios, lo bueno, agradable y perfecto. 3: Digo, pues, en virtud de la gracia que me fue dada, a cada uno de vosotros, sea quien sea, que no se tenga en más de lo que debe tenerse, sino que se tenga en lo que hay que tenerse (*σωφρονεῖν*), según como a cada uno Dios midió la medida de fe. 4: Porque así como en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, pero todos los miembros no tienen la misma función, 5: así (nosotros) siendo muchos un solo cuerpo somos en Cristo, mas cada uno respecto a los demás es miembro. 6: Pero teniendo carismas (*χάρismata*) diferentes según la gracia dada a nosotros, si es profecía (ejérzase) según la proporción de la fe; 7: si es servicio (*διακονία*), (dedicándose) al servicio; si es el que enseña, (dedicándose) a la enseñanza; si es el que exhorta, (dedicándose) a la exhortación; 8: el que contribuye (hágalo) con sencillez; el que está encargado, con empeño; el que se compadece, con gozo.

2.2.1 Contexto

En el Cap. 12 comienza la parte parenética de la carta a los romanos. Esto se aprecia ya simplemente en el inicio mismo del capítulo, donde aparece con solemnidad "Os exhorto" (*παρακαλῶ*)²¹. Dentro de los límites señalados de 12, 1-8 podríamos distinguir dos partes: 1-2: una introducción a la exhortación en la que se señala que la vida nueva misma de los cristianos, en cuanto conscientes de que ya no pertenecen a este mundo pasajero sino que ya en alguna forma participan de la renovación escatológica, constituye el verdadero culto sacrificial, santo y agradable a Dios; 3-8: habla el apóstol del servicio de los carismas dentro de la comunidad cristiana: según lo anterior, éste sería un modo concreto de vivir la vida nueva

²¹ Los Cap. 1-11 constituyen el núcleo doctrinal de esta carta, el cual es, sin duda, al mismo tiempo el desarrollo teológico más importante de San Pablo.

como culto sacrificial delante de Dios; a partir del v.9 desarrolla el Apóstol las implicaciones del amor cristiano. Nótese, entonces, que en Rom 12 San Pablo habla de los carismas en un contexto que recalca inmediata y directamente el amor como la actitud práctica más fundamental de la existencia cristiana, con la cual el cristiano puede adelantar su lucha contra el mal en todas sus formas. En esto coincide Rom con el texto examinado de I PE. Igualmente habría que destacar la motivación escatológica inicial de toda esta exhortación paulina: el cristiano ya hace parte de la novedad definitiva, lo cual implica para él una exigencia consciente de todo momento. Así la exhortación a los carismáticos en 3-8 llega a ser un ejemplo concreto de la "renovación de la mente" que recalca el Apóstol. Recuérdese que en I PE el tratamiento del tema de los carismas había comenzado con la afirmación "el fin de todas las cosas está cercano" y con la exigencia de prudencia y sobriedad.

2.2.2. Análisis del texto

La exhortación de los vv.1-2 tiene tres partes, expresadas por un infinitivo ("presentar") y dos imperativos, en el texto griego ("no os amoldéis" y "dejaos transformar"). "Presentar vuestros cuerpos" recuerda lo dicho por el Apóstol en Rom 6.13.19. "Cuerpos" no se refiere a lo simplemente somático-exterior del hombre sino a la concreta existencia de éste. El hombre en su existencia concreta como cristiano debe ser "sacrificio vivo" delante de Dios. El cristiano tiene ya la posibilidad del verdadero sacrificio santo y agradable a Dios, en cuanto ofrece su propia vida como manifestación de la libertad que da el Espíritu, de la realidad definitiva que desde ahora empieza a revelarse, de lo cual ha tratado pormenorizadamente el Apóstol en Rom 6-8. La vida misma vivida como acto sacrificial es entonces, según el Apóstol, "el culto auténtico" (*λογική λατρεία*) del cristiano²². El Evangelio es una fuerza transformadora de la existencia, que deja sentir su poder y su exigencia en todos los niveles de la vida, haciendo de ésta el verdadero culto del cristiano.

²² La *λογική λατρεία* es en la literatura helenista una expresión para la oración de acción de gracias en cuanto diferente del sacrificio de acción de gracias. El judaísmo de la diáspora fue asumiendo este valor del helenismo y por esta mediación llegó probablemente a San Pablo. Nótese que ya el Antiguo Testamento en su literatura profética había recalcado la superioridad de lo moral sobre lo cívico. Pero en esta expresión se

Los dos imperativos describen el cambio fundamental que se opera en la existencia del creyente como exigencia siempre actual²⁹. La renovación de la mente que implica la acción salvadora de Dios, es un esfuerzo continuado que impone por lo mismo el distanciamiento de los "esquemas" de este eón presente, de las valoraciones y medidas de este mundo caduco y provisorio, en el cual el creyente debe vivir, y la asimilación creciente de la realidad que otorga el acto bautismal.

Sólo esta vivencia progresiva y concreta del don de Dios recibido le puede dar al cristiano la luz suficiente para discernir en las diferentes situaciones de la vida qué es en la práctica lo que debe hacer para cumplir la voluntad de Dios. Aquí se manifiesta plenamente la libertad del ser cristiano. El hombre renovado por el Espíritu, que es la nueva ley³⁰, no queda atado a la ley como instancia exterior que no conduce a la vida, antes bien sumerge en el pecado, sino que posee en la fuerza renovadora que lo embarga el principio luminoso de un nuevo conocer, querer y actuar.

El v.3 constituye un nuevo inicio: el estilo solemne del Apóstol así lo indica. En este pasaje (vv.3-8) proporciona San Pablo una exhortación a los "carismáticos" de la comunidad de Roma; esta exhortación viene a ser, entonces, una aplicación de la renovación de la mente a este caso concreto. San Pablo habla con autoridad; invoca la gracia que le ha sido dada por Dios al hacerlo Apóstol. De este especial énfasis que hace el Apóstol en su autoridad no puede deducirse que conocía problemas precisos de los carismáticos de Roma. El Apóstol simplemente sabía, por su experiencia en otras comunidades³¹, que lamentablemente los dones del Espíritu, por el orgullo de sus portadores, no siempre contribuían a la unidad de la Iglesia. Esta parece

da a lo vital el valor de culto. Esta idea tampoco es ajena a la crítica profética del culto en el Ant. Test. Probablemente el apóstol afirma con "culto auténtico" lo mismo que I PE 2,5: "...formando un sacerdocio santo, destinado a ofrecer sacrificios espirituales" (πνευματικός θυσίας). Λογική λατρεία equivale a πνευματική θυσία. La vida cristiana rectamente vivida constituye al mismo tiempo el oficio sacerdotal y el culto sacrificial. Cfr. OTTO MICHEL, op. cit., pág. 292.

²⁹ El apóstol emplea el tiempo presente del griego, que indica acción continuada: συσχηματίξεσθε y μεταμορφώσεθε

³⁰ Cfr. Rom 8, 1-4.

³¹ Cfr. I Cor 12-14.

ser la motivación profunda de la exhortación concebida en términos tan generales de Rom 12, 3-8.

El v.3 pretende claramente que nadie en la comunidad se pierda a la exhortación del Apóstol, el cual, por ello, acentúa su autoridad apostólica. San Pablo, pues, por sus experiencias vividas, parece temer que algunos carismáticos no lo escuchen. La exhortación se expresa con un juego de palabras muy llamativo: Μη υπερφρονεῖν - φρονεῖν - φρονεῖν - σωφρονεῖν: no tenerse en más - tenerse - tenerse - tenerse en lo justo. El Apóstol piensa evidentemente en que los carismáticos tienen la tendencia de considerarse a sí mismos por encima de lo debido, de traspasar las fronteras de su propio carisma. El σωφρονεῖν que les inculca, incluye, por tanto, la disciplina, el autocontrol, la autolimitación del carismático, según el mismo don del Espíritu³².

Así se entiende la última parte del v.3: A cada uno Dios midió la medida de fe. Aun el judaísmo sabía que el Espíritu era otorgado por Dios según distinta medida³³. En las discusiones del Apóstol con los entusiastas carismáticos tenía siempre muy presente este concepto: II Cor 10,13 (Cfr Ef 4,7). Es Dios el que decide la medida del don. Se trata, por tanto, de una gracia de la liberalidad generosa de Dios. Al mismo tiempo es un encargo que Dios encomienda. La realización del encargo es ejecución de una gracia, limitada por la medida con que fue otorgada. "Medida de fe" equivale, por tanto, a "medida del don", "medida de gracia". El Apóstol habla aquí de "medida de fe" porque el don sólo es perceptible como tal en la fe. La fe puede comprender la limitación con que ha sido otorgado el Espíritu. Así entonces exhorta el Apóstol a los carismáticos a que examinen críticamente desde su fe el propio don que han recibido y lo empleen adecuadamente.

³² La σωφροσύνη es una de las virtudes cardinales de los griegos, y juega, por ello, un gran papel en la filosofía y la ética. Consiste en el autodomínio del hombre. Cicerón la llama "moderatio". En II Cor 5,13 opone el apóstol el ἐξίστασθαι y el σωφρονεῖν. En esto se deja ver patentemente el problema con los carismáticos. Al Apóstol le importaba sobremanera que no sólo el éxtasis fuera considerado valioso en la vida cristiana, sino también, y sobre todo, el empleo sobrio y juicioso de la mente para la edificación de la comunidad.

³³ Cfr. STRACK-BILLERBECK, 2, pág., 431. Pablo según O. Michel, tiene una especie de sentencia judía en consideración (op. cit., pág. 296, nota 5).

En los vv. 4-5 quiere San Pablo aclarar lo anterior mediante una comparación muy conocida en el mundo helenista: el cuerpo con sus muchos miembros. El v.4 expone la comparación y el v.5 presenta la aplicación correspondiente. La comparación destaca ante todo dos puntos: la unidad del cuerpo, en la cual se integran los miembros, y la diversidad de los miembros, los cuales tienen diferente función en favor de la totalidad del cuerpo. La comunidad se debe saber conformada por miembros distintos, los cuales tienen por tanto distintas funciones. Sin embargo, estos miembros, siendo muchos³⁴, forman en Cristo un solo cuerpo. Se destaca así, entonces, la particularidad de cada persona en la comunidad para consigo misma, para con las demás personas y para con la comunidad total; al mismo tiempo se realza la unidad de la comunidad como "un solo cuerpo en Cristo", a la cual pertenecen y se deben todas las personas que la conforman. La visión de la Iglesia como "Cuerpo de Cristo", está detrás de la explicación de la comparación. El cuerpo de Cristo no es, por tanto, simplemente una unidad sociológica u orgánica, sino ante todo la manifestación coherente de la presencia del Señor resucitado, que por medio de su Espíritu, capacita a cada uno de los miembros de la comunidad cristiana para ejercer la función correspondiente, en orden a la edificación común.

Los vv.6-8 proporcionan la aplicación concreta de la comparación y de su sentido fundamental (vv.4-5). A la situación real de la comunidad, en la cual actúan carismáticos dotados de carismas diferentes. Aquí aparece ya el término *χάρισματα* entendido como la capacitación otorgada por Dios para los diferentes servicios de la comunidad. Nótese que los carismas son precisamente diferentes para cada cual según la gracia que Dios da. Es Dios el que generosa y liberalmente distribuye los carismas como a bien tiene (v. 3). La expresión "según la gracia dada" (v.6) es semejante a "en virtud de la gracia dada" (v.3). El apóstol es tal y puede intervenir en la comunidad "en virtud de la gracia" que Dios le dio de ser Apóstol. Los carismáticos de Roma tienen así mismo carismas que son diferentes "según la gracia" que Dios les dio. El Apóstol se cuenta a sí mismo entre los carismáticos, no sólo por ser Apóstol (v.3), sino aun cuando se refiere directamente a la comunidad romana (v.6: "A nosotros").

³⁴ Οἱ πολλοί es forma semitizante de decir "nosotros todos".

San Pablo procede entonces a nombrar una serie de siete carismas diferentes. Miembros de la comunidad seguramente poseen uno o algunos de estos carismas, "según la gracia dada" por Dios a cada cual. La lista de Rom 12, 6-8 es más corta que la de I Cor 12, 8-11 y I Cor 12,28³⁵. En nuestro texto sólo menciona los carismas que tienen que ver directamente con la predicación y el servicio de la comunidad; no se refiere para nada a carismas de otro tipo, como el hablar en lenguas, curaciones, etc. Los cuatro primeros son introducidos por "si es"; los tres últimos aparecen simplemente yuxtapuestos. No parece que el Apóstol quiera establecer un orden de los carismas según su importancia, como en I Cor 12,28; pero en todo caso, comienza significativamente la lista con el carisma de profecía, que es entre los carismas mencionados el que más directamente tiene que ver con el anuncio del Evangelio.

La frase que sigue a la mención de los carismas y de los carismáticos³⁶ parece fuertemente simplificada en el texto griego. El Apóstol pretende, por lo visto, inculcar a los carismáticos, que desempeñen una labor conforme en todo con el don recibido, evitando los abusos, por una parte (cfr. v.3) y las negligencias, por la otra.

La profecía es la palabra de Dios que lleva a la comunidad luz en una situación concreta. La profecía toca siempre la comunidad en el presente y se abre al futuro, conforme a la esperanza que los cristianos tienen en la obra de Dios por Jesucristo. La profecía debe ejercerse en la comunidad "según la proporción de la fe". Esta expresión retoma claramente la del v.3 "medida de fe". Inculca, por tanto, una reflexión crítica del profeta sobre el ejercicio de su carisma. El profeta no debe propiarse en el empleo de su carisma, ni sirviendo a sus propios intereses, ni ahondando en especulaciones inútiles. No parece que "la proporción de la fe" signifique ya en este texto la norma de la fe eclesial, como regla objetiva. El Apóstol más que en los contenidos de la fe como normativos, piensa en la actitud eclesial de fe del profeta, que lo debe llevar a medir adecuadamente sus actuaciones³⁷.

³⁵ Más adelante se hará una comparación de estos textos.

³⁶ Dos carismas: profecía y diaconía; cinco carismáticos: el que enseña, el que exhorta, el que contribuye, el que está encargado, el que se compadece.

³⁷ Según OTTO MICHEL (op. cit. pág. 299) mientras que "la proporción de la fe" tiene más sabor helenista, "medida de fe" corresponde mejor al pensamiento judío palestinese.

El servicio (*διακονία*) aparece enseguida de la profecía y antes de la enseñanza. Es un término muy general, que abarca desde los más elementales servicios de la comunidad (Rom 16,1; I Cor 16,15), el cuidado por los pobres y necesitados (Rom 15, 25.31), hasta el mismo ejercicio de la predicación, por lo que el Apóstol se llama a sí mismo "diácono" y el apostolado "diaconía" (Cfr., por ejemplo, II Cor 11,23; Ef 3,7; II Cor 3,7ss). La colocación de "diaconía" entre profecía y enseñanza haría pensar en un servicio referente a la evangelización. Nótese que, dentro de esta lista, profecía y diaconía son los dos primeros carismas, como lo demuestra la frase misma³⁰.

Los dos carismas siguientes aparecen considerados en las personas que están dotadas de ellos: "el que enseña" y "el que exhorta". Así el Apóstol enfatiza más la actuación que la dignidad del carismático. La enseñanza (*διδασκαλία*) aparece en I Cor 12,29 luego del apostolado y la profecía; se refiere probablemente a la transmisión de las tradiciones históricas y parenéticas del cristianismo. Se trata así, entonces, de la primitiva forma de la catequesis. La exhortación está en profunda conexión con lo anterior, y cobija todo aquello que lleva a inculcar los valores cristianos.

Los tres últimos carismas, nombrados concretamente, como los dos anteriores, en las personas que los poseen, forman un grupo especial aparte. Designan tres particulares repercusiones del amor cristiano³¹, lo que luego da al apóstol ocasión para desarrollar la importancia de éste a partir del v.9, y constituyen, por tanto, actitudes válidas para todo cristiano. Dentro de la comunidad, a algunas personas, por determinadas circunstancias, les puede tocar expresar el servicio del amor en estas tres formas especiales. De esta manera el círculo de los carismáticos llega a ser absorbido por el más amplio y fundamental círculo del amor. Esto implica, según todo lo que hemos dicho, una de las grandes intuiciones de San Pablo, al cual le interesa sobremanera que el carismático "se tenga en lo justo" (v.3). La norma absoluta del amor juega aquí su papel decisivo, como se va a ver sobre todo en I Cor 13.

³⁰ Esto se ve en el uso de los sustantivos "profecía" y "diaconía".

³¹ El *προϊστάμενος* lo traducimos como "el que está encargado", y lo referimos no a la presidencia de la comunidad, sino a servicios de carácter más bien material, como se puede intuir por su posición entre "el que contribuye" y "el que se compadece", los cuales evidentemente tocan esta clase de servicios.

2.2.3. Conclusión

Todos los cristianos conforman en la comunidad eclesial una unidad que podríamos llamar, inspirándonos en San Pablo mismo, "pneumática". Dios multiplica en ella los carismas como dones suyos para enriquecimiento común. La voluntad de Dios queda marcada en el hecho de que la profusión de su gracia se limita al ser recibida por personas singulares, las cuales, por tanto, deben ser fieles a la gracia que Dios les concede, ejerciéndola como tarea personal responsable y consciente. La voluntad de Dios se cumple entonces cuando cada uno reconoce la limitación de su propia gracia y la emplea justamente. La actitud de fondo que debe campea en el ejercicio de toda función comunitaria es la del amor, la cual permite expresar en todo momento la plena generosidad de la gracia de Dios. Es por ello por lo que, a la lista acostumbrada de los carismas, puede el Apóstol añadir tres expresiones del amor cristiano.

2.3. I Cor 12-14

Estos tres capítulos de la primera carta a los corintios constituyen el texto más amplio e importante del Nuevo Testamento sobre el tema de los carismas. Debido a su envergadura, no nos es posible presentar en este trabajo una traducción especial del texto, como sí lo hicimos con los anteriores. Recomendamos, por tanto, alguna buena versión³².

2.3.1. Contexto

Es bien sabido que en I Cor el Apóstol va tratando progresivamente diferentes cuestiones que agitaban la comunidad de Corinto. Sobre algunas de ellas, la comunidad había solicitado por carta las directivas del Apóstol³³. Por ello los capítulos

³² Algunos dudan de la unidad original de este contexto: "I Cor 13 está ligado a los Caps. 12 y 14 de un modo poco convincente" (JOHANNES WEISS, *Das Urchristentum*, Göttingen, 1917, pág. 113). Sin embargo, se puede decir que el tema del amor en este punto corresponde a una estructura paulina de pensamiento.

³³ Cfr. 7.1. Problemas acuciantes de la comunidad eran: la falta de unidad, causada, según el Apóstol, por una incompreensión del Evangelio mismo, que, para algunos era como sabiduría del mundo (1, 10-4, 21); el caso del incestuoso, contra el cual la comunidad no había tomado posición (5, 1-13); el recurso a tribunales paganos para dirimir problemas entre cristianos (6, 1-11); la inmoralidad reinante (6, 12-20); el matrimonio, acerca de cuya licitud los corintios habían preguntado al Apóstol (7, 1-40); las carnes sacrificadas a los ídolos (8, 1-11.1); las celebraciones, sobre todo la eucaristía (11, 2-34); los dones espirituales (12, 1-14.40); la resurrección de los muertos (15, 1-58); la colecta y encargos (16, 1-18).

12-14, en que se desarrolla el tema de los dones espirituales, conforman un bloque independiente y muy bien determinado dentro de la carta. Como se desprende de una simple lectura de estos capítulos, los problemas que los carismáticos habían suscitado en la comunidad de Corinto eran verdaderamente relevantes. Ya en 1,7, como tuvimos oportunidad de decirlo en la primera parte de este estudio, se adivina la posición crítica del Apóstol con respecto a los carismáticos de la comunidad. Una mirada profunda en las divisiones de la comunidad, fundadas en una concepción "gnóstica" del Evangelio como sabiduría mundana; en la inmoralidad reinante, basada tal vez en cierta concepción gnóstica-dualista en boga; en la negación de la resurrección de los muertos, acompañada paradójicamente de la afirmación de la resurrección de Cristo, permite todavía captar la envergadura de esta inicial incompreensión del cristianismo, que San Pablo trata desesperadamente de corregir. Detrás de todos estos problemas está muy probablemente una imagen de la salvación en Cristo consistente en una nueva comprensión de la existencia como plenitud ya adquirida, sin la orientación debida a la consumación escatológica. El cristianismo se diluía en una experiencia "extática" de plenitud sin esperanza. La lucha de autenticación y verificación mediante el esfuerzo cotidiano del amor y la ascesis personal y comunitaria, desaparecía en aras de la experiencia de la plenitud del don de Dios. El cristianismo dejaba de hacer historia y se convertía en un momento, en el momento puntual de la consumación. Muy posiblemente el desafuero carismático que critica el Apóstol, era una expresión concreta de esta forma inadecuada de vivir la fe. Por ello la extremada preferencia por los carismas "extraordinarios", como el hablar en lenguas, es criticada por San Pablo. La excesiva valoración del éxtasis, que reinaba en algunos círculos de Corinto, es, entonces, una manifestación consecuente de una fe cristiana mal entendida.

2.3.2. Organización y sentido del texto

La amplitud del texto en que San Pablo explica el tema de los dones espirituales (I Cor 12-14) impide, que, dentro de los necesarios límites de este estudio, podamos presentar una exégesis pormenorizada. Habremos de tratar, eso sí, con profundidad los puntos más decisivos, pero nos deberemos conformar

con la exposición global de estos tres capítulos. Podemos entonces distinguir en ellos la siguiente organización⁴².

A) Nota característica del Espíritu de Dios (12,1-3)

La acción característica del Espíritu de Dios en el que por la fe ha llegado a ser cristiano, es la confesión de esa fe: Jesús es *Kýrios* (Señor). Igualmente, nadie puede tener el Espíritu de Dios si maldice a Jesús. Como el tema general de todo el pasaje son los dones espirituales (v.1), los cuales a menudo se presentan como fenómenos de naturaleza extática que no son exclusivos del cristianismo, el Apóstol brinda a los corintios esta intuición fundamental, con el fin de que, en medio del ambiente pagano en el que se mueven y del cual proceden, donde estos fenómenos no eran raros⁴³, puedan tener el criterio decisivo para discernir la acción del Espíritu de Dios. Este está a la obra, aun en los fenómenos más extraños, cuando se da la fe en Jesús como Señor. El contenido central de la fe cristiana, debe caracterizar todo hablar en el Espíritu. Así la comunidad cristiana, que confiesa su fe, es el único lugar de la acción del Espíritu de Dios. Los fenómenos espirituales mismos no son el criterio. El criterio es la confesión de la fe. De esa manera implícitamente, según el Apóstol, la confesión de la fe se constituye como la primordial acción del Espíritu. El creyente en Jesús como Señor es el primordial carismático.

B) En la pluralidad de los carismas actúa un mismo Espíritu (4-11)

El Apóstol insiste en este pasaje en tres puntos: la pluralidad, el origen común y la repartición de los dones espirituales. Para enfatizar la pluralidad y riqueza de éstos emplea tres nombres diferentes: "carismas" (*χάρισμα*), "diaconías" (*διακονίαι*) y "actividades" (*ἐνεργήματα*). Estos tres nombres designan los dones espirituales (*τα πνευματικά*) según la amplia riqueza que éstos tienen. No se puede reducir el don de Dios a un solo aspecto. Con estos dones ha sido en-

⁴² Se sigue fundamentalmente el sencillo comentario de HEINZ DIETRICH WENDLAND, ya citado antes (Nota 6), págs. 92-119.

⁴³ La formulación del v.2: "Recordáis que, cuando érais paganos os sentais arrebatados hacia los ídolos mudos, siguiendo el ímpetu que os venía", hace pensar en los fenómenos "espirituales" de éxtasis entre los paganos, que ahora han llegado a ser cristianos. Pues bien, según el Apóstol, estos fenómenos nada tienen que ver con el Espíritu de Dios.

riquecida la comunidad cristiana, en lo cual se revela la obra salvadora de Dios que, por medio del Señor, entregó su Espíritu a todos los creyentes. La obra divina es manifestación trinitaria. De ahí que también en los dones espirituales pueda contemplarse la repercusión de la intimidad divina: los "carismas" proceden de un mismo Espíritu, el cual es en cada creyente la más original manifestación de la gracia de Dios; las "diaconías" revelan la diaconía primordial del solo Señor Jesucristo, que fue el servidor de todos y para quien vale el servicio que se hace a todos; las "actividades" son la revelación de la poderosa actividad de Dios, que obra todo en todos. Así la característica de los distintos dones espirituales corresponde a la característica de aquel de quien tienen origen. El Espíritu mismo es el que obra en la repartición de todos estos dones, según su querer (v.11), a fin de que el que los reciba, los utilice para el bien común (v.7). Aquí aparece ya uno de los puntos en que más va a insistir el Apóstol: los dones que reparte el Espíritu son para beneficio de la comunidad (cap. 14). Finalmente habría anotar que estos dones no son capacidades naturales, ni simples funciones voluntarias asumidas, ni técnicas religiosas especiales, sino frutos de la gracia de Dios (v.11).

En los vv.8-10 presenta San Pablo una lista de los carismas que, como manifestación del Espíritu para el bien común, cada persona dentro de la comunidad puede recibir. Más adelante nos detendremos sobre esta lista y las paralelas. Por ahora baste decir que el Espíritu aparece en la maravillosa amplitud de su acción para el crecimiento de la Iglesia: él es el que da palabra de sabiduría y palabra de ciencia para la profundidad de la fe; él es el que da profecía para el llamamiento a la conversión y la iluminación de la esperanza; él es el que da una fe capaz de hacer maravillas (v.9a; cfr. 13,2), cura los males de nuestra debilidad corporal y realiza milagros; él es el que capacita a algunos para distinguir su presencia en situaciones ambiguas; finalmente él es el que causa el hablar en lenguas y proporciona la interpretación debida. El es la realidad última del don escatológico de Dios en Jesucristo (Rom 8,23; II Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14).

- C) El Cuerpo como punto de comparación para comprender la pluralidad de los carismas en una misma comunidad (12-26).

El Apóstol trae la comparación del cuerpo (humano), como ya lo habíamos visto en Rom 12,3-8, para explicar a la comunidad de Corinto cómo pueden concordar en la unidad de la Iglesia la multiplicidad de los carismas (27-31a). Pero ya en la misma exposición de la comparación empiezan a aflorar los problemas concretos de los carismáticos de Corinto y en ellos las aplicaciones de la comparación.

En primer lugar recalca San Pablo la unidad del cuerpo compuesto de muchos miembros (v.12). Al Apóstol no le interesa simplemente decir: la comunidad es como el cuerpo; para el Apóstol la comunidad es "el Cuerpo de Cristo", es decir, la comunidad es el cuerpo que es Cristo⁴⁴. Así supera San Pablo radicalmente la mera comparación. Todos los miembros de la comunidad siendo muchos forman la unidad de Cristo, que es la totalidad del cuerpo⁴⁵.

En este punto interrumpe el Apóstol la exposición de la comparación para explicar brevemente en una especie de paréntesis, cómo la pluralidad de los cristianos han podido llegar a constituir la unidad que es "el Cristo" (ὁ Χριστός) (v.13). Por el bautismo una pluralidad de personas de diferente origen (judíos y griegos) y de diferente posición social (esclavos y libres) han recibido el don del Espíritu que les da participación de la realidad gloriosa de Cristo y han quedado unificados en un solo cuerpo que es, como dice el v.12, "el Cristo"⁴⁶. El bautismo es, por tanto, el sacramento original que crea la unidad en Cristo de todos por medio del don del Espíritu. Así, pues, como la característica acción del Espíritu es la confesión de la fe de la Iglesia en Jesús como Señor (v.3), así también el acto bautismal incluye la dotación primordial con el don del Espíritu. El Espíritu es la realidad divina de todo creyente y de todo bautizado en la Iglesia.

A partir del v.14 vuelve San Pablo a la comparación del cuerpo. Al ir exponiendo la comparación mediante palabras co-

⁴⁴ "Cuerpo de Cristo": Genitivo de definición (S. Lyonnet).

⁴⁵ En este texto aún no utiliza San Pablo la figura de "Cabeza" del cuerpo para Cristo, como en Col 1,18.24; 2,19; Ef 1,22; 4,12.15s. En I Cor la unidad total de Cristo y la Iglesia (los miembros) es "el Cristo" (v.12).

⁴⁶ La expresión final del v.13: "Todos bebimos un mismo Espíritu" se refiere mejor al bautismo que a la eucaristía, pues el aoristo del verbo (ἐποτίσθημεν) concuerda más con la acción puntual y única del bautismo que con la siempre repetida y renovada que supone la celebración eucarística.

locadas en boca de los miembros del cuerpo, va patentizando el Apóstol los problemas reales de la comunidad. vv.15-16: Ningún miembro de la comunidad puede decir que no pertenece a ella plenamente porque no posee algún carisma especial de Espíritu. Para el caso de Corinto, se trata probablemente del hablar en lenguas, un carisma particularmente estimado por los "gnósticos" de esa comunidad (cfr. cap. 14).

Vv. 17-20: Ningún miembro de la comunidad puede considerar su carisma como el único verdadero. Estas palabras se dirigen, por tanto, contra los orgullosos carismáticos que, probablemente, a raíz de sus experiencias de éxtasis, se consideraban en la plenitud del Espíritu, y menospreciaban a los que no gozaban de tales experiencias, ocasionando en ellos hasta complejos de inferioridad (vv.15-16). Así como la diversidad de los miembros en un mismo cuerpo corresponde a la voluntad de Dios (v.18), así también proviene de Dios la diversidad de los dones del Espíritu en la pluralidad de los miembros de la Iglesia.

Vv.21-26: Por ello todos los carismas de los que están dotados los diversos miembros de la comunidad son imprescindibles. Unos tienen necesidad de otros. Aunque unos son más importantes y necesarios que otros, Dios ha procurado el equilibrio de la totalidad. Así que nunca debe haber divisiones sino colaboración para el bien de todos.

D) Aplicación de la comparación del cuerpo a la pluralidad de los dones del Espíritu (27-31a).

Aunque en la misma exposición de la comparación, como tuvimos ocasión de hacerlo notar en c), el Apóstol ya tiene en cuenta la problemática concreta de la comunidad, la aplicación propiamente dicha sólo comienza en el v.27. Este versículo hace patente el misterio de la Iglesia, que ya había sido evocado en v.12: "Pues bien, vosotros sois Cuerpo de Cristo, y cada uno por su parte es miembro". La totalidad de la comunidad es el cuerpo, que es Cristo, y las personas que lo conforman, con sus dotes y tareas del Espíritu, son miembros. Tan solo la totalidad de la comunidad en Cristo revela la múltiple riqueza del Espíritu.

San Pablo entra entonces a distinguir las diferentes dotes y tareas con que Dios por medio del Espíritu ha enriquecido la

Iglesia (vv.28-31a). Sorprende el hecho de que esta lista aparezca tan distinta de la que en versículos inmediatamente anteriores había escrito el Apóstol (vv. 8-11). Esto significa, evidentemente, que San Pablo no pretende lograr en ninguno de los dos puntos una sistematización exhaustiva. Más adelante establecemos una comparación entre las diferentes listas de carismas. Algo muy notable de la presente lista es el hecho de que el Apóstol quiere destacar un ordenamiento preciso de algunos carismáticos, según su grado de importancia. Los carismáticos más importantes son, en su orden, los Apóstoles, los Profetas y los Maestros. San Pablo enfatiza la importancia del carismático, con la tarea confiada por Dios y el orden de esta importancia: primero... segundo... tercero...; la tarea encomendada a estos carismáticos principales es, globalmente, la Evangelización en la plenitud de su sentido, es decir, la fundamentación de la Iglesia. Cabría poner en relieve, en primer lugar, a los Apóstoles, como lo hace San Pablo mismo, detrás de cuyo carisma está la misión que les encomendó el Señor mismo. Los profetas son conocidos en las comunidades cristianas más antiguas: Cfr. Act. 11,27; 13,1s; 15,32; 21,9s. De los maestros se sabe poco. Posiblemente eran los encargados de la catequesis de la comunidad¹¹. Estos tres grupos de carismáticos constituyen dentro de la comunidad tres oficios instituidos de validez permanente, lo cual es máximamente visible para el caso de los Apóstoles, si se tiene en cuenta la concepción que San Pablo tiene de su propio apostolado. Al menos en este caso, carisma e institución no son dos realidades encontradas. El carisma funda la institución y la institución se justifica a sí misma y se ejerce por la fuerza del don del Espíritu.

El resto de la lista es muy diferente a la de los tres primeros grupos de carismáticos nombrados. El Apóstol ya no menciona las personas sino los dones mismos (milagros, carismas de curaciones, asistencias, funciones directivas, géneros de lenguas) y no destaca ningún orden de importancia entre éstos. Eso sí, las lenguas están, como en los vv.8-11, en el último lugar, lo cual no es ciertamente debido a la casualidad.

¹¹ Según ANDRÉ LEMAIRE, les ministères aux origines de l'Eglise, Lectio Divina 68, Paris, 1971, esta triple "jerarquía" se desarrolló ante todo en la Iglesia de Antioquía. Según su opinión el original de Ef 4,11 contemplaba sólo los nombres de Apóstoles, profetas y maestros; los evangelistas y pastores constituyen una adición posterior.

Renovación en el Espíritu

Nótese igualmente que el hecho simple del ejercicio del amor cristiano es colocado entre los carismas (asistencias: v.28 y no en v.29), lo cual concuerda con Rom 12,6-8, donde, también, el ejercicio del amor en la comunidad aparece como carisma del Espíritu. Esto corresponde a una de las intuiciones más profundas del Apóstol, como se revela principalmente en I Cor 13.

San Pablo termina la aplicación destacando en forma de interrogantes, los cuales repiten en parte la lista anterior, que no todos tienen el mismo carisma. La Iglesia requiere de todos y cada miembro debe ser responsable de su propio don y de su propia función. Sin embargo es posible y aun recomendable aspirar a los dones del Espíritu, máxime a los más importantes (v.31a). El medio para recibirlos de Dios es la oración (cfr. 14,13).

E) El amor divino como la verdadera perfección (12, 31b-13, 13).

Al llegar a este punto capital en la exposición del pensamiento paulino de I Cor 12-14, quisiera citar la profunda reflexión con que H.D. Wendland introduce su exégesis de este capítulo: "Dentro de la jerarquización de los dones del Espíritu, sobre la cual el cap. 14 habla aun más detalladamente, debe la comunidad aspirar a los mayores. Pero más allá de todos ellos hay algo todavía más grande, totalmente incomparable, un don perfecto, sin el cual cualquiera otra posesión del Espíritu queda sin valor: es el amor (*ἀγάπη*). Como en 8,1 el conocimiento, del mismo modo aquí la plenitud de los dones del Espíritu en su totalidad es limitada en su valor por el amor. El debe llenar todos los otros dones. Este amor no tiene nada que ver con simpatía, con benevolencia humana o con eros; no es una virtud humana. No se trata de que San Pablo quiera oponer a la vida religiosa de Corinto dominada por el éxtasis una moral práctica. Este amor es el más alto de los dones de Dios y sólo se da donde actúa el Espíritu de Dios (cfr. Rom 5,5; 15,30 Gal 5,22). No es simplemente un don de gracia entre otros sino el que los abarca todos, así como al llegar a la consumación (vv.8ss) llegará a ser todo en todo. Es Dios mismo entre los hombres, la fuerza propia y el poder y lo "perfecto" del

nuevo cón. De esta manera el célebre "himno del amor" no aparece como una obra artística aislada en medio de la carta, sino que brota de la lucha del Apóstol con los problemas muy concretos de la vida de la comunidad y constituye el punto culminante de la teología de las actividades del Espíritu, que desarrolla en los capítulos 12-14. Todas ellas deben ser medidas con la medida de ese amor. También el capítulo 13 está en el frente antinómico de toda la primera carta a los corintios, y es, junto con el capítulo 15, la más alta y fuerte expresión total en esta polémica, como lo muestran sobre todo los versículos 1-2 y 8-9. Estos dos capítulos concuerdan en que los vv. 8ss describen el amor como realidad escatológica y al mismo tiempo es anunciado el final de la gnosis, de la profecía y del hablar en lenguas. Los carismas pasan, pero la *ἀγάπη* permanece. Por eso la existencia cristiana como existencia escatológica se fundamenta y se verifica no en la gnosis ni en el éxtasis sino en el amor. Sólo el amor hace lo perfecto (cfr. Mt 5,48; Lc 6,36). Por tanto es el amor el "camino" que lleva más lejos que todos los otros, el camino hacia la perfección. Entender el Espíritu como divino significa entenderlo como amor divino.

Los versículos 1-3 de este capítulo culminante de la I Cor dan la tónica de toda esta consideración de San Pablo sobre el amor. Sin el amor ningún don es don de Dios; ninguna claridad o aporte que se pueda hacer, vale ante Dios; ninguna realización, aun las más extraordinarias y significativas (v.31), procede de su fuerza y es testigo de su obra. El amor es evi-

* Estos versículos aparecen cuidadosamente contruidos. El pensamiento procede en tres pasos, destacándose siempre en cada uno de los tres la frase "pero (si) no tengo amor". Al final de cada paso se presenta el resultado de los dones de Dios cuando no se tiene amor: "Me he vuelto una campana ruidosa o un platillo estridente", "no soy nada", "en nada me lucro". Los dones de Dios que sin el amor pierden su sentido y su valor son presentados por el Apóstol en los tres pasos mediante frases condicionales (*ἐάν*) en forma ascendente: el primer paso (v.1) tiene una sola frase condicional y se refiere a las lenguas, primero de los hombres y luego de los ángeles; el segundo paso (v.2) tiene dos frases condicionales: la primera abarca los dones de profecía y los referentes al conocimiento de los misterios y la gnosis, y la segunda destaca el don de la fe capaz de obrar prodigios; el tercer paso (v.3) tiene dos frases condicionales: en la primera se habla de la extrema generosidad de repartir todos los bienes y en la segunda de la total abnegación de entregar al fuego la propia vida. Es claro el proceso ascendente en la descripción de los posibles dones del Espíritu: desde las lenguas (humanas y angélicas) como el más pequeño de los dones (lo cual no aparece extraño en San Pablo), a través de la profecía, la ciencia y la fe milagrosa, avanza el Apóstol hasta las obras de máximo contenido y significado.

* Op. cit., pág. 103.

dentemente mucho más que una realización. Es la realidad dinamizante de la obra de Dios en Jesucristo que se entrega al cristianismo por el Espíritu como testimonio de la generosa liberalidad divina (cfr. Rom 5,5).

Los vv. 4-7 ofrecen una descripción de la obra del amor, o, expresando mejor esta realidad, del amor a la obra en los cristianos. Aparecen quince verbos que descubren la repercusión concreta en la obra de los cristianos de este maravilloso don de Dios. El amor aparece como sujeto de todos los verbos, pero es, evidentemente, el hombre el que actúa. En esto se ve hasta qué punto es íntima y profunda la obra del amor de Dios en el hombre, que es este mismo amor el que se transparenta como sujeto en la acción del hombre. La globalidad de los verbos en los que el Apóstol destaca la obra del amor, acercan indudablemente la acción del cristiano en el amor a la cruz de Jesucristo. La obra del amor es entonces la expresión práctica del kerygma del Crucificado, en el cual la locura de Dios confunde la sabiduría de los hombres y la fuerza de Dios se acredita en la debilidad del anonadamiento. Por esto la obra del amor hace significativa en el obrar cristiano la abnegación y la victoria del Crucificado.

Los vv. 8-13 traen el punto culminante de la reflexión de San Pablo: la trascendencia del amor. Todos los dones del Espíritu: la profecía, las lenguas, la gnosis, desaparecerán cuando llegue la perfección, pero el amor será precisamente el constitutivo de la perfección misma. Los carismas más estimados por los "gnósticos" de Corinto (el hablar en lenguas y la gnosis) pertenecen, pues, según el Apóstol, a la provisoriedad de este don, en el que todavía se tiene que mover el cristiano. Lo que el Espíritu otorga a la Iglesia con sus dones de profecía, lenguas y conocimiento es sólo el imperfecto inicio de la perfección, como se deduce de las comparaciones que emplea el Apóstol: la oposición niño — hombre maduro y visión borrosa en un espejo — visión clara cara a cara. La gnosis de Corinto ha perdido, entonces, al valorar erradamente los dones del Espíritu, la perspectiva misma de la definitiva obra de Dios. En el desorden carismático de la comunidad no está en juego simplemente la disciplina eclesial sino la misma proyección escatológica del designio divino.

F) El hablar en lenguas y la profecía en las reuniones de la comunidad (14, 1-40).

En el cap. 14 entra el Apóstol de lleno en un problema concreto de la comunidad. Expuesto muy en general, podría describirse así: algunos miembros de ésta gozaban de la capacidad de "hablar en lenguas" y la empleaban a menudo durante las reuniones de la Iglesia. Esto llevaba a que las reuniones, en las que seguramente se celebraba la eucaristía, fueran muy desordenadas, puesto que cada cual hablaba en lenguas cuando se sentía movido a ello por el Espíritu y frecuentemente se daba el caso de que dos o más lo hicieran al mismo tiempo, formándose así una verdadera algarabía.

En los vv. 1-6 el Apóstol expresa a los corintios su deseo de que prefieran el carisma de la profecía sobre el de hablar en lenguas. Los carismas son dones de Dios, a los cuales se puede aspirar; pero hay unos más importantes que otros. Comparando la profecía con el hablar en lenguas, San Pablo afirma expresamente que la profecía es un don mayor y, por tanto, más digno de que se aspire a recibirlo. La razón de la preeminencia de la profecía sobre el hablar en lenguas es el bien de la Iglesia. Para desarrollar esta idea, describe brevemente el Apóstol la forma concreta del empleo de ambos dones. El hablar en lenguas es un hablar a Dios, que nadie puede entender, pues expresa sonidos enigmáticos. El profetizar es, en cambio, un hablar a los hombres para edificarlos, amonestarlos y consolarlos. Por ello el único que se lucra del hablar en lenguas es el que lo hace, mientras que de la profecía se lucra toda la comunidad. El profeta es, por tanto, un carismático mayor que el que habla en lenguas, a no ser que éste pueda interpretar lo que ha dicho en su hablar extático, y ejercer así una función profética. Alude a su propia actividad apostólica entre ellos para realzar la importancia de la profecía: si él sólo les hablara en lenguas, ¿qué utilidad habría recibido la Iglesia? La respuesta es obvia: como nadie le habría entendido, ninguna.

Los vv. 7-11, mediante dos ejemplos concretos, recalcan la preeminencia de la profecía y permiten conocer más a fondo el carácter propio del hablar en lenguas. El hablar en lenguas es comparado en primer término con los sonidos que producen algunos instrumentos musicales (flauta, cítara y trompeta): cuando con la flauta o la cítara se producen confusamente los sonidos, ¿quién podría reconocer cuál melodía se está tocando? Cuando con la trompeta no se da el tono correcto, ¿quién se alistará para la batalla? (vv. 7-8). En segundo lugar es compa-

rado el hablar en lenguas con los idiomas extranjeros: cuando no los conoce, no es posible que haya diálogo entre las personas (vv. 10-11). Entre ambas comparaciones (v.9) coloca el Apóstol la aplicación al caso del hablar en lenguas: ya que este hablar no produce ninguna palabra significativa, equivale a hablar al aire.

En los vv. 12-19 saca San Pablo la conclusión de toda la exposición precedente: es cosa buena ambicionar los dones espirituales, pero ante todo aquellos que contribuyen a la edificación de la Iglesia. Volviendo, entonces a lo dicho en vv. 2-4 sobre la diferencia entre el hablar en lenguas y la profecía, precisa ahora el Apóstol todavía más profundamente que lo más importante para la edificación de la Iglesia es el uso razonable de la inteligencia. El *νοῦς* está por encima del éxtasis, si se tiene en cuenta la edificación de la comunidad. Como el hablar en lenguas es un hablar en éxtasis, para la edificación de la Iglesia, el que habla en lenguas debe rezar para que el Espíritu le conceda poder interpretarlas con palabras comprensibles (usando la inteligencia: *νοῦς*)⁶⁰. El que no está en capacidad de interpretar este hablar en lenguas, no puede confirmar la oración con el amén final, pues nada ha entendido⁶¹. Finalmente aclara el Apóstol, como temiendo haber sido demasiado drástico, que él no tiene nada contra el hablar en lenguas en cuanto tal: por ello afirma que él posee este carisma en mayor grado que todos sus lectores; pero a él le importa ante todo la edificación de la comunidad: por ello insiste: valen más cinco palabras pronunciadas con la inteligencia que miles en éxtasis⁶².

⁶⁰ En este punto da el apóstol detalles que permiten precisar mejor el fenómeno del hablar en lenguas. Como distingue diversos "géneros de lenguas" (12,10.28), menciona aquí un orar en lenguas y un cantar en lenguas. Separa este orar y cantar en lenguas de un orar y cantar con la inteligencia (*νοῦς*). En los primeros ora y canta "mi espíritu" (*το πνεῦμα μου*); es decir, el Espíritu dador del carisma se personaliza en el que recibe el don y aparece como sujeto del orar y del cantar. En este orar y cantar en lenguas la inteligencia no actúa. Es un fenómeno extático, incontrolable. Por ello el cristiano no puede conformarse con ellos: debe orar y cantar con la inteligencia, es decir, expresar su oración y su canto desde su propia decisión consciente y con el contenido libre y razonable que le dicte su propia fe.

⁶¹ Para la significación de "el que ocupa el lugar del simpático" (*ἰδιώτης*): se trata de no cristianos que en ninguna forma pueden comprender lo que dentro de la Iglesia el hablar en lenguas tiene como contenido. (Cfr. HEINRICH SCHLIER, ThWNT, III, pág. 217).

⁶² En este punto establece San Pablo la preeminencia del catequista sobre el que habla en lenguas: las cinco palabras tienen la finalidad de instruir a los fieles. (*ὅτι καὶ ἄλλους κατηχήσω*).

Los vv. 20-25 se ocupan de mostrar la preeminencia de la profecía sobre el hablar en lenguas a partir del efecto de cada uno sobre los no cristianos. El tema de los no cristianos ya se había insinuado en el v.16. La admonición inicial toca un punto muy importante para la comunidad de Corinto, en la que, como repetidamente hemos dicho, populaba una desmesurada afición por el éxtasis: la razón y la inteligencia aparecían como secundarias ante el estar fuera de sí debido a la acción del Espíritu. El cristiano debe ser un niño con respecto a la maldad, pero en su comprensión y actitud debe ser "perfecto". Corresponde a esta perfección el verdadero sentido de la realidad y del valor de las cosas. Concretamente: hay que ser conscientes de qué es lo más importante dentro de la comunidad cristiana. El Apóstol se refiere, como hemos dicho, al hablar en lenguas y a la profecía. Mediante una cita de la Escritura⁶³ y su aplicación al caso concreto de los no cristianos que por alguna circunstancia se hacían presentes en las asambleas de la comunidad, recalca San Pablo la superioridad de la profecía. El hablar en lenguas haría pensar a los no cristianos que la comunidad cristiana es una reunión de locos⁶⁴; mientras que la profecía, como palabra clara e incisiva, los llevaría a reconocer sus pecados y empezar a abrirse a la fe.

En los vv. 26-33a brinda el Apóstol normas prácticas para la organización concreta de las reuniones de la comunidad. El Apóstol reconoce que todos deben colaborar en la reunión en variadas formas: "cada uno tiene un salmo, tiene una enseñanza, tiene una revelación, tiene una lengua, tiene una interpretación". Esto manifiesta la gran riqueza y la gran libertad de la liturgia de las comunidades paulinas. Sin embargo, precisamente esta riqueza y libertad se prestaba a abusos. Por ello San Pablo recuerda a los corintios que todo lo que se haga debe colaborar a la edificación de la Iglesia (v.26), y señala normas

⁶³ El Apóstol aduce el texto de Is 28,11s y lo aplica al caso del hablar en lenguas; interpreta el texto adecuándolo a lo que quiere decir: las "otras lenguas" y los "labios de otros" los entiende San Pablo del hablar en lenguas; "este pueblo" son los que no son cristianos. En esta forma el hablar en lenguas se convierte en un medio por el cual los incrédulos se endurecen en la incredulidad.

⁶⁴ Esta anotación del Apóstol deja percibir el carácter irracional del fenómeno. Se trata de un bábuir extático en el cual no media un control efectivo de la mente. Cuando proviene de la fe, es expresión de ella y, entonces, es carisma del Espíritu. Pero, en cuanto tal, es un fenómeno natural, debido al entusiasmo religioso o aun a estímulos de otro tipo.

concretas de organización. Sólo dos o tres pueden hablar en lenguas o profetizar. Si no hay quien interprete las lenguas, entonces el carismático debe callar en la comunidad y reservar su oración para un diálogo privado e íntimo con Dios. La palabra de los profetas debe ser juzgada por la comunidad. Esta no queda, pues, expuesta a todas las posibles incursiones del Espíritu: se da la posibilidad de que la comunidad sea crítica, porque, evidentemente, no siempre habla el Espíritu donde se dice que está hablando (cfr. I Tes 5,19-21). Cuando alguien recibe una revelación, puede intervenir, y, entonces, el que hablaba, debe callar. Todos pueden brindar una palabra profética, desde que sea sucesivamente. El Apóstol no parece modificar en el v.31 lo ordenado en el v.29, donde se limitó a tres las intervenciones proféticas; quiere ante todo insistir en que no se presenten situaciones en que al mismo tiempo varios tomen la palabra. La finalidad de edificación es presentada en v.31b muy concretamente: todos deben aprender y ser amonestados. Los vv. 32 y 33a contienen una precisión muy importante: el profeta no es un carismático movido irreversible e irrevocablemente por el Espíritu, que le quita el dominio de su palabra y de su libertad: "los espíritus de los profetas están sometidos a los profetas"; los profetas pueden usar libremente de su carisma, son conscientes al brindar su palabra, pueden y deben medir la oportunidad de su intervención. El Espíritu no tiene, por tanto, nada que ver con intervenciones proféticas desatinadas e impulsivas, con detrimento de la unidad y de la caridad de la Iglesia. El Espíritu es en la Iglesia con sus múltiples dones una fuerza de orden y paz.

En los vv. 33b-36 ofrece San Pablo normas sobre la actuación de las mujeres en las reuniones comunitarias. Para no interpretar este texto demasiado drásticamente, como si el Apóstol prohibiese toda intervención de las mujeres, hay que leer I Cor 11,2-16, donde se presupone que las mujeres participaban activamente en las asambleas comunitarias. Por ello parece conveniente entender estos versículos no como una prohibición tajante de toda intervención de las mujeres, sino como una norma concreta situada en este contexto preciso: las mujeres deben dejar para casa las inquietudes que suscite en ellas la palabra predicada por los profetas. Seguramente el Apóstol da esta norma debido a problemas reales de las asambleas comu-

nitarias de Corinto, en las que las preguntas aclaratorias de las mujeres impedían el normal desarrollo de la reunión. En esto San Pablo se amolda a la costumbre de la Iglesia y quiere que en Corinto se respete esa costumbre. No existe, por tanto, ningún fundamento para deducir de aquí en la Iglesia de hoy una prohibición apostólica para la actuación de las mujeres en la liturgia.

En los vv. 37-40 escribe el Apóstol la conclusión de todo el tema, en especial del cap. 14. San Pablo aparece consciente de su autoridad apostólica; todo el que se crea profeta o carismático debe entender que la norma del Apóstol procede del Señor. Por ello también la conciencia y el respeto de la autoridad apostólica es un distintivo del verdadero carismático. De nuevo ofrece San Pablo su valoración de los carismas: la profecía es lo más estimable, pero no hay que rechazar el hablar en lenguas. La comunidad debe expresarse siempre con decencia y orden.

2.3.3. Listas paulinas de los carismas

Para terminar el análisis que nos hemos propuesto sobre los textos del Nuevo Testamento en que se mencionan los carismas, conviene echar finalmente un vistazo a las listas de carismas que ofrece San Pablo, establecer una comparación precisa y hacer algunas observaciones al respecto. Los textos más importantes son Rom 12,6-8; I Cor 12,8-10 y I Cor 12, 28-30. A continuación serán transcritos en columnas paralelas, dividiendo el último en dos partes.

Observaciones:

- a) Al inicio de las listas está o están siempre los carismas o carismáticos que tienen que ver con la palabra de Dios: profecía (Rom 12,6) palabra de sabiduría, de conocimiento (1 Cor 12,8); apóstoles, profetas, maestros (1 Cor 12,28,29). Esta referencia a la palabra de Dios constituye la importancia radical de estos carismas.
- b) La profecía aparece, sin embargo, extrañamente colocada en 1 Cor 12,10.
- c) En Rom 12,6-8 no aparecen los géneros de lenguas: parece que el Apóstol no conoce problemas concretos de este tipo en Roma o no quiere intervenir al respecto; en 1 Cor son mencionados, junto con la interpretación de éstas, siempre al final de las listas, lo cual no es ciertamente debido a la casualidad.
- d) Sólo en 1 Cor 12,28,29, y con referencia a los tres primeros nombres de carismáticos, se advierte en el Apóstol un deseo preciso de jerarquizar. Los principales poseedores del don del Espíritu son los Apóstoles. Esta preeminencia la debe el apostolado evidentemente al hecho de que es el carisma por excelencia de la palabra de Dios, con la cual tienen que ver enseñada y en orden preciso los profetas y los maestros.
- e) El Apóstol menciona en sus listas indistintamente carismas y carismáticos. Podría decirse que es lo mismo hablar de lo uno o de lo otro.
- f) Se puede todavía intentar una discriminación entre estos carismas o carismáticos: unos parecen incluir un cargo u oficio preciso y permanente en la comunidad: apóstoles, profetas (?), maestros (el que enseña), ciertas formas de diaconía: asistencias, funciones directivas, el que está encargado, etc.; otros parecen ser más ocasionales: el que contribuye, el que se compadece, fe, carismas de curaciones, milagros, géneros de lenguas, interpretación, etc. Unos parecen carismas muy determinados, que constituyen una persona en lo que es: apóstol, profeta, maestro; otros parecen ser carismas que se pueden dar sea independientemente de otros (géneros de lenguas, interpretación, curaciones, milagros, etc.), sea junto con otro carisma y dependiendo de él (así el apóstol tiene palabra de sabiduría, habla en lenguas, hace milagros, etc.).

A Rom 12,6-8	B 1 Cor 12,8-10	C. 1 Cor 12,28	I Cor 12, 29-30
6: —Si es profecía	8 Palabra de sabiduría	28: Primero apóstoles	29: Apóstoles
7: —Si es diaconía —si es el que enseña	Palabra de conocimiento	Segundo profetas	Profetas
8: —Si es el que exhorta	9: Fe	Tercero maestros	Maestros
—El que contribuye	Carismas de curaciones	Después milagros	Milagros
—El que está encargado	10: Actividades de milagros	Después carismas de curaciones	30: Carisma de curaciones
—El que se compadece	Profecía	Asistencias	Lenguas
	Discreciones de espíritus	Funciones directivas	Interpretación
	Géneros de lenguas	Géneros de lenguas	
	Interpretación de lenguas		

- A. Se distinguen tres grupos en la lista de siete elementos los dos primeros carismas: si es + nombre del carisma (profecía y diaconía); los dos siguientes: si es + el participio que designa al portador del carisma (el que enseña y el que exhorta), pero se añade el nombre del carisma (enseñanza y exhortación); los tres últimos: tres participios que designan los portadores del carisma (el que contribuye, el que está encargado, el que se compadece).
- B. Se mencionan nueve carismas, sin que se observe ninguna división especial.
- C. El texto se divide en dos partes: el v.28 por un lado y, paralelos a éste, los vv. 29 y 30. En el v.28 aparecen ocho miembros; los tres primeros, en orden estricto y jerarquizado, designan los carismáticos principales; los otros cinco, los carismas; los vv. 29-30 hablan siempre de las personas que poseen los carismas; suprimen las asistencias y las funciones directivas, pero añaden los que interpretan las lenguas.

3 CONCLUSIONES GENERALES

La Iglesia Católica de hoy asiste sorpresivamente a una nueva hora de los carismas. Este fenómeno ha llegado a ser, para quienes estaban habituados a la tradicional compostura de la Iglesia católica, casi conmovedor. En nuestros días no resulta ya raro participar en reuniones, celebraciones paralitúrgicas y aun celebraciones eucarísticas en las que se experimentan situaciones y se perciben actitudes completamente nuevas, si tenemos en cuenta la tradicional práctica de la Iglesia. En grupos de oración no aparece ya extraño contemplar el éxtasis de varios participantes, escuchar su balbucir transfigurado, experimentar el halo sobrecogedor de lo numinoso. Se va convirtiendo en cosa siempre más frecuente hablar de curaciones de enfermos mediante oración e imposición de manos. Se va sintiendo, en fin, que un cierto aire de entusiasmo espiritual invade algunos ámbitos de la Iglesia, creando a menudo desorden, pero comunicando novedad y vida a las formas tradicionales de oración.

Este fenómeno no es propio de la Iglesia católica. Podríamos decir, aun, que, para nuestros tiempos actuales, no fue ciertamente en la Iglesia católica donde este fenómeno encontró su suelo más original y propicio. Algunas de las confesiones no católicas, como las pentecostales, por ejemplo, han constituido un terreno más adecuado y fértil para algunas de estas manifestaciones carismáticas. Este hecho ya crea, de por sí, un problema: se presiente no sin justa causa un acercamiento demasiado estrecho de círculos católicos movidos por estos intereses a círculos pentecostales no católicos. Así la pureza de la fe y el sentido auténtico de Iglesia parecen peligrar.

Finalmente cabría anotar que no deja de percibirse un marcado énfasis al parecer excesivo en ciertas manifestaciones del Espíritu. El don del Espíritu, entonces, que por el bautismo hace al hombre en la fe hijo de Dios y miembro de la Iglesia, parece ir quedando relegado ante la profusión numinosa de la fuerza del mismo Espíritu en formas desacostumbradas pero bien reales e impactantes. ¿Se va anulando el sobrio Espíritu de los sacramentos en aras del ruidoso Espíritu de algunos carismas? ¿Se va formando una Iglesia entusiasta y festiva dentro de la Iglesia seria y serena de siempre? ¿Cómo pueden las estructuras institucionales de la Iglesia cobijar y controlar las

siempre nuevas manifestaciones del Espíritu, las cuales, sin regla ni concierto, irrumpen aquí y allá creando perplejidad y a veces hasta enojo?

Estas inquietudes y muchas otras han sido iluminadas por las consideraciones que hemos hecho en nuestro estudio del Nuevo Testamento. El "problema" de los carismas y de los carismáticos, el desorden que ellos crean, la tensión con las estructuras institucionales, el peligro de la desviación en el campo de la fe, el énfasis excesivo en ciertos valores secundarios, no son novedades del movimiento carismático católico de nuestros tiempos. Con realidades semejantes tuvo que debatirse el mismo San Pablo. Por ello los criterios que él establece como decisivos para el dilucidamiento de las situaciones concretas de su tiempo, pueden y deben servir a la Iglesia de hoy para afrontar sus dificultades sin ceder su esencia y sin cerrarle el paso a la libertad del Espíritu.

A continuación me propongo enumerar en forma de conclusiones algunas ideas, las cuales no pretenden en ninguna forma ser las únicas, que, desde el Nuevo Testamento, pueden ayudar a los pastores de la Iglesia a clarificar situaciones concretas de hoy y a encauzar rectamente en la Iglesia Católica la profusión de la riqueza del Espíritu.

3.1. La Iglesia es convocada y progresa dentro de sí misma mediante la predicación del Evangelio y la exposición de éste. En orden a estas labores fundamentales el Espíritu suscita hombres, capacitándolos adecuadamente. Los carismas más importantes según el Nuevo Testamento están conectados íntimamente con el proceso global de la Evangelización y tocan las personas que en una forma u otra aparecen responsables de ella.

Dentro del ámbito temporal del Nuevo Testamento ya los Apóstoles son constituidos tales por esta gracia de Dios, en orden a cumplir su misión fundadora de la Iglesia en todo sentido; y finalmente también aquellos a los cuales los Apóstoles encomiendan la dirección de las Iglesias y, con ello, el encargo de la evangelización, son constituidos como tales por un carisma otorgado por imposición de manos y oración (Cfr. I Tim 4,14 y II Tim 1,6). Aquí aparece este carisma perfectamente institucionalizado, con el sentido con el cual concibe hoy la Iglesia el sacramento del orden.

Pero ya desde el apostolado el carisma instituido genera institución: los Apóstoles han sido constituidos tales para construir la Iglesia. Con respecto a los otros carismas que tienen que ver con la evangelización, es difícil precisar si se vinculan con cargos institucionales en la Iglesia, o si más bien son capacitaciones particulares que otorga el Espíritu para alguna actuación esporádica dentro de la comunidad. Quizá sea posible pensar que partiendo de actuaciones esporádicas se hubiera podido producir la fijación de cargos permanentes. De todos modos, es cierto que en el caso de los Apóstoles el carisma es portador de una voluntad divina que fundamenta la Iglesia. El Apóstol posee una responsabilidad permanente y normadora dentro de la Iglesia. En ninguna forma resulta adecuado oponer en su caso carisma e institución. Los Apóstoles se instituyen por el carisma del Espíritu, que es la misión que les fue confiada; los Apóstoles instituyen por el ejercicio de su carisma en el proceso de la evangelización la Iglesia, en la cual florecen para su consolidación los restantes dones del Espíritu.

Así entonces, reconociendo la libertad del Espíritu, el Apóstol puede atribuirse una función normadora de los carismas y de los carismáticos, para el bien general de la comunidad. Además, debe ser característica de quien verdaderamente ha sido tocado por el Espíritu, reconocer la función apostólica de dirección de la Iglesia por mandato del Señor (I Cor 14,37-38).

En esta forma corresponde igualmente ahora a aquellos a los cuales compete la dirección de la Iglesia, reconociendo la libertad del Espíritu, promover el bien total de las comunidades del pueblo de Dios organizando adecuadamente la marcha de éstas.

3.2. Los carismas que la acción del Espíritu suscita en la Iglesia son de diversos tipos. Aquellos que se vinculan directamente con la evangelización, son, sin duda, los más decisivos. Pero existen también otros que parecían hasta hace poco ajenos a la vida de la Iglesia católica. Me refiero a las curaciones, el hablar en lenguas, los milagros, etc. No es razonable afirmar que esta clase de carismas haya sido una característica exclusiva de la Iglesia naciente. Una mirada superficial a la historia de la Iglesia revela inmediatamente que el éxtasis siempre ha sido valorado por la mística cristiana, que en las vidas de los grandes santos se cuentan con frecuencia milagros y curaciones, que en fin, nunca ha cerrado la Iglesia la puerta a la acción maravillosa

de Dios. Sin embargo la Iglesia de hoy no puede dejar aparte los datos que las ciencias le ofrecen, sobre todo la medicina y la psicología, que permiten ganar mucha luz con respecto a esta clase de fenómenos. Con lo anterior en ninguna forma se está excluyendo la posibilidad de la acción divina; se está afirmando más bien que, a menudo, la acción divina se canaliza a través de las posibilidades de la misma naturaleza humana. Fenómenos como el hablar en lenguas pueden ser perfectamente explicados por la psicología, sin que por ello, cuando se experimenta en un ambiente de fe y es expresión de ella, este fenómeno no puede y deba ser llamado carisma del Espíritu. No puede la Iglesia de hoy correr el riesgo de rodear todas estas cosas con el nimbo del milagro propiamente dicho, so pena de permitir que se cree en los fieles un entusiasmo mal fundado, que, ante una clarificación científica, quedaría en ruinas. Además, me parece que no hay nada grave para la fe que dar a ésta un fundamento distinto del único que puede tener: la palabra de Dios.

El entusiasmo carismático fue muy apreciable en las primeras etapas de algunas Iglesias. La problemática de Corinto, que tuvimos ocasión de considerar, se sitúa aproximadamente en la primera mitad de la década 50-60 del siglo primero. En la carta a los romanos y luego en la primera de Pedro no se advierte una situación tan candente. Esto significa probablemente que en la realidad de las Iglesias y en la misma mente de San Pablo y otros autores, el entusiasmo numinoso de los carismas se había ido atenuando. Los carismas en Rom 12 y I Pe 4, fuera de cobijar las grandes obligaciones de los cargos de la comunidad, adquieren una proyección ética en el sentido del amor cristiano. Esta era igualmente la mente de San Pablo, cuando afrontó el problema más grave de Corinto. Esta baja de la tensión carismática es signo de un avance de la conciencia de la Iglesia y no de un retroceso. El énfasis marcado del amor como contenido de muchos carismas corresponde a una intuición original del cristianismo, que hizo así justicia a la radical exigencia de Jesús mismo. La Iglesia moderna no puede considerar como una ganancia el internarse en los ambiguos caminos de un entusiasmo religioso de este tipo, sin hacer las precisiones que hoy aconsejan las ciencias. Además, y esto es lo más importante, la Iglesia moderna, ante las radicales exigencias del amor, no puede encerrarse en sí misma para disfrutar de las delicias del Espíritu y soslayar su primera obligación, que provienen del hecho de que es Espi-

ritu es el amor de Dios difundido en nuestros corazones, que nos impulsa a la manifestación concreta del amor.

3.3. El tema del amor, mencionado al final de la conclusión anterior, permite que entremos en los criterios decisivos que autorizan ver en los carismas la obra del Espíritu. En primer lugar hay que nombrar precisamente el amor. Si los carismas se emplean al margen del amor, se desfigura o hasta se arruina la obra del Espíritu. Es tan fuerte esta concepción en el Nuevo Testamento, que, como vimos, en I Pe 4, Rom 12 y aun I Cor 14 los carismas progresivamente se van convirtiendo en formas prácticas de expresar el amor, de acuerdo con la capacidad y ocasión que Dios brinda.

Pero es preciso hablar en este punto de la confesión de la fe en Jesucristo como fe de la Iglesia, como criterio básico para discernir la acción del Espíritu. En I Cor 12, 1-3 establece el Apóstol San Pablo definitivamente este criterio. Donde se da la confesión de fe en Jesús como Señor, allí se da el Espíritu. Esto significa que, según San Pablo, fuera de la confesión de la fe de la Iglesia no puede haber carismas propiamente dichos. La introducción de la obra del Espíritu en los hombres es el bautismo. Este entraña la dotación fundamental del Espíritu de todos los carismas. En esta forma el bautizado creyente es el carismático fundamental y el carismático potencial para cualquiera otra actividad que le quiera encomendar el Espíritu.

En el movimiento carismático del presente existen claramente estos dos peligros: diluir la fe en un entusiasmo religioso, quitándole su perspectiva práctica, por una parte, y atenuar los contenidos de la fe según las intuiciones momentáneas de ese mismo entusiasmo. El resultado inevitable, que ya se observa aquí y allá, es una pérdida de la conciencia de Iglesia y la formación de comunidades progresivamente más aisladas, que guiadas por el disfrute inicialmente auténtico del don del Espíritu, se prendan demasiado de sí mismas y pueden perder el contacto con la Iglesia. Creo que esto debería abrir los ojos no sólo a estas comunidades sino también a los pastores de la Iglesia, para que en alguna forma se preocupen de una asesoría adecuada de los llamados grupos carismáticos.

3.4. El movimiento carismático que vivimos es una hora de gracia para la Iglesia. Hemos sido testigos en nuestros días

de cómo el Señor ha movido los corazones de muchos cristianos y aun no cristianos, mediante la profusión de la riqueza del Espíritu. Hemos asistido a un refloramiento de la oración, la alabanza, la súplica a Dios, mediante el impulso del llamado movimiento carismático. Me parece que esto solamente justifica el que la Iglesia acepte y favorezca el movimiento. Pero las ambigüedades, los énfasis incorrectos, las tendencias diluyentes, los peligros para la unidad de la Iglesia, son notorios. Es imprescindible un trabajo eclesial clarificador y purificador que cree disciplina y ejerza control concreto. La Iglesia, reconociendo la libertad del Espíritu, no puede correr el riesgo de que se juegue arbitrariamente con la gracia que a ella pertenece.

1.2. CARISMAS Y ECLESIOLOGIA

P. JAVIER LOZANO

En estos últimos años ha cobrado auge el movimiento carismático en la Iglesia, ello ha motivado el que haya atraído fuertemente la atención de muchos cristianos y que urja una profundización teológica del mismo. El presente estudio pretende ofrecer una pequeña contribución al respecto, tratando de reflexionar sobre algunos puntos de Ecclesiologia en su relación con los carismas.

El objetivo concreto será atisbar un posible enriquecimiento de nuestra Ecclesiologia a la luz de los carismas; y una mayor comprensión y vivencia de los carismas en su ubicación ecclesiologica.

El campo de trabajo será muy limitado; lejos de querer abarcar toda la Ecclesiologia, o toda la gama carismática, nos concretaremos a cuatro puntos ecclesiológicos, y a estudiar los carismas en general y no cada una de sus manifestaciones.

Los cuatro puntos ecclesiológicos en relación con los carismas serán: 1) Sacramentos y carismas; 2) Santidad y carismas; 3) Jerarquía y carismas, y 4) Liberación y carismas.

Metodológicamente hablando, este esbozo he preferido realizarlo en la línea de la teología sistemática y así encuadrarlo en el conjunto del que forma parte donde hay estudios sociológicos, históricos y teológicos de teología positiva y práctica.

1. Sacramentos y Carismas

Comenzamos, pues, con el tema de sacramentos y carismas. Muchas veces ambos se han entendido separados y contrapuestos; quizá el intentar considerarlos en mayor comunicación,

Carismas y ecclesiologia

beneficie más a ambos; de hecho, el Papa Paulo VI en su discurso de clausura al Congreso de Renovación carismática en el Espíritu, recientemente tenido en Roma, insiste grandemente en la vinculación que hay entre carismas y sacramentos, especialmente entre los carismas y el Bautismo del que son explicitación y la Reconciliación y la Eucaristía.

A la luz de la Ecclesiologia de la Lumen Gentium, podremos adentrarnos un poco más en esta vinculación, ya que la Iglesia aparece allí como el gran Sacramento.

Su sacramentalidad consiste en que Esta realiza la unificación de los hombres con Dios y de los hombres entre sí; consiste en el gran misterio de la unión de Dios con el hombre, en que el Padre pronuncia su Palabra en la carne de Jesús de Nazareth, primogénito de todo el mundo (Col 1,15; Ro 8,29), y al pronunciarla le entrega su Espíritu (Lc 1,3; 3,22; 4,1.14. 16-21; Hb 9, 13-15; Mt 1,18-20), y así realiza la unidad de los hombres con Dios y entre sí. La Iglesia así es constituida como el Sacramento que el Padre realiza en el mundo por Cristo en el Espíritu; éste sería el gran misterio o sacramento ecclesial. Recordando la clásica descripción escolástica de la materia y la forma de los sacramentos, en este gran Sacramento, la materia sería el género humano histórico, la creación toda entera, con su expresión más alta, la carne de Cristo; la forma, la Palabra eterna del Padre, su Verbo, que se pronuncia ahora en la unión hipostática y por obra del Espíritu Santo nace Jesús de Nazareth, Dios y Hombre, primogénito de toda creación; y los hombres de todos los tiempos, y toda la creación son unidos por el mismo Espíritu con Cristo y así se constituye el gran Sacramento vital del Padre por Cristo en el Espíritu Santo: La Creación Redimida¹.

Esta gran sacramentalidad tiene especiales signos, que al correr de la historia y debido a precisiones teológicas han podido delimitarse como más o menos específicos, y se ha hablado del número septenario de los sacramentos. Modo de hablar que significa una especie de localización visible e intensificación de la acción trinitaria que realiza nuestra historia de salvación; son así los siete sacramentos, y Trento condena al que afirme "aut esse plura vel pauciora" (DS 1601); pero lo que ni Trento

¹ Paulo VI, La acción del Espíritu Santo en la Iglesia; discurso en la clausura del Congreso de renovación carismática en el Espíritu, L'Osservatore romano (1975) mayo 25; 10.

ni ningún otro Concilio establece es que toda la obra "sacramental" de la Iglesia en el sentido arriba expresado se agote dentro de los siete sacramentos; más aún, la *Lumen Gentium*, 12, afirma que el Espíritu Santo "no solamente santifica y dirige al pueblo de Dios por los sacramentos y los ministerios y lo enriquece con las virtudes, sino que distribuyéndolas a cada uno según quiere (I Cor 12,11), reparte entre los fieles gracias de todo género, incluso especiales...".

Esto es, la profunda sacramentalidad de la salvación humana y cósmica no se encuentra adecuadamente, exhaustivamente expresada en estos siete conductos y signos sacramentales; podrá haber otras formas incluso sin signos visibles, con las cuales se siga realizando la sacramentalidad de la Iglesia.

Los signos sacramentales comúnmente conocidos, sabemos que con propiedad se llaman sacramentos en virtud de especificar al gran Sacramento Iglesia; si hay otros conductos por los cuales proceda también hoy la salvación, por los cuales también hoy opere el Espíritu de Dios, estos conductos entran necesariamente dentro de la Economía sacramental, no están fuera de la Iglesia, y entonces no se ve por qué no se les pudiera llamar también sacramentales, darles ese epíteto, aunque es verdad, no con la misma y exacta significación con la que se habla de los siete signos sacramentales, los sacramentos.

A esta luz del Vaticano II, se pudieran obviar muchas dificultades en las relaciones entre carismas y sacramentos; la distinción entrambos parece que no es en la línea de la gracia eclesial, sino en la visibilidad del signo y el "opus operatum" que conecta al signo sacramental con la gracia recibida, y en la invisibilidad y no requerimiento de signo para la acción carismática del Espíritu Santo, o también en la no conexión "ex opere operato" entre los signos visibles: comunidades de oración, y los carismas recibidos.

No hay, pues, ninguna razón por la cual podamos hablar de una oposición entre los carismas y los sacramentos; el que ambos se complementen y se encuentren totalmente ligados, no es nada raro, pues se trata de una misma acción originaria, "sacramental", que produce el misterio de la salvación en la irrupción libremente querida de Dios en nuestra historia; el modo como llega en su visibilidad es distinta en el sacramento y en

el carisma, pero el contenido de la acción divina trinitaria que nos salva, es fundamentalmente el mismo, tanto en el carisma como en el sacramento.

En las afirmaciones anteriores late el problema de la gracia que se recibe en el sacramento y la gracia que se recibe en el carisma y su distinción entre "gratum faciens" y "gratis data". Este problema será el que nos ocupará en segundo lugar.

Los carismas, pues, no son "otra economía", la "Epoca del Espíritu", distinta de la economía sacramental; son la misma economía sacramental aunque se distingan de los siete sacramentos. Consecuentemente, no solo es un buen deseo, sino una necesidad evidente que los carismas no salgan del campo sacramental, que no lo rebasen, o lo que es lo mismo, que se tengan en el ámbito de la Iglesia; visibilidad sacramental en los sacramentos y en los carismas invisibilidad sacramental, significarían complementaciones de una misma realidad; los carismas servirán ampliamente para dar una mayor significación a los sacramentos, y los sacramentos para darles una mayor ordenación a los carismas y por tanto una mayor eficacia; se han ordenado de diversas maneras los carismas, en el fondo de estas ordenaciones late el fundamento de las virtudes teologales; quizá se pudiera llegar a complementar y clarificar estas ordenaciones ordenando también ahora los carismas alrededor de cada uno de los siete sacramentos; así se entenderían más profundamente los carismas, no en el sentido de que necesitarmente el Espíritu concediera tales o cuales carismas junto con tal o cual sacramento, sino que dado que los concede y los que concede, podrán ser más hondamente vividos en la unidad sacramental².

2. Santificación y Carismas

Se suele decir que los carismas se distinguen de la gracia santificante, de las gracias actuales, de las virtudes teologales, de las inspiraciones y de los dones del Espíritu Santo, porque

² B. Marechaux, en su libro "Les charismes du Saint Esprit", Paris 1921, 20-33, los ordena en función de la Evangelización; en último término, con relación a la fe W. Smet, en *Pentecostalismo católico*, op. 10, los divide de acuerdo al servicio al que se ordenan: comprensión de la Palabra, ayuda al prójimo, gobierno de la Iglesia; también así en relación a la fe, y a la caridad que implica la esperanza.

todo esto es para la santificación de la persona, en cambio los carismas son para el bien de la comunidad: "Gratia gratis data, in bonum comunitatis donata".

Comúnmente se suele también decir que el carisma no santifica así al individuo, más aún, que el tener tal o cual carisma no es ningún signo de santidad de quien lo posee³.

Sin embargo, en el Concilio Vaticano II se dice que los carismas son dados por el Espíritu para la renovación y más amplia edificación de la Iglesia, que son así útiles y conformes a las necesidades de la Iglesia (I Cor 12,7), que los carismas de los predicadores desarrollan el ministerio de la Palabra; que el Espíritu Santo mediante ellos vivifica las instituciones eclesásticas como alma de ellas, y que infunde con los carismas en los corazones de los fieles el mismo impulso de la misión con que había sido llevado Cristo, siendo así para común utilidad (Cfr Jo 14,6; Lc 3,22; 4,1; Act 10,38); que los carismas son los talentos con que Dios enriquece al alma (I Cor 12,11; I Pt 4,10; Ef 4,16; I Tes 5,12.19.21). Su Santidad Paulo VI a su vez dice que son una "suerte" para la Iglesia hoy, en las situaciones laicas y laicizantes del mundo en que vivimos, que son una comunión profunda de las almas, que dan un contacto íntimo con Dios de acuerdo al Bautismo⁴.

Bordeando significativamente este tema, muchos de los teólogos que estudian los carismas se expresan en este mismo sentido; en efecto, J. Gewies afirma que el carisma significa una acción del Espíritu que pretende la salvación en Cristo, y que no proviene forzosamente a través de los sacramentos institucionales, pero que normalmente santifica al hombre que lo recibe aunque no sea esto necesario. K. Rahner dice que los carismas operan como gracia extrasacramental que se une con los oficios y dispone para su ejercicio en la Iglesia, y que así operan en todo el pueblo de Dios. Marechoux habla de los carismas como unificados en la evangelización, como aquellos que

³ Cfr. S. Thomas, *Summa Theologica* II-II, 111,1; Marechoux, o. c., 45-53; Colloque de Malines, *Le Renouveau charismatique orientations theologiques et pastorales*, Bruxelles 1974, 8; Edward D. O'Connor, *La renovación carismática en la Iglesia Católica*, Lasser press mexicana 1973, 169-171; Smet, o. c. cp: 10.

⁴ Vaticano II, *Lumen Gentium* 12,3; *Presbyterorum Ordinis*, 4,2; *Ad Gentes*, 4,3; *Apostolicam Actuositatem*, 3,4; 30,6; Paulo VI, discurso citado.

permiten instruirse en la verdad divina, comunicarla convenientemente y eficazmente y probarla de una manera suficiente; así aduce la profecía para conocer lo que está oculto, la sabiduría para comprender sus aspectos más profundos, la ciencia para saberlos explicar correctamente, las lenguas para comunicar el Mensaje con eficacia, la interpretación para distinguir en todo lo anterior lo que fuera ficción extradivina y la Palabra de Dios, la fe para tener plena confianza en la promesa divina de obrar cosas extraordinarias, los prodigios para realizar milagros y la curación que se representa en él el sentir común de los teólogos sobre el para sanar enfermos. En el coloquio de Malinas diciendo Pentecostalismo católico en un grado bastante aceptable, se dice que los carismas son un perpetuo Pentecostés, que son la expresión concreta de la unción del Espíritu, que son dados para la comunidad para que no se busquen con afán desmedido por ellos mismos, que se relacionan profundamente con la razón que nos hace Iglesia y en especial con los sacramentos de iniciación, que son dones interiores, fuerzas, aptitudes liberadas por el Espíritu, revestidas de su fuerza, puestas al servicio para la edificación del Cuerpo de Cristo, que son gracias ministeriales. O'Connor afirma que aparecen los carismas ligados con el amor y así con el crecimiento que perfecciona a la comunidad y a sus miembros. H. Küng dice que el carisma es el llamamiento de Dios dirigido a un particular para determinado servicio a la Iglesia; que capacita a ese servicio, por ese servicio y para ese servicio; dice que los dones y talentos naturales de cada quien pueden ser puestos al servicio de la comunidad y así tener una gran profusión de carismas en la Iglesia. Suennens afirma que los carismas son la expresión del Espíritu que habita en la Iglesia, que no hay cristiano que no los tenga como capacidad para construir el Reino, que sin ellos el ministerio de los pastores sería pobre y estéril. Schnakenburg, afirma que el sacerdocio de los fieles, con el que se ofrecen "hostias espirituales", construye la casa espiritual edificada por los carismas, y que de esta manera es como el Espíritu, desde arriba, cuida y rige su casa que es la Iglesia⁵.

⁵ Gewies J., *Charisma*, en *LThK*, II col. 1025-1026; K. Rahner, *LThK*, 1028; B. Marechoux, o. c., cp. 2; Colloque de Malines, o. c. 4.8 15-16; O'Connor, o. c., 185-192; H. Küng, *La Iglesia*, Herder 1968; 223-227; L. Suennens, *Dimensión carismática de la Iglesia*, en *Discursos Conciliares*, Cristiandad 1964, 37; R. Schnakenburg, *Esencia y Misterio de la Iglesia según el Nuevo Testamento*, en *Holbock-Sartory*, *El Misterio de la Iglesia I*, Herder, 1968, 243-247.

Posiblemente, considerando todo lo anterior, no nos sea fácil quedarnos con la tesis ordinariamente sostenida de que los carismas son ajenos a la santificación de aquellos que los reciben. Si la fuerza cristiana de cada miembro del pueblo de Dios debe ser puesta siempre en servicio de los demás; puesto que nadie recibe para sí mismo en exclusiva la filiación divina y el ser miembro del pueblo de Dios; entonces la gracia, que santifica a cada uno, tiene también dimensiones de carisma, es propiamente así "in bonum comunitatis donata".

Pero aun si entendemos los carismas no solo en esta dinamicidad del cristiano en virtud de la gracia recibida sino como dones extraordinarios, si estos dones, sean de la categoría que sean⁶ santifican a la comunidad, no pueden dejar también de justificar y santificar al individuo que los posee, puesto que el individuo también pertenece a la comunidad; en la Iglesia no se puede recibir nada sino a título personal y el título personal abarca necesariamente dos vertientes indispensables: la individual y la comunitaria; si alguien recibe un carisma para el bien de la comunidad, entonces este carisma lo debe beneficiar también a él en cuanto comunidad, en cuanto persona comunitaria, y así queda individualmente beneficiado ya que es la misma persona; y como el beneficio eclesial no puede ser más que la filiación divina, la santificación del Espíritu, no puede menos el carismático que aumentar en su propia filiación divina, en su santidad en el Espíritu. Aunque es verdad, así como la gracia santificante y toda la economía que de ella

⁶ Si los carismas deben ser tomados o no como algo extraordinario en el sentido de milagroso, no hay mucho acuerdo. El decreto *Apostolicam Actuositatem*, 30,6, entiende los carismas como los talentos con que Dios enriquece al alma, pero en *Lumen Gentium* 12,2, se habla de carismas sencillos y comunes y de extraordinarios; el Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 9,2, habla de carismas multiformes; se vuelve a hablar de carismas sencillos en 3,4 de *Apostolicam Actuositatem*; Sto. Tomás en la *Summa Theologiae*, II II, 171-178, supone el carácter milagroso de los carismas, especialmente al hablar de la profecía, el raptio Lenguas y específicamente la gracia de los milagros; K. Rahner l. c. supone este carácter milagroso ya que asocia los carismas con el caminar escatológico de la Iglesia como un signo de credibilidad; así también piensa Marechaux al comentar a Sto. Tomás, l. c., y además pp. 143-153, donde explica la credibilidad de la Iglesia primitiva unida a los carismas. Sin embargo, Donald L. Gelpi, en *Pentecostal Piety*, Paulist Press 1972, 21-35, no acepta lo milagroso del carisma; critica su carácter milagroso negándolo pues dice proceder de una concepción fixista de la naturaleza, proveniente de la filosofía de la Ilustración; El Coloquio de Malinas se refiere a las dos posiciones que solamente refiere, oc. 30-31.

dimana no es mágica sino que exige la cooperación humana para la que se dan las gracias actuales, las inspiraciones y los dones del Espíritu Santo, así, de la misma manera el carisma no será mágico, será algo que libremente el Espíritu propone a través de un miembro de la comunidad para la comunidad, y cada individuo de la comunidad, incluido el que ha sido el conducto por el cual el Espíritu ha comunicado dicho carisma, será libre para responder positiva o negativamente. En el caso de una respuesta negativa, el Espíritu habrá escogido a este individuo para ser su conducto de santificación de los demás en la comunidad, y éste, libremente, no ha querido aprovecharse de esta muestra de amor con que lo ha querido señalar el Espíritu de Dios.

Algo más se pudiera decir con relación a este tema; quizá pudiera iluminarse también si recurrimos a comparar nuevamente el carisma y la gracia sacramental, la gracia de los siete sacramentos en su relación con el signo visible que la produce. Podríamos decir que el Espíritu Santo "ex opere operato" produce tal o cual efecto carismático en la comunidad por intermedio de uno de sus miembros, y que este efecto se mejoraría de acuerdo a la apropiación del mismo por aquel que ha recibido el carisma: "opus operantis".

Salvo en el caso de enajenación de los sentidos⁷, que no es frecuente en la línea de carismas y que muchos no admiten, si admitiéramos una operación del receptor primario del carisma a dicho carisma, un "opus operantis" carismático, esto significaría una mayor adaptación al Espíritu; esto es, un mayor amor, fervor, connaturalidad con el don recibido; y como este don, cualesquiera que sea, en último término apunta hacia Cristo, esta mayor adaptación significaría también una mayor similitud con Cristo. Así el carisma lograría una mayor construcción de la comunidad, una mayor amalgama de la misma en el amor y una mayor iluminación en la Verdad, puesto que el conducto receptor no sólo no obstaculizaría al Espíritu, sino que lo canalizaría más eficazmente. El carisma sería así más pleno y entonces exigiría además de su "opus operatum" del Espíritu, un "opus operantis" del carismático, de lo cual incluso dependería su mayor eficacia eclesial.

⁷ Cfr. El Raptio, St. Thomas, l. c., q. 175.

Es claro que entonces queda patente la fuerza santificadora del carisma con relación a la persona que lo recibe: su "opus operantis" ha sido una colaboración a la acción del Espíritu que para su perfectibilidad mayor exige llamar a mayor santidad también a su conducto carismático personal humano. Y entonces, el carisma en sí y de por sí, santifica a quien lo recibe, así como la administración de los sacramentos santifica a los ministros de los mismos partiendo de la naturaleza del sacramento y del "opus operantis" sacramental.

3. Jerarquía y Carismas

Este punto es comúnmente problematizado: el orden, la previsión, la prudencia, la disciplina; en contra de la espontaneidad, la frescura, la audacia incontrolable del Espíritu⁸. No cabe duda que la dialéctica aquí rebasa las meras posiciones literarias; problemas y enfrentamientos entre Jerarquía y carismáticos los ha habido al correr de la historia de la Iglesia, que, por otra parte, si algunas veces ha habido incomprensiones en ambos, no han faltado también ocasiones en que se ha llegado a un total entendimiento, como lo demuestra la existencia de las órdenes religiosas y las congregaciones⁹.

La Constitución *Lumen Gentium*, 7,3, habla de las relaciones entre Jerarquía y carismáticos en términos de subordinación, de manera que entre los ministerios sobresalga la gracia de los apóstoles, a cuya autoridad el mismo Espíritu subordina a los carismáticos; o bien, afirmando que a quienes presiden la Iglesia les compete juzgar sobre la autenticidad, aplicación y alimentación (no apagar el Espíritu sino todo probar y retener lo bueno) de los carismas (I Cor 14; I Tes 5,12. 19-21). En la exposición del Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 9,2, los carismas se entienden como puestos al servicio del ministerio de la Palabra que ejercen los presbíteros, quienes deben examinarlos en los fieles con el sentido de la fe, reconocerlos con gozo y fo-

⁸ Heribert Mühlen, *Der Beginn einer neuen Epoche der Geschichte der Glaubens, Theologie und Glauben* (64) 1974, 28-45.

⁹ Cfr. C. Gerest, *Movimientos espirituales e instituciones eclesiales*, *Concilium* (89), 1973, 340-360. Gerest examina ampliamente la significación de protesta de los movimientos de renovación cristiana, sus características y su relación con la presencia del Espíritu Santo. Sobre la realización en la historia de algunos importantes movimientos religiosos de renovación, cfr. J. Martín Velasco, *El despertar religioso en la historia de las religiones*, *Concilium* (89), 1973; 375-388.

mentarlos con alegría (I Jn 4,1). En el Decreto ad Gentes, 4,3, ministerio sacerdotal y carismas se unifican en la acción con la que el Espíritu vivifica las instituciones eclesísticas (cf. Jn 14,16). En el Decreto Apostolicam Actuositatem, 3,4, se habla de que los fieles ejerzan los carismas en unión con los hermanos, especialmente con los pastores (cf. Ef 4,10; I Tes 5,12. 19,21). En el discurso del Papa Paulo VI en la clausura del Congreso sobre renovación carismática, habla de cómo dentro del ejercicio indispensable en la Iglesia de los carismas deba brillar la comunión eclesial mediante la aprobación apostólica; y en el Coloquio, recientemente tenido en Malinas y que hemos ya aludido, se ha puesto como un criterio importante para juzgar de la autenticidad de un carisma su sujeción a la autoridad legítima. El Cardenal Suennens afirma en uno de sus discursos conciliares, que sin el ministerio de los pastores, los carismas serían desordenados, y a su vez, el ministerio sin los carismas sería pobre y estéril¹⁰.

No debería, pues, haber contradicción entre Jerarquía y carismáticos; han sido desajustes en la historia, debidos a imperfección de Jerarquía y carismáticos, los que han motivado tantas veces el choque entre ambos. Sin embargo, esta no contradicción a base de subordinación del carismático al jerarca, ¿no será una contradicción mayor?, ¿no será la trampa de la versión clericalista de la Iglesia, remedo de la estructura de la Antigua Alianza, era ya superada, aprisionamiento del Espíritu?¹¹.

No, si comprendemos hondamente las cosas. Y a mi juicio, esta comprensión honda vendrá de comprender ministerio jerárquico y carismas desde la Eucaristía a donde ambos concurren como al ápice del Espíritu.

La Eucaristía es la obra máxima del Espíritu como crecimiento de la Iglesia al celebrar en la actualidad el misterio pascual; donde se hace de nuevo presente la victoria de Cristo y el triunfo de su muerte y se representa y reproduce la unidad de los fieles que constituyen un solo cuerpo en Cristo, unidad a la que todos los hombres somos llamados (I Cor 5,7; 10,17; 11,26; Act 2,41-47; Lc 24,27; II Cor 9,15; Ef 1,12)¹². La

¹⁰ Colloque de Malines, oc., 15-16; Suennens, oc., 37.

¹¹ Mühlen, oc., 28-45.

¹² *Lumen Gentium*, 3; *Sacrosanctum Concilium*, 6.

Eucaristía aparece así como el clímax eclesial, el caminar progresivo de la Iglesia a su unidad, unidad que por otra parte significa la plenitud del Espíritu, ya que ésta no es concebible sin ser la obra plena del Espíritu.

Junto con esta realidad eucarística encontramos otra íntimamente conectada con ella, la del sacerdocio ministerial: "Pero aunque cualquiera pueda bautizar a los creyentes, nos dice la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 17, es no obstante, propio del sacerdote el consumir la edificación del Cuerpo de Cristo, por el sacrificio eucarístico, cumpliendo con las palabras de Dios...". En efecto, en la *Lumen Gentium* se afirma que el sacerdocio ministerial se distingue "esencialmente" del sacerdocio común, porque el sacerdote ministerial confecciona la Eucaristía, modela al pueblo de Dios, lo rige y ofrece el sacrificio en nombre del Pueblo; en cambio, el sacerdote común asiste a la oblación de la Eucaristía y ejerce su sacerdocio en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, con el testimonio de una vida santa, con la abnegación y la caridad operante".

Si el sacerdote ministerial confecciona la Eucaristía, centro y ápice de los carismas, ¿no pudieramos también en cierta manera decir que el sacerdote ministerial confecciona así los mismos carismas?

Una pregunta ciertamente escandalosa a ciertas posiciones carismáticas, que supondría en esta situación una explicación todavía más absolutista, el aprisionamiento del Espíritu, la clericalización máxima, el asesinato de la espontaneidad y el encadenamiento de la libertad del Espíritu a una Jerarquía institucionalizada.

Pero dejando a un lado el hechizo de las palabras que suenan, sería más constructivo realizar una reflexión que se esfuerce por vencer la superficialidad, donde aparezcan quizá a una nueva luz tanto el ministerio sacerdotal como la maravilla carismática del Espíritu; el aspecto carismático nos servirá para tomar más en serio la Eucaristía y así llegar a una comprensión más fresca y abierta del sacerdote ministerial que la confecciona, en un confeccionar la Eucaristía donde nos encon-

traremos con el sacerdote no como "un luchador singular enfrentado a los laicos", sino como una figura tan identificada a los laicos como se puede identificar quien ha sido elegido por el Espíritu para ser el principio de su reparto gratuito de carismas.

No sería sin embargo el sacerdote ministerial el que reparte los carismas, sino que su acción eucarística sería el origen que el Espíritu utiliza como única fuente de los mismos, no importando que el carisma temporalmente se conecte o no con la confección eucarística. Y la razón es que confeccionar la Eucaristía es confeccionar la Iglesia, que sólo se conjunta en el Espíritu Santo. Es, pues, el Espíritu el que reparte los carismas, pero desde la acción sacerdotal que entonces implica una íntima afinidad entre el "carisma" ministerial y los demás carismas, afinidad que se traduce en la S. Escritura como el papel discernidor del apóstol y que como lo hemos apuntado más arriba, la Iglesia lo ha leído en términos de cierta subordinación de los demás carismas a la gracia de los apóstoles, juicio sobre su autenticidad, aplicación y alimentación, servicio de los carismas al ministerio de la Palabra ministerial, reconocimiento y fomento de los mismos en gozo y alegría, vivificación del misterio por los carismas, unificación entre pastores y fieles, comunión eclesial en su aprobación ministerial.

Entrar más allá del porqué y cómo de esta relación de íntima afinidad entre carismas y ministerio jerárquico quizá sólo pueda hacerse balbuciendo en el claro-oscuro del misterio que significa la Eucaristía y en la Eucaristía, la impronta trinitaria que realiza la Iglesia. Quizá en este terreno podamos intentar a base de analogías comprender al sacerdote ministerial bajo la luz del amor del Espíritu Santo.

Así, diríamos que el sacerdote ministerial pronuncia en la Eucaristía el cuerpo y la sangre del Señor Jesucristo; pronuncia así al Hijo de Dios, instrumentalmente, humanamente; pero al fin y al cabo pronuncia al Hijo de Dios encarnado, muerto y resucitado y ahora glorioso, Cabeza de la Iglesia en el Espíritu Santo. Este misterio oscuro-luminoso de la acción sacerdotal ministerial, no se podrá comprender sino a la luz de la Trinidad económica, que se compromete en la historia de la salvación del hombre, y que no superaría un nuevo modalismo si

¹² *Lumen Gentium*, 10.

¹³ Mühlen, o.c., 34.

sus raíces no se centraran en la misma Trinidad inmanente; esto es, si su razón de ser no se centrara en el carácter procesional relativo de la Santísima Trinidad.

Podríamos pues decir, bajo cierto aspecto, que el Padre eterno asocia al sacerdote ministerial en su engendrar y así enviar a su Hijo como Pascua salvífica del hombre hoy en la confección eucarística. Y si este decir analógico tiene alguna validez, dado que la Pascua hoy es la Iglesia reunida en el Espíritu Santo, ¿no podríamos comprender también al sacerdote ministerial en esta misma acción eucarística, como lleno del Amor del Espíritu Santo, y así, lleno del Amor con que el Padre y el Hijo aspiran al Espíritu de Dios?

Si este modo de pensar, y si esta pregunta se pueden responder afirmativamente, con toda la analogía debida y sin caer por tanto en un pseudomisticismo panteísta, y en la medida en que se puedan afirmar, nos acercariamos a una comprensión mucho más rica de la Eucaristía, de la Iglesia, de la seriedad del Cuerpo Místico, de la seriedad del sacerdocio ministerial, de la divinización de la humanidad, de lo que signifique la sobrenaturalidad de la elevación y el haber entrado en una verdadera "koinonía" con la naturaleza divina (II Pt 1,4), y así en el sentido de la plenitud de los carismas en el Amor, y el por qué no implique una ideología de dominio el que el sacerdote ministerial sea en el Padre y en Cristo, dispensador del Espíritu y los carismas su subordinen por el mismo Espíritu al carisma del ministerio.

En esta forma la acción del Espíritu se ordena; pero no por una ordenación "clerical", sino por la ordenación misma de la Santísima Trinidad en su economía de salvación pascual por Cristo en el Espíritu Santo; esta ordenación recibe el nombre de Iglesia.

Pensando de esta manera podríamos continuar la línea de San Juan de la Cruz que nos dice haber experimentado el amor de Dios cuando, entrando en lo íntimo de la Trinidad, se ha sentido arrebatado en la "aspiración" del Espíritu Santo; o bien, de Angela de Foligno que experimenta haber estado en el corazón de la Trinidad; o de María de la Encarnación que se siente amada con el amor que le es propio a Dios Trino¹⁶.

Insisto en que estamos en plena analogía teológica; y en esta misma línea podríamos avanzar un poco más reflexionando en las procesiones trinitarias y su comparación con su participación creada de la que hablamos. Las relaciones que mediaron entre el sacerdote ministerial y el laico carismático, a primera vista se verían sumamente absorbentes por parte del sacerdote ministerial; parecerían llevar al pasivismo por parte del laico, sujeto beneficiario de la acción del Espíritu, término de esta participación de la misión del Espíritu, receptor pasivo de la misma; pero en primer lugar, estas procesiones, son pura actividad, nunca pasivismo y estas relaciones de aquí resultantes, no significan subordinación ni inferioridad; en la Santísima Trinidad son pura actividad e igualdad; así, la actividad del jerarca y la del laico carismático, en cuanto actividad, no se distinguen una de la otra; sólo en cuanto a procedencia; como en la Trinidad; la dignidad de uno y de otro, tampoco se distinguen, ya que como en la Trinidad, se coincide en la misma naturaleza divina; aquí, en nuestro caso, en la misma filiación adoptiva.

La distinción es pues en cuanto a la procedencia; pero si es verdad que en Dios las personas proceden simultáneamente en perfección y conciencia plena desde toda la eternidad; por lo que toca a su participación creada, la procesión se realiza paulatina y trabajosamente. En primer lugar, no es sólo este sacerdote ministerial individual el que el Espíritu ha puesto para usarlo en el Padre como instrumento eucarístico de su procedencia carismática en la Iglesia; sino él en comunión colegial con toda la jerarquía de la Iglesia de Dios; y entonces esta procedencia amorosa debe fincarse en el diálogo constante colegial jerárquico. En segundo lugar esta procesión amorosa no es totalmente consciente en el ministro sino que se hace progresivamente así conociendo el don del Espíritu que ha sido entregado al laico; consecuentemente, la actitud del jerarca deberá de ser una actitud de un diálogo constante con la comunidad carismática, de una observación diligente, de un discernimiento prudente y de una aprobación comprometida; es la frescura y novedad del Espíritu la que hay que tener siempre en cuenta, que no cabe en cartabones hechos, sino que sopla donde quiere. La actitud del jerarca, principio eucarístico del

¹⁶ San Juan de la Cruz, Cántico 39, V.1; Angela de Foligno, Diario Espiritual, febrero 21, 1544; Madrid, 1962, 298; María de la Encarnación, *Écrits spirituels et historiques*, II, Paris 1930, 233.

Espíritu, debe ser así la del principio del avance escatológico de una comunidad siempre nueva en la fidelidad amorosa a Jesucristo y que camina hacia un futuro de novedad plena; debe ser así el instrumento del Espíritu que hace decir a la Iglesia, la Esposa, "ven", y hacer que el que oiga diga "ven", y que el que tenga sed "venga", y el que quiera reciba gratuitamente el agua de la vida (Apoc 21,17).

Quizá a esta luz podamos comprender un poco más la gran afinidad entre carisma y ministerio, y cómo la "Epoca del Espíritu", no representa la desaparición de la "época de la jerarquía", sino su mayor vitalización y compromiso en el misterioso servicio del pueblo de Dios. En esta forma, el movimiento carismático significaría un sacudimiento, una renovación, una mayor frescura y espontaneidad, una mayor autenticidad del servicio ministerial; no la caducidad de una estructura que lucha por su subsistencia pugnando por conservar el poder, sino la perennidad renovada de otro gran carisma del Espíritu, el de atender a la grey universal en la que el Espíritu puso a los obispos a regir la Iglesia de Dios, que adquirió por su sangre (Act 20,28).

4. Carismas y compromiso político

Por supuesto que todo movimiento puede tener desviaciones y echarse a perder; o al menos interpretarse y vivirse parcialmente; sin embargo, este movimiento del Espíritu Santo, si lo entendemos en la perspectiva honda y definitiva del carisma, no podría tener estas desviaciones, sino que debería transformar necesariamente y desde lo más íntimo, la vida toda de la comunidad; y no sólo de la comunidad de quienes han recibido el o los carismas, sino la comunidad entera de la humanidad; en último término el carisma es la unción del Espíritu y la unción del Espíritu es la Iglesia, la obra del Espíritu es la que hace la Iglesia, la que la santifica haciéndola sacramento de salvación, de manera que los hombres concretos, en las circunstancias pecaminosas en que viven, se vean transformados en salvación, puesto que "el Espíritu Santo mediante los ministerios y carismas infunde para común utilidad el mismo impulso de la misión con que había sido llevado el mismo Cristo, edificando así su Cuerpo. Esta presencia del Espíritu mediante sus carismas, necesariamente colma de alegría al fiel, alegría que con la posesión de Dios como esencial comparta el encontrarlo como motivo de gozo en todo lo que nos rodea, incluso

en lo más pequeño y sencillo, y especialmente en el compromiso hacia los desvalidos y oprimidos, luchando por la realización de la justicia entre los hombres"¹⁰.

Ya en el Coloquio de Malinas se explicó cómo la realidad carismática no debe de huir del compromiso temporal, sino que lo sitúa en lo más profundo del corazón del hombre, como que brota de una decisión amorosa y radical en el Espíritu Santo; así, el Espíritu preserva del odio y la violencia en el compromiso contra la opresión económica y política, y lleva a conclusiones maravillosas en estos campos; baste recordar el ejemplo de los primeros cristianos que bajo el influjo del Espíritu vendían todo lo que poseían y lo entregaban luego a los apóstoles para su uso común¹¹.

Segundo Galilea toca las relaciones que pueden existir entre la auténtica mística cristiana y el compromiso político y estudia cómo no son realidades ajenas sino que se complementan mutuamente, con la grande ventaja de que bajo esta perspectiva se da una madurez al compromiso liberativo preservándolo de la violencia, y consecuentemente, obviando la lucha de clases. Es verdad que algunos teólogos se han empeñado en distinguir la gracia mística de los carismas; sin embargo, si es válido lo que hemos tratado de decir en la primera parte de este estudio con relación a carisma y santificación, lo dicho a propósito de la Mística, valdría del ejercicio consciente del carisma en la Iglesia¹².

No podemos negar que muchas veces en la historia, los movimientos carismáticos se han abstenido de intervenir políticamente, y que incluso en la actualidad aun no es muy significativa su actuación al respecto; sin embargo, tenemos ejemplos de cómo el Espíritu Santo ha impulsado prácticas políticas liberadoras, llevadas a cabo por una exigencia dimanante de los carismas recibidos, vgr., la "Church of God" de Cleveland, Ohio; USA, y el "Social Gospel" del Metodismo inglés¹³.

¹⁰ Lumen Gentium, 4; Ad Gentes, 4; Paulo VI, Discurso citado.

¹¹ Coloquio de Malinas, oc., 24-26.

¹² S. Galilea, *La liberación como encuentro de la Política y la Contemplación*, Concilium (96), 1974, 313-327.

¹³ G. Remmert, *Movimientos de despertar religioso y praxis política*; Concilium (89) 1973, 388-402.

Cuando este compromiso político no se plantea en abstracto, sino que se hace carne en situaciones de miseria y de opresión como son las que se viven en nuestro Continente latinoamericano, no cabe duda que se hace urgente desarrollar esta virtualidad liberadora del Espíritu a través de sus carismas con toda la significación que conlleva la Iglesia como liberación.

Dado que el presente tema, bajo otros aspectos se ha desarrollado muy ampliamente, sólo tocaré en línea de principios, ciertos temas que me parecen importantes al respecto; casi solo enunciándolos²⁰.

Baste así señalar en línea de principios que la única libertad verdadera es la libertad que es obra del Espíritu, don del Espíritu en la Iglesia, que se ejerce con los carismas.

En una concepción individualista, propia de una situación de opresión y de falta de libertad política, con frecuencia hemos reducido la libertad a la concepción estoica del dominio de sí mismo por la afirmación de la personalidad como un resultado del enajenamiento de las pasiones; a veces, también, hemos pensado cristianizar esta libertad y la hemos extendido a la libertad gnóstica, como liberación de los poderes diabólicos, de las fuerzas antídivas; cuando nos hemos dado cuenta de lo insoslayable del compromiso cristiano en el terreno socio-político y económico, nos hemos olvidado de las libertades anteriores e incluso las hemos ridiculizado y hemos proclamado como la auténtica liberación la liberación de toda tiranía, de toda opresión económica y socio-política, cultural, etc.

Aun en esta última concepción no creo que rebase mentalidades extracristianas acerca de liberación y libertad. La libertad cristiana, sin negar las concepciones anteriores e incluyéndolas en su correcta formulación, se sitúa sin embargo muy por arriba de ellas, especificándose en un triple objeto: la libertad que Cristo nos ofrece es una libertad de la ley, del pecado y de la muerte (Ro 7, 18-24; 6, 18-23; 8, 6-8; Gal 2,4; 5,1-13; Ro 6,14; I Cor 8,9; 9,19; 10, 25-30; 15, 20-22, etc.). El tema de la libertad cristiana es muy querido por S. Pablo quien lo trata abundantemente, libertad decíamos de la ley, del pecado y de la muerte y también del demonio.

²⁰ Cfr. CELAM, Encuentro sobre Conflictos Sociales en América Latina y Compromiso Cristiano, Lima/Chaclacayo, 6-13 de septiembre de 1975.

La libertad que Cristo nos ofrece es una libertad de la ley; el hombre de por sí es incapaz de liberarse de la ley, tentación de autosuficiencia del hombre; Cristo la suprime. La autosuficiencia del egoísmo, de la concupiscencia, de la carne, del pecado, también es destruida; la autosuficiencia de quedarse encerrado en la propia destrucción, la muerte, también es superada en Cristo²¹.

La libertad no es un poderse realizar del hombre desde su propia acción individual o comunitaria, o de realizar un nuevo orden donde una parte de la humanidad, una clase domina ahora a la otra, sustituyéndola; o incluso, una nueva posibilidad intramundana. La economía cristiana de la liberación no es autónoma, es heterónoma. El hombre está en un pozo y solo no podrá salir de él. Y esta liberación auténtica que será ciertamente liberación de toda tiranía, dominio de sí, de los poderes antídicos; construcción de la humanidad individual y comunitariamente, cósmicamente, liberación hacia un nuevo orden ya desde este mundo, en proceso y devenir siempre creciente, es algo que sólo y exclusivamente Jesucristo puede dar, y que sólo el Espíritu Santo nos puede hacer realidad.

Los carismas en la Iglesia en América Latina tendrán que jugar un rol muy amplio en el compromiso liberativo: preservarnos de una pretendida autoliberación que sería una ilusión opresiva, de ninguna manera inocua, sino altamente alienante; y adentrarnos en la construcción real, paulatina, escatológica del Reino de Dios aquí. Su misión de los carismas en el Espíritu Santo es sumamente importante: no solamente servir de atenuantes a los problemas de la violencia y el odio en la lucha de clases, sino el convertirse en un gran camino hacia el único camino liberador, Cristo en el Espíritu.

Es verdad que no se trataría de una concepción monofisita de Cristo en el Espíritu; es Cristo quien libera al hombre, y es el hombre quien se libera en el Espíritu; el hombre no está totalmente viciado y todas sus obras no son simplemente opresión y pecado; él puede cooperar a la acción del Espíritu, y esta cooperación a la gracia es el compromiso en la liberación de nuestra realidad concreta de América Latina en la dialéctica trinitaria, encarnacionista y eclesial. Es cierto que hemos acentua-

²¹ H. Küng, *La Iglesia*, Herder 1968, 182-245.

do la acción liberadora de Dios, pero no cabe duda que su principalidad liberadora tendrá siempre que entenderse en la economía hipostática, de un pueblo de Dios que camina como cuerpo místico de Cristo, como humanidad vivificada, no destruida sino elevada, por el Espíritu. El carisma así identifica al hombre como un redentor en Cristo, y es sólo desde esta perspectiva que el carisma se hace política, economía, sociedad, cultura, etc.; es el carisma un fruto de la Iglesia Sacramento y un conducto a la Iglesia Sacramento; una posibilidad así de encontrarse con la única liberación.

Si los carismas en la Iglesia representan ese Pentecostés continuado, de que tanto se ha hablado, ojalá entonces que los carismas signifiquen ahora una revitalización permanente de la Iglesia y una Eclesiología carismática nos haga comprender cada vez más su novedad siempre cambiante y su permanencia siempre vital.

1.3. TEOLOGIA DEL ESPIRITU SANTO EN LA ESCRITURA

P. BELTRAN VILLEGAS M., SS. CC.
PROF. DE SAGRADA ESCRITURA
FAC. DE TEOLOGIA DE LA UNIV. CATOLICA DE CHILE

El presente trabajo está sujeto a algunas limitaciones que el lector debe tener en cuenta. Sin hablar de las que surgen del autor, hay que señalar sobre todo dos: la de su necesaria brevedad, y la de su destinación específica, que es contribuir a comprender y evaluar el actual "Movimiento de Renovación en el Espíritu".

Dentro de estas dimensiones, sin embargo, tiene que aspirar a ser un aporte en la línea de una genuina teología bíblica. Y ésta es una disciplina de inextirpable índole histórica: es decir, positiva y analítica, atenta a las lentas maduraciones que realiza el tiempo, y temerosa sobre todo de las generalizaciones fáciles, de las sistematizaciones apresuradas y de las aplicaciones superficiales. Por eso dedicaremos la casi totalidad del espacio disponible a la exposición histórica del material bíblico, y sólo reservaremos unas pocas páginas para algunas reflexiones conclusivas de carácter sintético y hermenéutico. Por razones obvias para todo cristiano, le daremos un tratamiento privilegiado al estudio de nuestro tema en el Nuevo Testamento; pero hay que comenzar indispensablemente por el Antiguo, ya que éste proporciona las categorías básicas sin las cuales la pneumatología del N. T. resulta incomprensible. Con lo dicho queda justificada la estructura en que se enmarcará la exposición de nuestro tema.

I. EL ESPIRITU DE DIOS EN EL AT

A. Los misterios del viento y del aliento

Se corre el riesgo de incurrir en serias ininteligencias si no se tiene presente la base metafórica del concepto teológico de

"Espíritu" tal como aparece en los textos bíblicos, especialmente del AT. En efecto, la palabra hebrea correspondiente apunta en forma primaria y directa a esa realidad elemental del aire en movimiento, que se da en los fenómenos del viento y del aliento. Y si no se hace el esfuerzo por ver estos fenómenos con los ojos de los antiguos, al mismo tiempo ingenuos y penetrantes, y en todo caso asombrados, resultará ininteligible mucho de lo que se le atribuye al "Espíritu".

Entre todas las cosas habituales y cotidianas, pocas había que resultaran tan extrañas y misteriosas como el viento y el aliento: ambos esencialmente invisibles e inasibles, y tan inconsistentes que podían ser la mejor imagen de la nada (cf. v.gr. Ps 62,10); y, sin embargo, ambos llenos de sorprendentes virtudes.

El viento podía ser igual la suave caricia de una brisa refrescante, ansia suprema del labrador agobiado por la que-mante resaca, que la fuerza incontenible y destructora de un huracán desatado; podía traer lo mismo las abrasadoras arenas del desierto que tornaban irrespirable la atmósfera y agostaban en pocas horas la vegetación primaveral, que las nubes preñadas de una lluvia vivificante capaz de resucitar a la naturaleza extenuada por la entrega de sus últimos frutos. Es comprensible, entonces, que los hombres de la Biblia vieran en los vientos a unos maravillosos emisarios de Dios (cf., v.gr., Ps. 104,4): fuertes, ágiles, invisibles, imposibles de detener o aprisionar, capaces tanto de ejecutar sus juicios inexorables como de cumplir sus designios salvadores.

El aliento, por su parte, no entrañaba menores misterios: de su presencia en las narices dependía la vida de los seres, y su incesante proceso de exhalación e inhalación era la evidencia continua de la contingencia y mortalidad de todos ellos: jamás se lo podía inhalar en forma tan definitiva que la vida pasara a su propiedad de un viviente. Y, en cambio, ¡qué fácil era que cualquier exhalación fuera la última! Y no era sólo la que nosotros llamaríamos vida física la que aparecía relacionada con el aliento: estar airado era tener el aliento ardiente, estar inquieto era tenerlo entrecortado, estar impaciente era tenerlo agitado, estar triste era tenerlo largo, débil y silencioso, ser orgulloso era tenerlo alto, firme y ruidoso, etc. En el hecho de tener el hombre vinculada su vida física y emocional a un factor no

enteramente propio, sino en gran parte sustraído a su control y posesión, como era el aliento, veían los antiguos israelitas una dimensión fundamental de su existencia: el hombre era un ser susceptible de recibir de agentes exteriores a él influencias misteriosas en forma de "alientos" de diversa índole (v.gr., aliento de discordia, o de venganza, o de celos). Hemos dicho "agentes exteriores a él"; en realidad, en los tiempos arcaicos, todos estos variados "alientos" se atribuían indistintamente a Dios, y sólo en las últimas etapas del A. T. se le reservan los de carácter benéfico mientras que los maléficos se les atribuyen a seres demoníacos.

La rica capacidad poética de los israelitas les hizo ver relaciones todavía más impresionantes. La tormenta era para ellos una de las más impresionantes teofanías, y en esa especie de "sacramento" del poder sobrecogedor de Dios ellos distinguían sus varios elementos y los vinculaban específicamente con otros tantos aspectos del Dios que se acercaba a ellos como un guerrero enfurecido: el trueno era su grito de guerra, los rayos y relámpagos eran las flechas de su arco (ese arco que después de la "batalla" colgaba de las nubes como prenda de paz), el granizo eran las piedras de su honda, los nubarrones eran su carro de guerra; dentro de esta visión poética era natural que en el huracán se viera su aliento abrasador, expresión del furor de su cólera. Partiendo de esta atrevida imagen, frecuente en los estratos más arcaicos del A. T., otros poetas algo posteriores le atribuyeron otro papel, esta vez permanente, al aliento de Dios: el de ser la causa del aliento de las creaturas vivientes. En efecto, veían también a Dios respirando, y a su exhalación se le atribuía la inhalación de los seres vivos, mientras que en la exhalación de éstos se veía el efecto de la inhalación de Dios (Cf. v.gr., Ps. 104, 29-30; Job 34, 14-15). Esta visión poética "explicaba" coherentemente muchas cosas, y en especial el carácter divino de la vida (al ser el aliento de todo viviente, "parte" del aliento del mismo Dios) y el carácter de "gracia" de la misma (al depender que un ser siguiera viviendo, de que Dios no apartara de él su rostro).

Así, pues, se nos ha ido configurando la imagen del "aliento de Dios" como vehículo expresivo de intensas emociones religiosas y de sutiles percepciones teológicas. La mayor parte de las ediciones bíblicas en lenguas modernas suelen usar el término "Espíritu de Dios" al traducir los textos a que aludimos

en el párrafo precedente. ¿Lamentable? Quizá. En todo caso, inevitable en gran medida, porque no es nada fácil discernir en concreto cuándo estamos ante la imagen poética ("aliento de Dios"), y cuánto ante el concepto teológico ("Espíritu de Dios"). Y es que este concepto, como lo anotamos más arriba, jamás logra desprenderse enteramente de las sugerencias de la imagen de la que surgió. Es lo que habrá que tener en cuenta al estudiar en los párrafos siguientes la actividad atribuida al Espíritu de Dios en el A. T.

B La acción presente del Espíritu de Dios

Estaba en la naturaleza de las cosas, que en el A. T. se le atribuyeran al "Espíritu de Dios", es decir, a una actividad de Dios comparable desde algún punto de vista a la del viento o del aliento, acciones ejecutadas por hombres, pero carentes de toda proporción con sus capacidades habituales o innatas. En efecto, cuando sopla el viento, cosas de suyo inertes se ponen en movimiento, quedando su causa invisible. Por consiguiente, el del "Espíritu de Dios" era un concepto especialmente apto para destacar el carácter extraordinario y gratuito de sucesos que, sin embargo, tenían lugar en la trama visible de la existencia humana y de la historia nacional. Así, por ejemplo, la fuerza de Sansón (Jue 14,6-19; 15,14) o la habilidad de los orfebres del Tabernáculo (Ex 31, 3-5; 35, 31-33) parecieron tan fuera de serie que se las atribuyó al Espíritu de Dios.

Pero hay sobre todo dos líneas en las cuales se reconoció de preferencia su intervención. Es la primera, la de la conducción política o militar del pueblo de Dios. Esto aparece con gran relieve en dos escenas de la vida de Moisés: la de la instalación de los setenta ancianos (Num 11, 16-17.25), y la de la elección e institución de Josué como sucesor de Moisés. Vale la pena citar este último texto: "Moisés habló a Yahvé diciendo: 'Que Yahvé, Dios de los espíritus de toda carne, ponga un hombre al frente de esta comunidad... para que no quede la comunidad de Yahvé como rebaño sin pastor. Respondió Yahvé a Moisés: Toma a Josué, hijo de Nun, hombre en quien está el Espíritu e impónle tu mano' (Num 27, 15-18; cf. Dt 34,9). Y el libro de los Jueces subraya explícitamente la irrupción del Espíritu de Yahvé sobre Otniel (3,10), Gedeón (6,34) y Jefté (11,29), libertadores carismáticos. Y lo mismo hace el libro I de Samuel a propósito de Saúl (11,6). De mayor importancia

es el siguiente pasaje del mismo libro, referente a David: "Tomó Samuel el cuerno de aceite y lo ungió en medio de sus hermanos. Y a partir de entonces vino sobre David el Espíritu de Yahvé... El espíritu de Yahvé se había apartado de Saúl y un espíritu malo proveniente de Yahvé le perturbaba" (16, 13-14).

La segunda línea aludida es la del ministerio profético. Aquí cabe señalar ante todo que los fenómenos extáticos constituían el efecto más característico de la presencia activa del Espíritu, como también el rasgo más distintivo del carisma profético. Esto pudo ya observarse en algunos de los textos citados más arriba (sobre todo en Num 11,25.29 y en 1 Sam 11,6), y podrían señalarse otros textos que dan la misma nota (v. gr., 1 Sam, 19, 18-24). Así, no es de extrañar que al profeta le diera el pueblo simplemente el título de "varón del Espíritu" (Os, 9,7). Pero es importante subrayar que, mientras los textos narrativos ponen al haber del Espíritu de Dios la actividad "profética", no sólo de las bandas extáticas relacionadas con Samuel (1 Sam 10-9-13; 19, 18-24), sino también de José (Gen 41,38), de Balaam (Num 24,2), de David (2 Sam 23,2), de Miqueas ben Yimlá (1 Rey 22, 19-24), de Elías y Eliseo (1 Rey, 18-12; 2 Rey 9.15-16), y en general del movimiento profético (Neh 9,30), los mismos "profetas escritores" son extremadamente reservados sobre el origen "espiritual" de su ministerio. En el pre-exilio sólo encontramos una excepción en el siguiente texto de Miqueas: "Yo... estoy lleno de fuerza, por el espíritu de Yahvé, ...para denunciar a Jacob su rebeldía y a Israel su pecado" (3,8). E incluso en este texto el efecto específico del Espíritu parece consistir en la fuerza, y no en el mensaje mismo del profeta. Ezequiel pone con cierta frecuencia en el Espíritu de Dios el principio mismo de su ministerio (2,2; 3,24; 11,15), y lo mismo hace una vez el Deutero-Isaías (48,16). Y, ya en el post-exilio, Zacarías puede resumir toda la historia del profetismo hablando de "las palabras que Yahvé Sebaot había dirigido por su Espíritu, por ministerio de los antiguos profetas" (7,12). Por fin, puede destacarse que el prototipo de los autores apocalípticos, Daniel, también atribuirá al Espíritu de Dios la revelación de los secretos (4,5-6. 15; 5,14). De esta presentación histórica parece inferirse que los "profetas escritores", sobre todo en el período más antiguo en que tenía aún vigencia el profetismo extático de los profetas culturales, se mostraron reacios a poner su propio ministerio bajo la égida del Espíritu para mostrar sus reservas frente a una institución con cuyos personeros no que-

rían dejarse asimilar (cf. Am 7,12-16), pero que la conciencia histórica de Israel vio en ellos, a posteriori, los representantes más calificados de la acción del Espíritu de Dios en favor de su pueblo.

C. La acción futura del Espíritu de Dios

Es un lugar común observar que Israel fue viviendo cada vez más polarizado por su futuro. Su forma peculiar de superar el contraste entre su "esencia" (vista con claridad siempre creciente) y su "existencia" empírica llena de frustraciones, fue la de "proyectar" hacia el futuro la realización plena de su destino.

Dentro de esta perspectiva hay que destacar ante todo que Isaías ve al Rey ideal del futuro investido del Espíritu de Yahvé, que, al reposar sobre él, le otorgará los atributos requeridos para juzgar y gobernar al pueblo de Dios: sabiduría e inteligencia, consejo y fortaleza, sentido religioso (Is 11, 1-2). Por su parte, el Deutero-Isaías, cuya esperanza se concentra en la misteriosa figura del "servidor de Yahvé" trazada con rasgos que evocan más a un profeta que a un rey, también acentúa que el Espíritu del Señor estará sobre él (Is 42,1), sin duda que en orden a su misión (específicamente profética: cf. Is 8,16) de proponer una *šōmāh* a las naciones.

Pero más importante que la convicción expresada en estos dos textos (convicción que no constituye una novedad conceptual, ya que era "normal" que a reyes y profetas se les viera como órganos del Espíritu), es la afirmación de que éste iba a "derramarse" como una fuerza transformadora y renovadora a cuya eficacia se debería la misma "novedad" cualitativa de la era escatológica. El primer testimonio en este sentido parece ser el de Isaías: "El palacio quedará abandonado, desierta la ciudad ruidosa, al alcázar y la torre devastados... hasta que sobre nosotros se derrame un espíritu desde arriba. Entonces la estepa se tornará en vergel, y el vergel en selva; entonces el derecho descansará en la estepa y la justicia morará en el vergel¹. Pero, sin duda alguna, es Ezequiel quien le da al tema toda su profundidad. El, en efecto se sitúa derecha y explícita-

mente en el terreno del comportamiento ético-religioso del pueblo de la nueva Alianza; inspirándose manifiestamente en el texto de Jeremías que había caracterizado la nueva Alianza por el hecho de la inscripción de la Ley en el corazón de todos los miembros del pueblo (Jer 31, 31-33), da Ezequiel un paso adelante y afirma que, luego de perdonados los pecados, renovará Dios las raíces mismas de la conducta de Israel: "Os daré un corazón nuevo e infundiré en vosotros un espíritu nuevo: os arrancaré del cuerpo vuestro corazón de piedra y os daré un corazón de carne; y mi propio Espíritu os lo infundiré, y haré que os atengáis a mis preceptos, que observéis mis decisiones y que las pongáis por obra" (Ez 36, 26-27; y cf. 11, 19-20; 37, 14; 39,29). Después del destierro, Zacarías modifica significativamente el pensamiento de Ezequiel: para éste, la "dureza de corazón" del Israel histórico se manifestaba ante todo en la idolatría y en la infidelidad a los deberes propiamente religiosos, y a remediar esto aparecía ordenado ante todo el Espíritu de Yahvé infundido a los miembros del pueblo de Israel; en cambio, Zacarías, que ve en el Espíritu de Yahvé el único principio de salvación (Zac 4,6), parece pensar en la dureza para con los indigentes y menesterosos al asegurar que Yahvé "derramará sobre la dinastía de David y sobre los habitantes de Jerusalén un espíritu de misericordia y de compasión"².

Otra línea importante acerca del papel futuro del Espíritu es la de la efusión generalizada del Espíritu de Yahvé en cuanto espíritu de profecía. Ya una antigua tradición (atribuida por los críticos al estrato E del Pentateuco) había puesto en labios de Moisés la siguiente exclamación: "¿Quién me diera que todo el pueblo de Yahvé profetizara porque Yahvé les daba su Espíritu!" (Num 11,29). Proyectando este anhelo hacia el futuro, hace decir el profeta Joel a Dios: "Derramaré mi Espíritu sobre toda carne. Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán, vuestros ancianos soñarán sueños y vuestros jóvenes verán visiones. Incluso sobre los esclavos y las esclavas derramaré mi Espíritu en aquellos días" (Joel 3, 1-2).

No podemos terminar este párrafo sin señalar que lo que Ezequiel anunciaba como característico de la era escatológica, algunos fieles lo veían como una posibilidad inmediata y lo hacían objeto de su plegaria. El caso más interesante se encuentra en el salmo 51, cuya dependencia respecto de Ezequiel

¹ Is 32, 14-16; texto desgraciadamente difícil y de incierta interpretación.

² Zac 12,10; texto de incierta interpretación.

salta a la vista: "Oh Dios, crea en mí un corazón puro, y renuévame por dentro con un espíritu firme;... no me prives de tu espíritu de santidad... y afiánzame con un espíritu generoso" (Ps 51, 12-14).

II. EL ESPÍRITU SANTO EN EL N. T.

Hay pocos temas más complejos y difíciles de analizar en el N.T. que el del Espíritu. Y la razón es muy clara: él corresponde a la experiencia básica y original que se vivía en la Iglesia primitiva, y su conceptualización fue extremadamente variada. De aquí que, corriendo el riesgo de incurrir en repeticiones, vamos a presentar el material desde un doble punto de vista: primero expondremos detenidamente el papel que le asignan al Espíritu los diversos estratos que se pueden reconocer en el N.T., y luego trataremos de determinar brevemente las principales líneas de fuerza acerca del Espíritu que resultan del N.T. como un todo. Huelga decir que en ninguna de estas dos secciones pretendemos ser exhaustivos.

A. Estudio "estratigráfico"

Nos vamos a atener a los tres grandes "teólogos del Espíritu Santo" que hay en el N.T.: San Pablo, San Lucas y San Juan, omitiendo todo análisis de las demás corrientes de reflexión pneumatológica (v. gr., de Hebr. y I Petr.). Pero antes consignaremos los dichos atinentes de Jesús preservados en la tradición sinóptica.

1. Los dichos de Jesús

Hay sólo dos dichos de Jesús referentes al Espíritu Santo, conservados en los estratos más antiguos de la tradición evangélica (que son Mc y Q), pero los dos han sido conservados de manera independiente en ambos estratos. El primero de ellos¹ más allá de las diferencias entre ambas formas de la tradición, entraña una caracterización (particularmente clara en Mc) del ministerio de Jesús como despliegue de la fuerza salvífica del Espíritu Santo, por contraposición a la influencia impura de los espíritus demoníacos que enajenan al hombre. Esta caracterización está, por otra parte, implícita en todos los dichos que

expresan la conciencia que Jesús tenía de la fuerza divina (dynamis) que hacía de su ministerio una presencia anticipada del Reinado de Dios; por consiguiente, esto le da una base muy sólida a la interpretación que pone en la base del relato bautismal de Mc una experiencia de Jesús conceptualizada por él mismo en términos de una irrupción del Espíritu (cf. Mc 1,10). El otro dicho² promete la asistencia del Espíritu Santo a los discípulos que se vean envueltos en la tribulación escatológica, para que por su inspiración puedan darle al mundo el testimonio adecuado, del que ellos por sí mismos no serían capaces. El ámbito tan restringido del papel atribuido al Espíritu es un indicio elocuente de la fidelidad de la tradición evangélica, no afectada por la importancia enorme que tuvo desde muy pronto en las comunidades la dimensión pneumatológica de la existencia cristiana.

2. San Pablo

Vale la pena destacar en forma completa lo que sobre nuestro tema consigna S. Pablo en sus cartas más antiguas (1-2 Tes). Después nos será fácil señalar las líneas novedosas que surgen en las cartas posteriores.

Nos parece que en las cartas a los Tesalonicenses los textos pneumatológicos (de los que obviamente excluimos 1 Tes 5, 23 y Tes 2,8) se dejan clasificar en cuatro tipos. Ante todo tenemos la línea "apostólica", en la que el Espíritu aparece como el principio específico de la eficacia de los mensajeros evangélicos, que, como nuevos profetas, proclaman la Palabra con la fuerza del Espíritu (1 Tes 1,5). En seguida cabe señalar la línea "carismática", en la que el Espíritu aparece como el principio específico de dones particulares más o menos emparentados con la profecía (1 Tes 5, 19-22; 2 Tes 2,2). En tercer lugar podemos individualizar una línea que le atribuye al Espíritu la capacidad de vencer la tribulación escatológica (1 Tes 1,6). Finalmente hay que destacar los textos que ven en el Espíritu el principio permanente del estado de "santificación" que caracteriza a los cristianos (1 Tes 4,8; 2 Tes 2,13).

Sobre este telón de fondo trazado con los datos más arcaicos que proporcionan las cartas a los Tesalonicenses, se di-

¹ Mc 3, 28-29; QLc 12,10. Mt 12, 31-32, combina MC y Q.

² Mc 13,11; QLc 12, 11-12. Mt 10, 19-20, combina otra vez MC y Q.

bujan con bastante nitidez algunos rasgos característicos aportados por las cartas subsiguientes. La 1ª a los Corintios desarrolla, sobre todo, la línea del Espíritu como principio de los carismas o dones "espirituales". Entre los elementos importantes destacados por S. P. en torno a este tema parece oportuno subrayar los tres siguientes: 1) El Espíritu de Dios al actuar sobre el hombre, lejos de disminuir su personalidad consciente y reducirlo —como lo hacían los "espíritus" operantes en las religiones orgiásticas greco-orientales— a un "objeto" arrastrado pasivamente por fuerzas oscuras e irresistibles, más bien fortalece el centro lúcido de su vida consciente (el "nous") y se somete a los "discernimientos" de una fe adulta (cf. 1 Cor 12, 1-3; 14, 6-25. 32-33). 2) El Espíritu de Dios, a través de la multiplicidad y diversidad de sus dones, es en realidad un factor de unidad, y no de dispersión, para la Iglesia; su papel consiste precisamente en hacer que el "bien común" de ésta (tosymphéron) sea rico y multiforme (cf. 1 Cor 12, 4-11.13). 3) El Espíritu de Dios es ante todo principio de revelación religiosa: no sólo en la forma de la "profecía"⁵, sino sobre todo en la de la "sabiduría", que permite comprender la economía de la Gracia de Dios con sus caminos humanamente desconcertantes pero maravillosamente coherentes en la Cruz de Cristo (cf. 1 Cor 2, 6-15). Fuera de los rasgos pertenecientes a la teología del Espíritu dador de carismas, encontramos en la 1ª a los Corintios los primeros esbozos de dos temas característicos de la pneumatología paulina. El primero de ellos consiste en la comprensión del Espíritu por su relación antitética con la Carne. Expresada sobre todo a través de los adjetivos "carnal"⁶ y "espiritual", esta antítesis apunta a la alternativa existencial del ser humano: o vive de sí y para sí, cerrado a la irrupción gratuita del Dios trascendente, o acepta su radical indigencia y se abre agradecido a la fuerza renovadora y vivificante del que puede y quiere admitirlo a la comunión consigo. En el primer caso, el hombre se hace "carnal", y en el segundo, "espiritual". No es difícil percibir que esta última denominación se debe a que es precisamente el Espíritu de Dios esa fuerza divina y divinizante que procede del Dios trascendente y en la cual se hace concreta y cercana su Gracia (cf. 1 Cor 2, 14-3,4; 5,5; 6, 16-19; 15, 44). El segundo tema aludido es la comprensión cristológica del Espíritu. Cristo resucitado es el prototipo y el principio eficaz

⁵ "Revelación de los sentimientos ocultos del corazón": 1 Cor 14, 24-25.

⁶ A veces sustituido en el mismo sentido por "animal" o "psíquico".

de la existencia espiritual que Dios quiere darle a la humanidad entera; por eso es en él donde se pueden reconocer todas las posibilidades que abre el Espíritu, y por eso hay una especie de identificación entre Cristo resucitado y el Espíritu (cf. 1 Cor 6, 16-17; 15,45).

La 2ª a los Corintios desarrolla con una belleza inigualada la línea que hemos llamado "apostólica" de la pneumatología paulina. El ministerio apostólico, en efecto, aparece caracterizado como totalmente "espiritual": espirituales son sus armas (cf. 2 Cor 10, 4-5) y espiritual es su fruto (cf. 2 Cor 3,8). La raíz última de todo estriba en la acción iluminadora del Espíritu que, por una parte, capacita a los apóstoles para acercarse libremente hacia el Señor, y, por otra, les permite reconocer en el rostro de Cristo resucitado la Gloria de Dios y así transformarse a su imagen e irradiar esa misma Gloria (cf. 2 Cor 3, 12-18; 4,6).

Es en las cartas a los Gálatas y a los Romanos donde la pneumatología de San Pablo alcanza su mayor altura. En la primera de estas cartas encontramos la antítesis "carne" - "espíritu", no sólo aludida de paso (cf. Gal 3,3; 4,24), sino desarrollada exprofeso y detenidamente (cf. Gal 5, 16-25; 6,8). El centro de interés está en que el Espíritu aparece, no ya como principio de determinados actos particulares distribuidos entre los diferentes miembros de la comunidad, sino como principio de la vida cristiana en cuanto tal y del conjunto de actitudes que le son indispensables a cada cristiano. La existencia cristiana está "espiritualizada" desde su raíz, y esto crea la exigencia de una actividad consecuente (cf. Gal 5,25). Es muy digna de notarse una particularidad gramatical: San Pablo puede usar a pocos versículos de distancia dos cláusulas verbales en que el Espíritu aparece como complemento de idéntico tipo (es decir, en dativo), pero estando en una el verbo en imperativo activo ("camina por el Espíritu": 5,16) y en la otra en indicativo pasivo ("sois movidos por el Espíritu": 5,18). En esta particularidad se echa de ver la doble dimensión de la existencia cristiana en su relación con el Espíritu: por una parte, cierta pasividad bajo su moción; pero, por otra, una verdadera responsabilidad, como la que uno tiene respecto de las cosas que se le pueden imponer como una orden.

También en Romanos domina la perspectiva de la antítesis "carne" - "espíritu" en toda su profundidad existencial y teo-

lógica. Pero así como San Pablo profundiza aquí el dinamismo de la "Carne", denunciando al "Pecado" como su principio y viendo en la Muerte su destino inevitable, expone también con mayor profundidad el dinamismo del "régimen del Espíritu vivificante" que se contrapone a la "tiranía del Pecado y de la Muerte". En ninguna parte ha expresado San Pablo tan claramente que es el Espíritu personal de Dios el principio eficiente de toda la existencia espiritual (cf. Rom 8, 9; 11); que ese Espíritu hace presente la persona y la obra salvadora de Cristo, hasta el punto de poder ser llamado "Espíritu de Cristo"; y por último, que es él quien le imprime a la vida cristiana —esencialmente "nueva" (cf. Rom 6,4; 7,6)— un carácter conscientemente filial (Rom 8, 14-16) y una orientación eficaz hacia la resurrección y la vida eterna (Rom 8, 11-13,23), ayudando a superar la impotencia religiosa del hombre por el don de la oración (Rom 8, 26-27). Pero quizá la afirmación más novedosa y profunda que hace San Pablo acerca del papel del Espíritu Santo en la vida cristiana, es la que encontramos en Rom 5,5. Aquí le atribuye San Pablo al "Espíritu Santo que nos ha sido dado", el que nuestra conciencia quede empapada e impregnada con la convicción del Amor que Dios nos tiene, como cuando se derrama un perfume; y señala que es esta convicción la que hace segura e irreprimible la esperanza cristiana (y cf. Rom 15, 13). De la misma raíz nace que el amor (agape), en cuanto actitud anidada en el corazón humano, pueda referirse al Espíritu Santo como a su principio (cf. Rom 16,30; ya en Gal 5,23, y luego en Col 1,8).

En Efesios (escrito probablemente déuterio-paulino) el Espíritu no aparece jamás mencionado en función de la antítesis "carne"- "espíritu". Sin embargo, en Ef 3,16s el Espíritu aparece como el principio de una renovación que robustece al "hombre interior", que es el que surge de "habitar Cristo en el Corazón" (cf. Rom 8, 9-10). Pero no es ésta la tónica dominante en Efesios. A decir verdad, su pneumatología no aparece tan unificada como la de Romanos, aunque no es menos rica. Se pueden discernir cuatro líneas, dos de las cuales resultan particularmente funcionales dentro del enfoque teológico peculiar de

¹ Rom 8,2. En ambas frases usa S. P. la palabra *nomos* = ley, pero en un sentido especial, del que hay otros ejemplos en el cap. 7, vers. 21, 23 y 25.

² Rom 8, 9b-10; y cf. 1,4, texto en que a Cristo, a partir de su resurrección, se lo califica como "Espíritu de santificación".

Efesios. Comenzando por las menos características, tenemos ante todo la que ve en el Espíritu el principio de un "entusiasmo" efervescente, comparable con la embriaguez y exteriorizado en "salmos, himnos y cánticos espirituales" (Ef 5, 18-19. Cf. 1 Cor 14-26), o en una oración continua (Ef 6,18); la otra línea es la que insiste en el papel de "marca para el día del rescate definitivo" que tiene el don del Espíritu, y que hace de él una prenda o garantía de la herencia prometida (cf. Ef 1, 13-14; 4,30). Pero lo más característico de Ef, declamos, se encuentra en otras dos líneas, que —si bien surgidas en las cartas anteriores— cuadran mejor con los grandes centros de interés de esta carta. Es bien sabido que ella gira en torno a una idea fundamental: la de un Designio eterno de Dios ("el Misterio"), mantenido en secreto a través de los siglos y revelado finalmente en la plenitud de los tiempos, y cuyo núcleo esencial consiste en la unificación progresiva de toda la humanidad en la Iglesia mientras llega el momento de su plena incorporación al Cuerpo glorificado de Cristo. Pues bien, el Espíritu aparece, por una parte, como el "Agente revelador" del "Misterio" (Ef 1,17; 3,5. Cf. 1 Cor 2, 10-12; 2 Cor 3, 16-18), y, por otra, como el Agente de la unidad de la Iglesia (Ef 2, 18-22; 4, 3-4. Cf. 1 Cor 12, 4-6. 11).

3. S. Lucas.

En la obra narrativa de S. Lucas campea claramente una visión teológica de la historia. Su intención última es justificar y situar teológicamente la misión de la Iglesia, y no hay exageración alguna en afirmar que es en el segundo tomo de la obra donde hay que buscar la clave y la razón de ser del conjunto.

El gran problema que se le planteó a S. Lucas fue el de asignarle a la Iglesia, dentro de una Historia de la Salvación orientada hacia una Parusia situada ya sin ambages en una remota lejanía, un lugar específico y significativo que no pusiera en peligro el carácter absolutamente decisivo del ministerio de Jesús. Habiendo elegido para abordar este problema el género histórico, S. Lucas tiene que recurrir ante todo a una "periodización" del tiempo de la Historia salvífica (que corre entre el origen absoluto de la Creación y el término meta-histórico del Reino de Dios), y establece así una división tripartita bastante obvia: el tiempo de preparación (objeto del A. T.), el tiempo de Jesús (objeto del primer tomo de su propia obra), y el tiempo

de la Iglesia (objeto de su segundo tomo). Pero con ello no quedaban definidas cualitativamente las relaciones entre estos períodos, en especial entre el segundo y el tercero. Para tal efecto se requerían categorías que pudieran trascender en alguna forma las fronteras cronológicas, y es aquí donde el Espíritu Santo desempeña un papel decisivo en el pensamiento de S. Lucas.

En efecto, S. Lucas quiere ante todo destacar que el segundo y el tercer períodos tienen entre sí algo común que los diferencia tanto del primer período de la Historia salvífica como de su término meta-histórico; en otros términos, que ninguno de los dos es ni una mera preparación del Reino de Dios, como el A. T., ni su realización lisa y llana. Para S. Lucas ese factor común consiste en que en ambos períodos el Reino de Dios puede ser objeto de una "evangelización", es decir, de una proclamación que lo presente como el contenido de una "buena noticia" (cf. Lc. 16,16). Ahora bien, esto supone cierta anticipación de su presencia y actividad, que lo haga susceptible de ser en alguna forma experimentado en su fuerza salvífica y regocijante. Pues bien, el Espíritu Santo es quien hace posible la evangelización del Reino de Dios: en primer lugar, por ser él el principio de "las obras del Reino" que se despliegan en el presente, y luego por ser él la fuerza incontenible que impulsa a proclamar "la Palabra" con carácter de buena noticia; y ese mismo Espíritu fue el factor determinante del ministerio de Jesús y sigue siéndolo del de la Iglesia.

Pero S. Lucas se preocupa también de subrayar lo que distingue entre sí al segundo y al tercer períodos. La "centralidad", no sólo cronológica sino también cualitativa, del tiempo de Jesús, es la convicción más firme de toda la construcción teológica lucana. Y, para expresar esa "centralidad", S. Lucas distingue cuidadosamente la índole específica que reviste la acción del Espíritu en Jesús y en la Iglesia: ante todo, la Iglesia posee el Espíritu Santo recibido de Cristo glorificado; y además, el papel primario e inmediato del Espíritu en la Iglesia es el de dar "testimonio de Jesús". Desde ambos puntos de vista, por consiguiente, el tiempo de la Iglesia aparece como esencialmente dependiente del de Cristo y subordinado a él.

La forma en que S. Lucas le da lugar en su relato a esta visión teológica de la historia, es admirable por su discreción y eficacia. Como piedra fundamental tenemos la presentación

de Jesús constituido por el Espíritu Santo en su función mesiánica; basándose en el texto de Is 61,1 (que es el único autor del N. T. en citar), habla de Jesús "ungido con Espíritu Santo" (Act 10,38) y pone su misma concepción bajo el influjo del Espíritu Santo (Lc 1,35). Pero es sobre todo el ministerio de Jesús el que aparece dominado y dirigido por su moción: después del bautismo, se habla de Jesús "lleno de Espíritu Santo" (Lc 4,1a) y movido por él durante su permanencia en el desierto (Lc 4,1b); y luego se le atribuye a "la fuerza del Espíritu" su regreso a Galilea para comenzar su misión evangelizadora (Lc 4,14). Y como escena inaugural de esta misión pone S. Lucas el impresionante y solemne cuadro de Jesús en la Sinagoga de Nazaret, según el cual Jesús da lectura, aplicándose a sí mismo, al texto de Is 61, 1-2: "El Espíritu del Señor está sobre mí, por lo cual me ungió para anunciar buenas nuevas a los pobres..." (Lc 4, 16-21). En estrecha conexión con esta escena, S. Lucas hace a Jesús "regocijarse en el Espíritu Santo" por la decisión de Dios, de la que él mismo era portador, de revelar los misterios de su Reino a los "pequeños" (Lc 10,21).

El "traspaso" del Espíritu Santo a la Iglesia encuentra una base importante en la mención de que Jesús "escogió a los apóstoles por medio del Espíritu Santo"⁶. Pero lo decisivo radica en que el don del Espíritu Santo, sin perjuicio de constituir "la promesa del Padre" (Lc 24,49; Act 1,4), se le atribuye directamente al propio Jesús: "Os enviaré la promesa de mi Padre" (Lc 24,49); "Exaltado por la diestra de Dios y habiendo recibido del Padre la promesa del Espíritu Santo, ha derramado este mismo Espíritu, tal como lo estáis viendo y escuchando" (Act 2,33).

Enviado por Cristo, este Espíritu se le da a la Iglesia ante todo como una fuerza que permite dar testimonio de que en el nombre del Crucificado resucitado cabe predicarles la conversión para el perdón de los pecados a todas las naciones (Lc 24,47-49; Act 1,8. Y cf. Act 5,32). Y es así como, a través del relato, se va señalando la intervención del Espíritu Santo en los momentos decisivos de la acción "testificante" de la Iglesia: en la primera comparecencia de los apóstoles ante un tribunal (Act 4,8), en la primera liturgia determinada por la situación de persecución

⁶ Act 1,2. Haenchen in h. l. da las razones en favor de esta traducción.

(Act 4,31), en la investidura de "los Siete" predicadores helénicos (Act 6,3.5.10; 7,55; 8,29.39), en el paso trascendental de Pedro al aceptar ir a casa de Cornelio (Act 10,19; 11,12), en la aprobación por Bernabé de la predicación a los "griegos" en Antioquía (Act 11, 22-24), en la incorporación de Saulo a la Comunidad (Act 9,17) y sobre todo en los orígenes de sus grandes viajes misioneros (Act 13,2.4.9), en los acuerdos del "Concilio de Jerusalén" (Act 15,28), en la constitución de "ancianos" como "vigilantes" de las comunidades locales (Act 20,28).

Por otra parte, el efecto de este testimonio, cuando se lo recibe, es la efusión del don del Espíritu Santo sobre los creyentes, que los hace experimentar la salvación (Act 2,38; 8, 15-19; 9,31; 10, 44-46; 11,25; 13,52; 15,8; 19,2.6. cf. Lc 11,13).

Todo lo dicho prepara para comprender la importancia capital que en la obra de S. Lucas desempeña el relato de Pentecostés (Act 2, 1-13), en el que se cumple la promesa acerca del "bautismo en el Espíritu Santo" (Act 1,5; 11,16). Es imposible intentar aquí resolver —o siquiera abordar— los múltiples y difíciles problemas de este texto. Sólo cabe destacar que S. Lucas, deliberadamente y quizá modificando para ello el sentido de la base tradicional de su relato, combina en una sola perspectiva —a decir verdad, no del todo coherente— dos cosas distintas: la glosolalia (el "hablar en otras lenguas": Act 2,4) y la proclamación de "las maravillas de Dios" (Act 2,11). Manifiestamente, el interés primario de S. Lucas radica en la relación Espíritu-Palabra (en el sentido de Discurso de la Fe), como lo muestra el texto paralelo de Act 4,31. Pero el lenguaje carismático tiene a su haber el constituir un indicio indiscutible de la presencia activa del Espíritu que introduce en la existencia mundana un "espacio escatológico". S. Lucas unifica los dos aspectos en el concepto de "profecía", desarrollado en el discurso de S. Pedro con recurso al texto de Joel que veía en la generalización del carisma profético el rasgo característico del futuro inmediatamente anterior a la consumación escatológica (cf. Act 2, 14-21). Así, pues, S. Lucas construye su relato en tal forma que el suceso de Pentecostés pueda ser comprendido por sus lectores como la inauguración del tiempo de la Iglesia en cuanto tiempo dotado, por el Espíritu Santo que Cristo glorificado le envía, de las dos dimensiones que lo acreditan en su calidad de tiempo de evangelización.

4. San Juan.

Algo que llama profundamente la atención es lo que podríamos denominar el "desnivel pneumatológico" que existe entre la Primera Carta de S. Juan y el IV Evangelio. Esto impide categóricamente mezclar las perspectivas de ambos escritos, por grande que pueda ser el parentesco que los une.

En la Carta predomina el enfoque "carismático". El texto pneumatológico de mayor extensión es el de 1 Jn, 4, 1-6, enteramente dedicado al problema de los profetas y de los pseudo-profetas. El principio que domina todo el texto es el mismo que habíamos encontrado en S. Pablo (1 Tes 5, 19-22; 1 Cor 12, 1-3): el Espíritu de Dios, en cuanto principio de un "discurso profético", se puede discernir de los "espíritus" mundanos o infernales (1 Jn, 4, 1a), y el criterio decisivo para ello radica en la confesión de la fe cristiana. Lo único que cabe anotar es que S. Juan, no sólo precisa la fe cristiana como fe en la "encarnación" (1 Jn, 4 2b), sino que, además, plantea el carácter dirimiente que cabe atribuirle al hecho de "escuchar" o "no escuchar" a la autoridad apostólica¹⁰. En 1 Jn, 5,6 volvemos a encontrar al Espíritu dando testimonio de Jesús encarnado¹¹, y el pensamiento se completa en los dos versos siguientes, en los que el testimonio del Espíritu aparece formando una serie indivisible con el de otros dos "testigos": el agua y la sangre, que designan sin duda los sacramentos del Bautismo y de la Eucaristía, en los que la Iglesia se incorpora tanto a la filiación divina de Jesús revelada en el agua del Jordán como a su muerte expiatoria llevada a cabo en la Cruz. Este texto, pues, legitima el testimonio del Espíritu profético en la medida en que se suma armoniosamente a la vida sacramental en que la Iglesia objetiva su fe. Quedan otros dos textos de la Carta, en los que la experiencia del Espíritu figura como prueba o argumento de que la vida cristiana posee una dimensión de profundidad que supera toda experiencia directamente comprobable: la dimensión de Comunión con Dios mediante la mutua inmanencia de Dios en los cristianos y de éstos en Dios (1 Jn 3,24; 4,13).

¹⁰ 1 Jn, 4,6. Es bien sabido que el "Nosotros" de las cartas de S. Juan se refiere al cuerpo apostólico.

¹¹ "Venido por agua y sangre; no en el agua solamente, sino en el agua y en la sangre"; estas frases tan oscuras se refieren, al parecer, al Bautismo en el Jordán y a la Muerte en la Cruz; los herejes sólo admitían la constitución de Jesús como Mesías por la teofanía del Jordán, pero no su muerte en el Calvario, reveladora del realismo de la encarnación.

En el IV Evangelio el nivel teológico de la pneumatología es considerablemente más alto que en la Carta. En él nos encontramos con una presentación extremadamente elaborada de la misión multifacética del Espíritu en la existencia cristiana. Antes que nada, conviene destacar que el IV Evangelio subraya en forma muy enfática la que hemos llamado "dimensión cristológica" del Espíritu. Como base de las afirmaciones que hará en esta línea, Jn señala que el Espíritu fue para Jesús un don que Dios le otorgó en forma permanente (Jn 1, 32-33) e ilimitada²². Esta plenitud del Espíritu estaba destinada a derramarse sobre los creyentes, como un agua vivificante, desde las entrañas de Jesús, pero ello estaba condicionado a su glorificación (Jn 7, 37b-39). Por eso es que la pneumatología del IV Evangelio está sobre todo concentrada en el así llamado "Discurso de despedida" (e. d., en los capp. 14-16), en el que se expresa cuál va a ser el fruto para los discípulos de la "Hora" de Jesús, es decir, de su Glorificación en la Cruz y en la Resurrección. Y en estos capítulos se dice, por una parte, que el Espíritu será enviado por el Padre a petición de Jesús (Jn 14,16) o en su nombre (Jn 14,26a), o por el propio Jesús desde junto al Padre (Jn 15,26), y, por otra parte, que el Espíritu tendrá como misión "glorificar" a Jesús (Jn 16,14a), lo que se percibirá en que su papel "revelador" o "didáctico" consistirá en "tomar lo de Jesús" (Jn 16, 14b-15) y en evocárselo a los discípulos (Jn 14,26b). Aún más: si se estudian con detención algunos textos de estos capítulos se descubre que el papel específico del Espíritu consistirá en devolverles a los discípulos la presencia de Jesús glorificado (Jn 14, 16-18; 16, 7-14). En perfecta consonancia con su visión pneumatológica desarrollada en todos los textos aludidos, el IV Evangelio narra explícitamente la entrega del Espíritu por Jesús llegado a su Hora. El texto de Jn, 20,22 es de una total claridad: en una escena que hace pensar en la creación primera, cuando Dios "sopló" en dirección al rostro de Adán y le dio el "aliento de vida" (pneuma zoes), aparece Jesús "soplando" también sobre los discípulos y haciéndoles recibir esta vez el "Espíritu Santo" (pneuma hagion). Es posible que Jn haya querido insinuar la misma verdad al describir la muerte de Jesús diciendo "entregó el espíritu" (Jn 14,30: parédoken to pneuma); sólo quien desconozca el constante procedimiento literario del IV Evangelio, de usar simultáneamente las palabras en un doble registro de sig-

²² Jn, 3,34. Con la casi totalidad de los exegetas hacemos de Dios el sujeto y de Cristo el complemento indirecto tácitos de esta frase.

nificación, podrá juzgar imposible que el autor haya querido evocar, junto con la "expiración" de Jesús, la "tradición" del Espíritu.

El Espíritu es presentado como una donación definitiva y permanente para los discípulos (Jn 14, 16b.17b). El autor joánico subraya como complementarios dos rasgos de esta donación del Espíritu, que son tan diferentes que se los podría considerar incompatibles entre sí: por una parte, su esencial y libre trascendencia, que lo hace inasible e imposible de controlar (Jn 3,8a), y, por otra, su vinculación con la economía sacramental: es decir, con el agua del bautismo (Jn 3,5) y con el pan eucarístico, que, no obstante su esencial "carnalidad", es vehículo del Espíritu vivificante (Jn 6,63b). Este Espíritu aparece como principio de un tipo de existencia "espiritual" (la única que merece el nombre de "vida"), contrapuesta —como en S. Pablo— a la existencia de orden "carnal" (Jn 3,6; 6,63a) y dotada de la misma misteriosa inasibilidad del Espíritu (Jn 3,8b). Un rasgo muy importante de la existencia espiritual es, para Jn, su pertenencia a la esfera de "la verdad": es decir, a la de la realidad definitiva y profunda que viene a desplazar la economía provisoria de signos vacíos característica del A. T.; por eso es que, en forma particular, el culto que le rinden al Padre los nacidos del Espíritu, es un culto "verdadero", libre de las limitaciones de lugar o de tiempo (Jn 4, 21-24).

Entre las funciones específicas del Espíritu en el IV Evangelio, figura con mucho relieve la de revelador de la verdad religiosa. Uno de sus nombres más enfatizados es precisamente el de "el Espíritu de la Verdad" (Jn 14,17; 15,26; 16,13); y lo que este título señala, es que él puede guiar a los discípulos a la verdad plena que les resultaba inaccesible antes de la glorificación de Jesús (Jn 16, 12-13a). Esta verdad plena encierra todo lo que ellos pueden requerir, pero no supone un "plus" respecto de lo enseñado por Jesús, sino simplemente su rememoración y su comprensión profunda (Jn 14,26; 16, 13-14). En este sentido, el Espíritu da testimonio de Cristo (Jn 15,26) y lo glorifica (Jn 16,14), por cuanto contribuye eficazmente a destacar la validez y actualidad de sus palabras. Es justamente dentro de esta perspectiva como hay que entender el difícil texto que le atribuye al Espíritu el "anunciar las cosas futuras" (Jn 16,13b); en efecto, lo más característico de la escatología joánica es que los acontecimientos finales (compendiables en el Juicio) se anticipan

dinámicamente en el presente y se pueden discernir a la luz de la realización paradigmática que tuvieron en la historia de Jesús; y así, el "anuncio de las cosas futuras" consiste en la "revelación", en virtud de lo visto y oído en Jesús, del juicio escatológico operante en los acontecimientos presentes.

Pero las funciones más características del Espíritu en el IV Evangelio están vinculadas con el nombre de "Paráclito" que en él recibe (Jn 14, 16,26; 15,26; 16,7). Este término griego, perteneciente al lenguaje técnico forense, designaba al "abogado defensor". A primera vista, este papel de abogado defensor lo desempeña el Espíritu Santo primordialmente respecto de los discípulos. Esto es, al menos, lo que sugieren los textos que lo presentan como el que va a relevar al propio Jesús en su papel de "defensor" de los discípulos —y que lo va a relevar con ventaja para ellos (Jn 14,16; 16,7). Pero hay que ver las cosas con mayor detención. El papel de "defensor" de los discípulos del mismo Jesús consistió, según Jn, en "guardarlos en el Nombre de Dios, en ese Nombre dado por Dios al mismo Jesús" (Jn 17,12): es decir, en mantenerlos en la adhesión al Nombre de Dios revelado y hecho visible en Jesús: "He manifestado tu Nombre a los hombres... Ahora ya saben que todo lo que me has dado viene de ti, pues las palabras que tú me diste se las he dado a ellos, y ellos las han acogido, porque saben realmente que yo salí de ti y creyeron que tú me enviaste" (Jn 17, 6-8). De todo esto se desprende que el papel del Espíritu en cuanto "defensor" de los discípulos, tendrá que consistir justamente en defender a Jesús en la conciencia de ellos, en tal forma que puedan mantenerse en la fe. Esto es, precisamente, lo que constituye la enseñanza propia y directa del más característico entre los textos referentes al Paráclito: "Cuando él venga convencerá al mundo en lo tocante a pecado, a justicia y a sentencia" (Jn 16,8). Tanto el verbo "convencer" (*elénkhein*) como los sustantivos "pecado" (=delito), "justicia" y "sentencia" pertenecen, lo mismo que "Paráclito", al lenguaje técnico de los procesos judiciales. La idea es que el proceso de Jesús sigue, en algún sentido, abierto, y que la fe consiste en confesar que se conoce la verdad cuando se toma la contrapartida de lo que fue el proceso histórico de Jesús: el delito fue de quienes no creyeron en Jesús, la justicia estaba de parte de Jesús, como lo muestra su glorificación por Dios; y la sentencia condenatoria recayó en realidad sobre el mundo y su príncipe. Así, pues, la misión del "abogado defensor" enviado por Jesús consiste en

preservar a sus discípulos de la pérdida de su fe en él amagada por el aparente triunfo del mundo, y, para ello, en mantener viva en su conciencia la justicia de la causa de Jesús, y por tanto el pecado del mundo y su condenación ya dictaminada. Como se ve, esto le da un sentido más utópico a lo que habíamos visto acerca del Espíritu Santo como el que está llamado a manifestar la verdad de Cristo, a evocar sus palabras, a dar testimonio de él y a glorificarlo. Todo esto se unifica en la teología del Paráclito.

B. Presentación Sintética.

Cuando se trata de dibujar los rasgos más característicos de la pneumatología neotestamentaria, el primero que se impone es el que le atribuye al Espíritu Santo el papel de **Principio de la experiencia religiosa específicamente cristiana**. Sin cierta "experiencia de la fe", ésta se debilita, se oscurece y se torna irrelevante. Sólo algún tipo de experiencia puede darle una "verificación" a las afirmaciones conceptuales implicadas en la adhesión a Cristo. Pues bien, el N. T. reconoce precisamente en el Espíritu al "Revelador" de la verdad religiosa cristiana. Esta "revelación" no es primeramente de orden nocional, sino de orden existencial o —si se perdona el neologismo— "verificacional". Tanto es así, que las experiencias pneumáticas en el cristianismo sólo se legitiman si concuerdan plenamente con las confesiones eclesiales de la fe cristológica. La acción reveladora del Espíritu puede tomar dos líneas, de ningún modo incompatibles entre sí. La primera de ellas es de orientación "apologética": es decir, tendiente a robustecer la adhesión a Cristo dando luces que permiten vencer al mundo y afirmar victoriosamente la fe cristiana. La otra línea es de orientación "sapiencial" y contemplativa, es decir, tendiente a hacer comprender y admirar en su armonía y coherencia el Designio de Dios centrado en la persona de Cristo y en su muerte y Resurrección; esta orientación conduce a la vivencia gozosa de la Gracia de Dios y de su Paternidad en una vida de oración y de acción de gracias que trasciende las fórmulas y las conceptualizaciones de la inteligencia. El núcleo más entrañable de la experiencia del Espíritu consiste en la evidencia que comunica, de la presencia viviente, actual y dinámica de Cristo el Señor, con toda la concreción de su humanidad y al mismo tiempo con su capacidad de darle inmediatez interpelante a la transcendencia divina: es decir, en la evidencia de su presencia como Alguien con quien se puede

entrar en una comunión religiosa. Puede ser también fruto de la experiencia del Espíritu, la capacidad de reconocer en los sucesos contingentes la intervención de Cristo el Señor y las alternativas de su lucha contra el mundo y sus poderes ocultos; en otros términos, la capacidad profética de interpretar el presente histórico en sus proyecciones escatológicas.

Un segundo rasgo de la pneumatología neotestamentaria es el de ver en el Espíritu Santo un **Principio de edificación eclesial**. Podría decirse que se cifra en su acción misteriosa y poderosa la sola posibilidad de hacer de la Iglesia algo más que una institución social: un cuerpo viviente trabado por lazos íntimos. Ante todo, el Espíritu engendra precisamente el sentimiento de "comunión" entre los fieles: es decir, la conciencia de que la fe poseída por todos constituye un "bien común" y es la base de una nueva y profunda relación interpersonal de verdadera y solidaria fraternidad. En seguida, el Espíritu despierta la conciencia de que todos los dones particulares que cada cual recibe —incluyendo los de orden más "místico", como la oración extática— están llamados a convertirse en "servicios" con qué enriquecer el bien común de la Iglesia y con qué contribuir al crecimiento de los hermanos en la fe, en el amor y en la conciencia de la solidaridad que a todos los envuelve. Finalmente, el Espíritu le da a la Iglesia su capacidad de expansión y crecimiento: es él quien da la capacidad de testimonio, al dar lugar a una experiencia verificadora que posibilita superar el nivel del "slogan" y de la lección aprendida; es él quien da la valentía para enfrentar a los poderes del mundo y para sufrir con gozo las tribulaciones suscitadas por el mensaje "subversivo" del Evangelio; y es él, también, quien le da a la Palabra anunciada los caracteres que permiten reconocerla y acogerla como Palabra de Dios: no sólo por la realización concomitante de signos milagrosos, sino también por la convicción contagiosa que ella llega a tener en boca de los predicadores y por la inspiración de palabras eficaces que interpelan el corazón sin el recurso de la retórica o de la dialéctica académicas.

Un último rasgo que merece destacarse en la pneumatología del N. T. es la caracterización del Espíritu Santo como **Principio de libertad**. El Espíritu no sólo libera del esclavizante temor a la muerte, por medio de la inquebrantable esperanza que suscita al hacer experimentar lo que significa el Amor mostrado por el Padre en la muerte y resurrección de su Hijo,

sino que además es origen de una actividad libre y gozosa. Al transformar las raíces mismas de la existencia haciéndola permeable a la irrupción gratuita y trascendente de la Gracia, el Espíritu hace posible que, como "fruto" de esa existencia renovada, se despliegue una actividad en la que se cumple el ideal de justicia contenido en la Ley, sin que, sin embargo, esté ella determinada por el afán angustioso de conformarse con la Ley como código jurídico. En otros términos, el Espíritu engendra una especie de "connaturalidad" con el Autor de la Ley, que lleva como naturalmente a actuar de acuerdo con sus orientaciones normativas. Esa connaturalidad radica, en última instancia, en la impregnación de la conciencia y el corazón por la Convicción experimental del Amor de Dios hacia los hombres. Por lo demás, la misma libertad insobornable del Espíritu al actuar, que se hace patente en la distribución de sus dones en la Iglesia y en la elección de sus beneficiarios, constituye un paradigma de acción libre y gratuita, desligada de todo racionalismo calculador. Es cierto que admitir el carácter decisivo de la acción del Espíritu implica reconocer cierta pasividad en el hombre movido por él; pero, justamente, el Espíritu hace que el hombre acoja su intervención poderosa como de verdad liberadora, pues le revela al mismo tiempo su radical enajenación por el Pecado que lo habita y que corrompe su connatural búsqueda de la Vida. Y así el Espíritu aparece como el que rescata al hombre verdadero latente en el hombre carnal.

III. CONCLUSION HERMENEUTICA

Quando se lee la Sagrada Escritura, y sobre todo el Nuevo Testamento, se tiene la inevitable impresión de que lo que se dice acerca del Espíritu Santo y de su acción, corresponde primariamente a una experiencia, y luego a una teologización de esa experiencia. En todo caso, la base experimental está siempre muy cerca de los textos. En cambio, a lo largo de la vida de la Iglesia, y en especial en la literatura teológica, se ha hablado del Espíritu Santo en forma predominantemente "literaria": es decir, buscando los "predicados" que le corresponden al Espíritu en "textos" bíblicos usados como argumentos demostrativos, y, como tantos otros elementos de la fe cristiana, todo lo referente al Espíritu Santo ha sido para la inmensa masa de los fieles un sector —y el sector más desconocido— de una "ortodoxia" incomprensible y distante, o —si se quiere, y más exactamente— irrelevante y sin real significa-

ción para la vida. Esto no significa, por cierto, que no haya habido realmente experiencia de la fe, y que ésta no haya sido fruto de la acción del Espíritu; pero ha faltado el clima consciente que favoreciera la búsqueda y la puesta en común de aquella experiencia, y que llevara a desear y pedir la irrupción transformadora del Espíritu.

Sin embargo, en la tradición teológica se cultivó un área destinada a darle lugar y justificación a la experiencia cristiana. Nos referimos a la teología de "los siete dones del Espíritu Santo". Desarrollada a partir del concepto pseudo-dionisiano del "pati divina" ("padecer —es decir, experimentar— las cosas divinas") y sistematizada en forma extremadamente técnica y coherente por Santo Tomás y sus comentaristas (en especial, Juan de Santo Tomás), proporcionó a los escasos teólogos que se ocuparon de estas cosas la clave con que interpretar los procesos espirituales descritos en la literatura mística (en especial, en los escritos de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz). Esta teología adolecía de ciertas debilidades congénitas por el hecho de basarse muy unilateralmente, en cuanto a su sistematización particular, en el texto del cap. 11 de Isaías según la Vulgata (es bien sabido que el texto hebreo no contiene siete, sino seis atributos), y sobre todo por el hecho de interpretar la fraseología bíblica en función de la teoría aristotélica de las virtudes intelectuales y de buscar una concordancia artificial entre "los siete dones" y el septenario constituido por "las tres virtudes teologales" y "las cuatro virtudes cardinales". Pero hubo además, sobre todo en el período post-tridentino, ciertos hechos ambientales que contribuyeron a hacer aún más inadecuada esta teología para la interpretación de la experiencia cristiana. En primer lugar, el único ámbito al que se la aplicaba era el de los estados místicos, concebidos como característicos de los grados más avanzados de santidad. En segundo lugar, la proliferación de "iluminados" más o menos heterodoxos generó una actitud generalizada de sospecha frente a quienquiera que reivindicara experiencias espirituales, con lo que aquel ámbito tendía insensiblemente a estrecharse, y por consiguiente, a hacerse cada vez más "hipotética" la misma "teoría teológica de la experiencia cristiana". A comienzos de este siglo era gravemente sospechosa la idea misma de "experiencia de la fe", empleada hoy sin reparos en documentos oficiales del Magisterio (v. gr., *Evangelii Nuntiandi*, Nb 46). Por último, adquirió carta de ciudadanía la tesis de que todos

los estados místicos eran "extraordinarios", y sustraídos en consecuencia al campo de las aspiraciones legítimas de los cristianos; llegó a sostenerse que "la santidad" (nombre reservado a la vivencia "heroica" del ideal cristiano) era perfectamente alcanzable a base de la sola "vía ascética", es decir, del ejercicio voluntarioso y metódico de la meditación y de las virtudes, y que la "vía mística", consistente en el predominio habitual del régimen de los dones del Espíritu Santo, pertenecía al orden de las "gracias gratis datae". El período situado entre las dos guerras mundiales vio una fuerte reacción contra tales posiciones teológicas. Protagonizada por los PP. A. Gardeil y R. Garrigou Lagrange, esta reacción tuvo como bandera la tesis del "llamado universal a la contemplación", cuya pieza maestra era la imposibilidad de llegar a la santidad sin el régimen habitual de los dones del Espíritu Santo, en especial de los dones contemplativos de sabiduría e inteligencia. A pesar de los importantes matices aportados por J. Maritain con sus conceptos de "mística de la vida activa" y de "estados difusos de contemplación", la resucitada teología de los siete dones no se mostró suficiente como teoría teológica de la experiencia cristiana. La razón decisiva nos parece consistir en la insuficiencia de la "base experimental presente", que, sola, cierra el "círculo hermenéutico" que permite abordar con "inteligencia real" el dato bíblico. Es evidente que, mientras la "base experiencial presente" no cubra un área comparable con la que sustenta los textos bíblicos, será imposible "comprender realmente" estos mismos textos.

En este sentido, el fenómeno contemporáneo de la "Renovación en el Espíritu Santo" constituye para el teólogo bíblico una importante base hermenéutica. En vez de tener a su disposición, para interpretar el dato escriturístico, un conjunto de nociones conceptuales definidas y distinguidas en categorías muy claras y netas, cuenta él hoy con la posibilidad de observar el "continuum" concreto de la vida pneumática, en el que las distinciones abstractas se relativizan y pierden algo de su relevancia. En particular, la dimensión propiamente "carismática" (profecía, lenguas, "sanaciones", etc.) adquiere un contexto vital que determina su papel y su magnitud reales.

Pero si el mencionado fenómeno le permite a la teología bíblica una comprensión más realista del dato escriturístico, no significa que ella deba situarse frente a él en forma acrítica.

Por el contrario, el "círculo hermenéutico" postula que el dato bíblico, comprendido mejor gracias a la "base experiencial presente", llegue a ser el metro que la juzgue en su valor. Muy precisamente, el punto crítico que habrá que examinar con atención prioritaria, es si la realización concreta y actual de la "base experiencial presente" respeta al equilibrio estructural del "continuum" de la vida pneumática que los textos del Nuevo Testamento nos presentan con valoración positiva.

Nos nos corresponde dar aquí un juicio, sino sólo proponer los criterios que surgen de la Palabra de Dios. Esta llama la atención sobre dos polos posibles de la experiencia religiosa: uno es el que la valoriza como un enriquecimiento personal que nos hace avanzar en la "conquista de Dios" al introducirnos en un mundo diferente del habitual humano; y otro es el que la valoriza en la medida en que nos da conciencia de la Gracia de Dios con su plena y trascendente libertad, la que nos hace acoger sus dones con gozo y gratitud y desear que, también en nosotros, sigan siendo dones para los demás y contribuyan a realizar un Designio Amoroso y salvador que nos supera y trasciende. Es sólo el neto predominio de este segundo polo lo que permite reconocer la experiencia religiosa que tiene lugar legítimo en el cristianismo. Por eso, el "engolosinamiento" en las manifestaciones más espectaculares de la acción del Espíritu, es un signo negativo y sospechoso. En cambio, cuando reinan el espíritu de servicio, el afán de edificar la Iglesia como Cuerpo de Cristo cohesionado y solidario, el deseo de dejarse modelar dócilmente por un Dios cuyos caminos son humanamente incomprensibles, el gozo de saberse amados por El, y la búsqueda de su voluntad en la revelación "objetiva" de la Escritura y de la Persona de Cristo, entonces todo lleva a reconocer la acción del Espíritu rompiendo los límites carnales para darle lugar a una anticipación del Reinado de Dios.

1.4. "ORAR EN LENGUAS: ¿HACIA UNA ORACION MAS PROFUNDA?"

P. JUAN GUTIERREZ GONZALEZ, M.Sp.S.

INTRODUCCION

"NO EXTINGAIS AL ESPIRITU... PROBADLO TODO Y QUEDAOS CON LO BUENO" (1 Tes 5,19)

El Movimiento de Renovación Carismática toma una actualidad creciente dentro de la Iglesia Católica. Se va dejando ver, por muchas partes del mundo, un crecimiento extraordinario de los miembros que participan en dicho movimiento. Ese crecimiento es entusiasta. En la festividad de Pentecostés de 1975, se reunieron en Roma diez mil católicos procedentes de sesenta naciones¹.

La fecundidad y riqueza de sus frutos, así como algunas sombras y obscuridades de carácter negativo en la forma de vivir esa renovación en el Espíritu², atraen la atención y llevan a la reflexión atenta sobre ese fenómeno religioso. Sobre este impulso de "Renovación", reflexionan comisiones episcopales³, ha merecido algunas locuciones de Paulo VI⁴ y muchos escritos de los teólogos⁵. Se trata, por tanto, de algo muy importante para la vida de la Iglesia en la época actual.

¹ Cfr. TRYON-MONTELEMBERT, R., *Ou en est le Renouveau charismatique*, en *Vie Spir.* N° 609 Tom. 129 (1975), pp. 468-469.

² Cfr. *La Renovación Carismática. Mensaje de los Obispos Canadienses a todos los católicos del Canadá*. Texto en Castellano, *Ecclesia* N° 1767 (Madrid 20 de Sept. 1975) año XXXV, pp. 23-29.

³ Además del Mensaje del Episcopado Canadiense, véase Informe de la Comisión sobre la Doctrina. Conferencia Nacional de los Obispos Católicos de los Estados Unidos. Washington, D.C. (14 de noviembre de 1969). Texto en castellano presentado por E. D'CONNOR, *La Renovación Carismática en la Iglesia Católica*. Lasser Press Mexicana, S.A., México, 1975, pp. 257-259.

⁴ PAULO VI, *Alocución a los Participantes al Primer Congreso Interna-*

¿Qué acogida ha tenido este impulso de Renovación Carismática? Los teólogos han apreciado este fenómeno espiritual con matices diferentes. Algunos resaltan sus beneficios magníficos para una renovación espiritual profunda. Ciertamente, ven riesgos posibles que pueden conducir a un falseamiento en la forma de concebir la experiencia del Espíritu, pero no es en ellos donde se fija su atención. Tienen, por el contrario, la esperanza de que ese movimiento será una gran palanca de salvación para el mundo. Otros teólogos conceden ciertamente que hay valores positivos en la Renovación Carismática, pero hablan más bien sobre los riesgos, peligros y aspectos negativos que algunas veces presenta.

A pesar de esta apreciación de acentos distintos, los teólogos están de acuerdo en que se impone un discernimiento.

Hablando de la Renovación Carismática, Paulo VI recomienda ante ella, esta actitud del Espíritu que pedía S. Pablo a los cristianos: "probarlo todo, no extinguir el Espíritu Santo" y "quedarse con lo bueno", ya que "aún en las mejores experiencias de renovación, la cizaña puede mezclarse con el buen

cional de la Renovación Carismática Roma 10 de Oct. de 1973; Catequesis de Paulo VI en la Audiencia General del 16 de Oct. de 1974; Palabras de Paulo VI a los Participantes en el Congreso Internacional de Renovación Carismática, Roma (mayo) 1975. Estos que han aparecido en el Osservatore Romano, son presentados por CARRILLO, S., M.Sp.S., El Espíritu Santo y su Acción en la Iglesia, México 1975.

⁵ Véase la abundante bibliografía que nos presenta E.D. O'CONNOR, C.S.C., La Renovación Carismática en la Iglesia Católica, pp. 261-266. Existe una bibliografía aún más completa en BRUNER, F.D. A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament, Witness, Grand Rapids 1970. Posteriormente han aparecido las obras de SUENNENS, L.J. Une Nouvelle Pentecôte? Paris (DDB) 1974; LAURENTIN, R., Pentecotisme chez les catholiques, Paris (Beauchesne) 1974. A nuestro juicio el escrito más importante, por sintetizar el espíritu y el fundamento teológico de la Renovación, es el texto emanado del Coloquio de Malinas (21-26 de mayo de 1974): "Le Renouveau Charismatique. Orientations théologiques et pastorales. Colloque de Malines (21-26 Mai) 1974. Texto aparecido en Lumen Vitae, vol. 29 (1974), pp. 367-404. De este texto existe traducción española, "Orientaciones Teológicas y Pastorales de la Renovación Carismática Católica", Puerto Rico (Publicaciones Nueva Vida) 1974. La importancia del texto del Coloquio de Malinas estriba en que dicho texto representa una de las principales líneas del pensamiento teológico y pastoral de la Renovación Carismática. Cuando hagamos alguna referencia al Coloquio de Malinas, nos referiremos al texto francés. Para un juicio sobre el Movimiento de Renovación, es muy importante la reciente obra de LE GUILLOU, M.J. Les Temoins sont parmi nous, Paris (Payard) 1976.

"Orar en lenguas: ¿hacia una oración más profunda?"

grano"⁶. Este discernimiento necesario al teólogo que considera esta aparición exuberante, consiste en descubrir con atención la verdad del Espíritu. Dado que el Espíritu es la ley del ser propio de la Iglesia, esta ha estado siempre atenta a captar la voz del Espíritu. Plenamente consciente de guardar con fidelidad la enseñanza transmitida por los Apóstoles, la Iglesia ha denunciado siempre los peligros que amenazarían la autenticidad de la experiencia del Espíritu y ha puesto de relieve los criterios de verdad⁷.

Esta preocupación por discernir la autenticidad de la experiencia del Espíritu, no debe confundirse con una desconfianza respecto de las manifestaciones del mismo Espíritu de Dios: "No extingáis al Espíritu, no despreciéis los dones de profecía" (1 Tes 5, 19-20). ¡Qué terrible verdad la que afirma aquí San Pablo: podemos apagar al Espíritu, al fuego ardiente de Dios! Podemos ahogar su dominio en el mundo y en nosotros mismos. Está en nuestra mano, está en nuestra pereza espiritual, en nuestra cobardía, está a disposición de nuestro corazón vacío, mundano y desnudo de amor el extinguir al Espíritu. No sólo podemos ser infieles a nosotros mismos y hacer traición a la dignidad y destino de nuestro propio ser: podemos también ahogar al Espíritu que quiere renovar la faz de la tierra y podemos dejar los espacios de la existencia desnudos, vacíos de Dios y de sentido. Si San Pablo nos dice: "No apaguéis al Espíritu", es señal de que evidentemente deben existir muchas razones para que uno lo pueda hacer "con buena conciencia"⁸.

¿De qué forma se podría "apagar al Espíritu"?

Refiriéndonos a esta ola de renovación carismática podría existir una cierta extinción del Espíritu, si por encima de todo viéramos los riesgos o los peligros. Sería obrar con pusilanimidad y traducir una confianza débil en la verdad y la fuerza de los principios de una Teología del Espíritu Santo. Cuando se conocen bien los principios que dirigen una Teología del Espíritu Santo, estos mismos principios nos iluminarán para, con serenidad, aceptar todo lo bueno y corregir lo que podría ser una

⁶ PAULO VI, Texto presentado por CARRILLO, S., M.Sp.S., op. cit., p. 80. Cfr. igualmente pp. 26-27.

⁷ Cfr. LE GUILLOU, M.J., Les Temoins sont parmi nous, p. 231.

⁸ Cfr. RAHNER, K., "No apaguéis al Espíritu", en Escritos Teológicos VII, Madrid (Taurus) 1959 p. 85.

desviación. Una resistencia a este movimiento de renovación, un desprecio de él, un rechazo sistemático traería graves consecuencias. Además de frustrar los beneficios que vendrían para la Iglesia, las personas entusiasmadas por esa renovación serían decepcionadas. De ninguna manera esto significa que la Iglesia debe admitir todo, como esos padres que ceden a los caprichos de sus hijos para que no se enojen. Es necesario una mutua apertura. Por una parte la estructura de la Iglesia debe abrirse para acoger lo que la renovación trajera de vida para la Iglesia; por otra parte, esta vida que viene en el movimiento de renovación debe tener una apertura hacia la estructura para recibir sus regulaciones. La vida debe desarrollarse en la estructura y según ella; esto es una condición para que esa renovación llegue a buen término. Pero la estructura debe estar atenta y abierta a esos llamados de renovación⁹.

¡Qué difícil síntesis se nos pide constantemente! He aquí lo que el Cardenal Suhard decía admirablemente a sus sacerdotes en el año 1946 y que puede orientar la actitud prudente que nos exige la palabra de San Pablo: "No extingáis al Espíritu Santo".

"Uno de los malestares reales de la hora presente es el espíritu crítico. Se trata de un malestar en un doble sentido. Los "modernos", haciendo valer que "han cambiado los tiempos", piden reformas. Nada de lo que se ha hecho antes de ellos encuentra agrado a sus ojos. Hay que derribar e ir hacia adelante. Los "antiguos" se admiran o se escandalizan de estas audacias o de esta presunción. Señalan el peligro de estas "generaciones críticas". Pero, ¿no es cierto que algunos caen en el mismo exceso que condenan? Criticar la crítica también es criticar. ¿El reflejo de defensa o de rechazo ante el cual ceden, es siempre más clarividente y más caritativo que el apetito de novedad que estigmatizan? Es verdad que habría ingenuidad o suficiencia en los innovadores al rechazar el fruto de una sabiduría experimentada por el tiempo y al erigir sus métodos como algo absoluto, como si los trabajos de hoy día no debieran tener mañana sus insuficiencias y sus jueces. Pero, al condenar esas iniciativas, ¿se tiene

⁹ Sobre la actitud de equilibrio que hay que tener respecto de los movimientos que surgen en la Iglesia con miras a una Renovación, cfr. CONGAR, Y.M., *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris (Cerf) 1968, pp. 483-514.

siempre en cuenta las intenciones, los esfuerzos, los falsos pasos inevitables y las esperanzas del futuro? De esta manera, la sabiduría no está en esas "excomuniones recíprocas". Hay que buscarlas más arriba, en una caridad informada y comprensiva... Las exuberancias deben ser templadas de prudencia y las rutinas deben consentir en los ensayos".

Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente queremos entrar en una vía de discernimiento. Cuando el teólogo se sumerge en el corazón de la fe y de la vida de la Iglesia cuenta con una asistencia del Espíritu para emitir un juicio teológico.

Con humildad, respeto y admiración a la acción del Espíritu Santo en ese movimiento de Renovación es como queremos acercarnos a hablar de esa ola de "Renovación Carismática".

El respeto me invade también cuando veo el amor que a ese movimiento tienen tantas personas. Para muchas de ellas ese movimiento se ha introducido muy dentro de su corazón. No podemos hablar con ligereza de algo que para miles de cristianos es tan sinceramente amado.

Si consideramos los puntos salientes y positivos del impulso de Renovación Carismática, nos alegramos de ver que perfectamente pueden ser integrados, consolidados y ensanchados dentro de la teología contemporánea. Las aspiraciones del Movimiento de Renovación se ensancharán ganando en extensión y profundidad si atiende a los acentos recalcados actualmente por la Teología del Espíritu Santo. Más aún, creemos que los frutos espirituales de la Renovación dependen en gran parte de saberla situar dentro de las grandes riquezas ressaltadas por la Teología del Espíritu Santo. No debemos olvidar que, por una parte, la Teología actual ha precedido esta ola de Renovación y de ella ha tomado más de alguna inquietud positiva; por otra parte, las metas que actualmente está persiguiendo la Teología superan la visión que tiene el Movimiento de Renovación¹⁰.

Los límites del presente estudio nos impiden desarrollar algunas de estas riquezas teológicas contemporáneas sobre el

¹⁰ Cfr. *Doc. Cath. Oct.* 1946, col. 1215-1216.

¹¹ Cfr. CONGAR, Y.M. *Actualité renouvelée du Saint Esprit*, en *Lumen Vitae* vol. 27, n. 4, (1972) p. 560.

Espíritu Santo. Estos mismos límites impiden también presentar muchos de los puntos positivos que posee el Movimiento, estos impedimentos esperamos superarlos próximamente en una obra que pronto aparecerá. Si por el momento no los mencionamos, no significa esto que sólo consideremos algunos puntos del Movimiento de Renovación que nos han parecido necesitados de mayor claridad e incluso de alguna corrección. Si nos referimos únicamente a un punto del Movimiento de Renovación, es porque éste punto nos ha parecido necesitado de claridad. Queremos, con nuestra reflexión, contribuir a que el Espíritu Santo sea conocido y amado y las personas que se han adherido a la Renovación Carismática sigan recibiendo más luces sobre todo aquello que las llevará a la Experiencia del Espíritu.

Quienes hemos estudiado, a lo largo de algunos años, el desarrollo del Movimiento de Renovación Carismática, nos alegramos ante la aparición del texto del Coloquio de Malinas¹². Este texto es valioso en muchos sentidos. Ofrece orientaciones teológicas y pastorales y pretende evitar exageraciones y desviaciones. Ya no encontramos en él las frases de algunos teólogos del Movimiento que caracterizaban a la Renovación en el Espíritu con una nota esencial: "el don de lenguas, ha constituido desde un principio, la nota distintiva del Movimiento Pentecostal"¹³. El Coloquio de Malinas, en cambio, reacciona contra una visión tan estrecha: "El propósito de la Renovación —nos dice el texto—, es la plenitud de vida en el Espíritu y el ejercicio de sus dones en vista de la proclamación de Jesús como Señor"¹⁴.

Sin embargo, a pesar de los muchos valores que ofrece el Coloquio, hay que confesar que el texto emanado de él, sigue adoleciendo de algunas imprecisiones teológicas de gran trascendencia. Uno de estos puntos es el que a lo largo de las siguientes páginas queremos estudiar.

¹² "Le Renouveau Charismatique. Orientations théologiques et pastorales. Colloque de Malines (21-26 Mai) 1974, Texte en Lumen Vitae, vol. 29 (1974) pp. 367-394.

¹³ Cfr. O'CONNOR, E., La Renovación Carismática en la Iglesia Católica, p. 110.

¹⁴ "Le Renouveau Charismatique...", p. 390

I. LOS PUNTOS ESENCIALES DEL COLOQUIO DE MALINAS RESPECTO DE LA ORACION Y HABLAR EN LENGUAS

(21 - 26 de Mayo de 1974)

La doctrina que nos ofrece el Documento de Malinas a este respecto resalta sobre todo los siguientes puntos que piden un análisis más profundo. El análisis que emprenderemos va motivado por un deseo de ayudar a esas reuniones de oración que, sin duda alguna, se caracterizan por la sed de Dios, de la "Experiencia" personal del poder del Espíritu y por la necesidad interior que sienten los ahí reunidos de prorumpir en una alabanza espontánea al Espíritu y sus maravillas.

¿Cuáles son los puntos doctrinales presentados por el Coloquio y a los cuales queremos referirnos? El Coloquio afirma:

- "La función esencial del Carisma de Lenguas es la oración" (loc. cit., p. 397).
- "El hablar en lenguas permite a los que lo usan, orar a un nivel más profundo". "Si algunas personas valoran este carisma es porque aspiran a orar mejor" (loc. cit., pág. 397).
- "La posibilidad de orar de manera pre-conceptual, no objetiva tiene un valor considerable para la vida espiritual: permite expresar a través de un medio preconceptual lo que no se puede expresar conceptualmente" (loc. cit., pág. 397).

II EL CARISMA DE LENGUAS Y LA ORACION

¿La función esencial del carisma de Lenguas es la oración?

Cuando el Coloquio de Malinas hace esta afirmación, nos deja ver que entenderá el carisma de las lenguas en un sentido restringido. Se afocará a la consideración de la relación que guarda ese carisma con la oración.

Cuando el Nuevo Testamento considera "el hablar, en lenguas" lo hace de manera más amplia. Existe ahí lugar para una distinción en ese "hablar de lenguas". La "glosolalia" de Corinto (1 Cor 14) era un fenómeno místico de naturaleza distinta y de un orden muy inferior al milagro de lenguas de Pentecostés¹⁵. Podemos decir que el milagro de Pentecostés (Act. 2) tuvo una forma distinta de realizarse.

En Pentecostés existe el gran milagro de hablar en lenguas extranjeras entendidas por la multitud de los peregrinos: verdadero símbolo y predicción de la catolicidad de la Iglesia. No sucede así con los verdaderos glosólos de Corinto, también de Efeso (Act 19, 1-7) y Cesarea (Act 10)¹⁶. Estos no hablan en lenguas extranjeras. Ciertamente existe una analogía con el acontecimiento de Pentecostés: en ambos casos, el Espíritu puso tanto a los Apóstoles como a los convertidos y a los verdaderos glosólos de Corinto fuera de sí mismos. Unos y otros cantaban en éxtasis las alabanzas de Dios. Pero uno era el hablar claro y milagroso de Pentecostés y otro el de las expresiones oscuras de los glosólos¹⁷.

Es claro que cuando el Coloquio de Malinas habla de Don de Lenguas en un contexto de oración, lo entiende no en el sentido de milagro de Pentecostés, sino más bien en el de los cristianos de Corinto. Por eso debemos situarnos en ese contexto. Por lo mismo, ¿qué es esa glosolalia cuando en verdad es auténtica y que se produce en las asambleas de Corinto y sobre la cual Pablo hablará en el Cap. 14 de la Primera Carta a los Corintios?

El don de "hablar en lenguas" al que aquí se referirá San Pablo, es un carisma que emana del Espíritu de Dios. Tiene por sede el espíritu del glosólo, región especial de su ser espiritual y moral. La inteligencia del que se sirve de ese carisma no toma parte, no interviene. Parece que él mismo no comprende necesariamente el contenido preciso de su discurso y, para interpretarlo a los otros, tiene necesidad de un carisma diferen-

¹⁵ Cfr. ALLO, E.B., *Première Epître aux Corinthiens*, Paris (Gabalda) 1935. Excursus XV: "La glossolalie" et le miracle des langues à la Pentecôte, pp. 374-384, especialmente p. 376-379.

¹⁶ Cfr. ALLO, E.B., op. cit., p. 375.

¹⁷ Cfr. ALLO, E.B., op. cit. p. 382.

"Orar en lenguas: ¿hacia una oración más profunda?"

te, el don de interpretar. Unicamente su espíritu y su lengua, movidos por el Espíritu de Dios, entran en actividad. El discurso del glosólo es expresado de manera inarticulada, indistinta, con palabras entrecortadas y que por sí mismas no tienen sentido. Era un discurso extático y se dirigía propiamente a Dios. Su contenido era una oración y una alabanza a Dios¹⁸. Para que aprovechara a los otros de forma distinta a un mero efecto vago de emoción al sentir que el Espíritu estaba ahí, era necesario que en ese discurso "en lenguas" se interpretara en lenguaje ordinario, de profecía, de gnososis o didascalia, las intenciones que transportaban al inspirado "en lenguas". San Pablo reconoce que el que "habla en lenguas" se edifica a sí mismo (1 Cor 14,4). Por lo mismo este carisma puede ayudar al propio progreso espiritual del que se sirve de ese carisma¹⁹.

Si ahora volvemos al texto del Coloquio de Malinas que nos dice que la "función" especial del carisma de lenguas es la oración" (loc. cit., p. 397) vemos en qué sentido se está entendiendo dicho fenómeno espiritual. Se trata de un carisma distinto al milagro de Pentecostés. Habrá que entenderlo más en relación con la glosolalia frecuente en esas asambleas de Corinto (1 Cor 14). En este sentido, con toda razón el Documento de Malinas vincula el Don de lenguas a la oración. En este sentido también, las advertencias de Pablo a los Corintios son necesarias para el recto uso de ese carisma según la voluntad del Espíritu.

Pero pasemos ahora al segundo punto que descubrimos en el texto del Coloquio de Malinas y que nos parece tener grande importancia.

III PROFUNDIDAD DE LA ORACION Y "EL HABLAR EN LENGUAS"

"El hablar en lenguas permite a los que lo usan orar a un nivel más profundo". "Si algunas personas valoran este carisma es porque aspiran a orar mejor" (loc. cit., p. 397).

¹⁸ Cfr. LEMONNIER, A., *Epîtres de Saint Paul. Traduction et Commentaire*, I, Paris (1908) pp. 158-159.

¹⁹ Cfr. ALLO, E.B., op. cit., p. 356.

Estos enunciados que son líneas directrices y serán "orientaciones teológicas y pastorales" para la Renovación espiritual, así como lo pretende el mencionado Coloquio, tiene una grande importancia para el ejercicio y la vida de oración. Algunas preguntas y sus ensayos de solución orientarán nuestro comentario. ¿En qué sentido dicho carisma permite orar en un nivel más profundo? ¿Por qué la valoración de ese carisma va vinculada a una aspiración para orar mejor? En otras palabras y resumiendo las dos preguntas: ¿Cuál es la aportación cualitativa que trae a la oración —y aquí surge distinguir entre oración privada en particular y oración comunitaria— el carisma de las lenguas?

Comenzamos por esta última distinción: ejercicio del "don de lenguas" en la oración hecha en privado y la oración hecha en una asamblea.

A) ORACION EN PRIVADO Y EL DON DE LENGUAS

El Coloquio de Malinas nos dice: su función —del don de lenguas— se ejercita principalmente en la oración privada" (loc. cit., p. 397). Esta afirmación orientadora del Coloquio de Malinas no siempre encuentra eco en la forma como se ejercita y se habla del "Carisma de lenguas" en el Movimiento de Renovación. En muchas partes se habla de ese fenómeno como algo que se verifica en las asambleas y reuniones²⁰. Parece más bien, que, el "hablar en lenguas" se sigue verificando en las

²⁰ Hablando de la glosolalia en el Movimiento, R. Laurentin nos dice: "La más frecuente es un fenómeno colectivo que puede llegar a ser un fenómeno de masa, como en la Asamblea de Notre Dame, U.S.A., en junio 1974, con 30.000 participantes: un murmullo se eleva en la asamblea, armonioso, concertante, algunas veces muy bello. Esto sucede ordinariamente en un momento en que la oración se hace más viva en el momento en que parece dudar entre la palabra y el silencio. Las palabras ordinarias de la acción de gracias y de la comunión: Amén, Alleluia, no son suficientes: uno u otro de los asistentes comienza a proferir a media voz, una modulación más o menos articulada que se extiende progresivamente, siempre sobre un registro apasible y moderado. Cada uno se expresa según su propia manera, sin que haya un ponerse de acuerdo de antemano. Esto debería ser una cacofonía y, todo lo contrario, es una música que pacifica y que deja de escucharse pronto, después de un cortísimo "descrecendo"... "Algunas veces uno solo habla en lenguas, los otros escuchan en silencio..." LAURENTIN, R., *Pentecostisme chez les catholiques. Risques et avenir*, Paris (Beauchesne) 1974, p. 76.

reuniones y asambleas²¹. Pero, sea lo que sea en la práctica se impone el análisis del vínculo de ese "carisma" con la oración, ya sea hecha en privado o en común.

1) Carisma y profundidad de la oración

¿Cómo y en qué sentido, en una oración que se hace en privado, el carisma de "lenguas" viene a conducir a la oración a un nivel más profundo? ¿Por qué para aspirar a orar mejor conviene aspirar a ese carisma?

Respetuosamente afirmamos que esa frase directriz del Coloquio de Malinas no es exacta teológicamente hablando. En efecto la calidad de la oración no puede provenir sino de la calidad de vida espiritual de aquel que ora. La oración estará en un nivel tanto más profundo, cuanto más profunda sea la vida de la gracia y más perfecto el ejercicio de las virtudes cristianas y dones del Espíritu Santo. Vincular de aquella manera la profundidad de la oración con la presencia de carisma de la lengua o de otros carismas, es confundir lo que en la vida espiritual es lo ordinario con lo que, en esa misma vida, pertenece a lo extraordinario. Como lo nota el P. Arinterro, muchas de las confusiones en lo tocante a la vida mística y a la oración, vienen de no distinguir bien lo que en la vida espiritual pertenece respectivamente a lo ordinario y a lo extraordinario²². Lo extraordinario es todo aquello que no es del todo necesario para la verdadera y plena santificación en general, aunque sí pueda serlo para ciertas formas muy especiales de santidad; y, sobre todo, lo que para ninguna de ellas es indispensable, y que, por lo mismo, pudo faltar en muchos grandes santos y hallarse en personas no santas, cual es lo relativo a las gracias que se dicen propiamente "gratis data", en cuanto ordenadas al bien común. Por ordinario hay que entender lo que generalmente es más o menos necesario o conveniente a la propia santificación: todo aquello sin lo cual —por lo menos en la mayoría de los casos— no se puede lograr la plena purificación, iluminación y unión con Dios. Y tal es general todo lo relativo a la gracia santificante, a las

²¹ O'CONNOR, E., op. cit., pp. 107-110 nos decía que las reuniones de oración de la Renovación Carismática se caracterizan por el predominio del "don de lenguas".

²² Cfr. ARINTERO, P., *Cuestiones místicas*, Madrid (B.A.C.) 1956, pp. 34-39; NICOLAS, U.H., *La foi et les signes*, en *Suppl. Vie Spirit.* 25 (1953), pp. 121-164.

virtudes infusas y dones del Espíritu Santo. La oración en todos sus grados pertenece a lo ordinario de la vida espiritual. ¿No es cierto, acaso, que la oración es siempre ejercicio de virtudes cristianas y que en sus grados más altos es el ejercicio e irradiación de los dones del Espíritu Santo?²³

Por todo esto se ve que si la oración pertenece a lo ordinario de la vida espiritual, su crecimiento y profundidad no están vinculados, directamente, a la posesión del carisma de lenguas. Los caminos para crecer en la vida de oración son otros. "¿Por qué hay tan poco contemplativos?", se preguntaba el P. Arintero²⁴. Bastaría, para responder con decir que, si son tan pocos los que alcanzan la inapreciable gracia de la contemplación y la vida mística, es porque los más no quieren resolverse a entrar por la angosta puerta de la abnegación cristiana, ni abrazar con amor cada cual su propia cruz, para poder seguir a Cristo por su estrecho camino. Muchos son los que siguen llevando una vida dirigida por la prudencia carnal; quieren adorar, junto con el Dios vivo y verdadero, muchos idolillos que tienen escondidos en su propio corazón. Causa es también la falta de perseverancia tanto en pedir el precioso don de la oración, como en disponernos a alcanzarlos con un continuo y atento recogimiento para poder oír la voz de Dios y un confiado abandono en sus manos²⁵.

Sinceramente, no vemos con claridad el vínculo que pueda existir entre aspirar a orar mejor y aspirar a obtener el "carisma de lenguas".

Por el contrario, el pensamiento de los autores espirituales y de S. Juan de la Cruz parece contradecir lo que nos ha dicho el texto del Coloquio de Malinas. El Doctor del Carmelo aconseja no aspirar a dones extraordinarios, si se quiere llegar a una verdadera contemplación²⁶. El deseo de las revelaciones privadas y en general de todo lo extraordinario en materia de oración nos

"Orar en lenguas: ¿hacia una oración más profunda?"

separa de la contemplación infusa y puede proporcionar al demonio la ocasión favorable para engañarnos²⁷. No son esos carismas lo que S. Juan de la Cruz censura, ya que cuando son auténticos vienen de Dios; a lo que el Santo Doctor del Carmelo viene a oponerse es al deseo, a la "aspiración" de ellos como si la perfección de la oración estuviera de alguna manera vinculada con la presencia de esos carismas. Es cierto que S. Pablo no prohíbe aspirar a esos carismas, pero la licitud de esa aspiración viene del beneficio que ellos pueden aportar al bien de la Iglesia, pero no por beneficiar la calidad y profundidad de la oración hecha en privado²⁸.

2) Frutos de la Oración y Oración en Lenguas

Es iluminadora la doctrina de Santo Tomás al hablar de la oración y el don de lenguas y que sucintamente presentamos²⁹.

Puede existir una oración en privado, realizada con la asistencia del don de lenguas y acompañado éste de otro carisma, a saber, el de la profecía por el cual la mente del que ora es iluminada para conocer la verdad inteligible³⁰. Pero también puede suceder que aquel que "ora en lenguas" no entienda lo que dice. Este caso fue conocido de S. Pablo y por eso sugería que aquel que oraba sin entender pidiera al Espíritu Santo, obtener también el don de profecía para interpretar lo que decía "en lenguas" (1 Cor 14,13). Existe, por tanto, una doble manera de "orar en lenguas": una entendiendo lo que se dice; y otra no entendiendo lo que se ora³¹.

Existe, por tanto, para Santo Tomás, en la misma oración privada, un doble uso del don de lenguas. Uno acompañado de la intelección de lo que se profiere, y otro, privado de ella. Santo Tomás hace la comparación de estos dos modos de oración para

²³ Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Perfection Chrétienne et Contemplation* II, pp. 543-545.

²⁴ "Accidentels par rapport à la vie chrétienne individuelle, les charismes paraissent donc essentiels à la vie et à la constitution de l'Eglise". LE-MONNIER, A., *Charismes*, en DBS I, col. 1236; NICOLAS, J.H., *Les Profondeurs de la grâce* pp. 163-177.

²⁵ Cfr. THOMAS, S., II-II, q. 176, aa. 1-2; Comm. en 1 Cor cap. XIV. Romae (Marietti) 1953, N° 807-887.

²⁶ Cfr. THOMAS, S., II-II, q. 176, a. 2; q. 173, a. 2.

²⁷ Cfr. THOMAS, S., In 1 Cor 14,13 N° 837-838.

²³ Cfr. ARINTERO, P., *Cuestiones Místicas*, pp. 36-37.

²⁴ ARINTERO, P., *Cuestiones Místicas*, pp. 350-401.

²⁵ Véanse los textos de S. Juan de la Cruz, de Santa Teresa, y de muchos otros místicos que nos ofrece el P. Arintero, op. cit., pp. 350-401.

²⁶ Cfr. JUAN DE LA CRUZ, *Subida al monte Carmelo*, Lib. II, caps. 11.14.17.20.29; Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois âges de la Vie intérieure*, t. II, Paris (Cerf) 1938, pp. 758-765; *Perfection chrétienne et contemplation*, 5^e edit. Milicia Inc., Montreal 1952, t.II. pp. 536-561.

ver cuál es mejor, basando, en este caso, la excelencia de la oración en el alimento espiritual que la oración puede aportar al hombre. Será más perfecta aquella oración que no sólo nutra el afecto del hombre, sino también su mente, su inteligencia. He aquí el texto de Santo Tomás:

"Es claro que más se beneficia el que ora y entiende, que aquel que sólo ora con la lengua, es decir, que no entiende lo que dice. Puesto que aquel que entiende es nutrido tanto en el entendimiento como en el afecto; pero la mente de aquel que no entiende, permanece sin el fruto de la refección. Por tanto, dado que es mejor ser alimentado en el afecto y el entendimiento que únicamente en el afecto, se sigue que en la oración vale más el don de profecía que únicamente el don de lenguas"³².

Si el *Coloquio de Malinas* (loc. cit., p. 397) quiere impulsar al Movimiento de Renovación a que en la oración pongan toda su persona, incluyendo aun los sentimientos, y para ello piensa que ayuda el don de lenguas³³, ¿no podrá beneficiarse de estas afirmaciones de Santo Tomás?³⁴ Promoviendo el don de lenguas que muchas veces hace que la oración y su contenido no sea inteligible aun para el mismo sujeto que hace oración, ¿no impedirá la misma finalidad que se propone? Entrará, ciertamente, la parte del afecto y los sentidos, pero la inteligencia se mantendrá al margen de la oración. Si se quiere que participe en la oración toda la persona en su totalidad, no será bueno promover, como algo que perfecciona la oración, un carisma que, tal como es descrito, priva a la persona de la actividad de su inteligencia.

Volviendo a Tomás de Aquino en su Comentario a la Primera Carta a los Corintios (cap. 14), encontramos con que ahora el Doctor Angélico pasa a considerar el empleo del don de len-

³² "Constat quod plus lucratur qui orat et intelligit quam qui tantum lingua orat, qui scilicet intelligit quae dicit. Nam ille qui intelligit, reficitur et quantum ad intellectum et quantum ad affectum; sed mens eius, qui non intelligit est sine fructu refectionis. Unde et cum melius sit refici quantum ad affectum et intellectum, quam quantum ad affectum solum constat quod in oratione plus valet prophetiae donum quam solum donum linguarum". THOMAS, in 1 Cor 14 N° 837.

³³ "La oración en lenguas pone en juego la persona entera, aún en sus sentimientos...". Loc. cit., p. 397.

³⁴ "...quia homo debet servire Deo de omnibus quae habet a Deo; sed a Deo habet spiritum et mentem, et ideo debet de utroque orare" THOMAS, S., in 1 Cor cap. XIV, v. 15, N° 841.

guas en la oración privada, desde el punto de vista de los frutos que produce la oración. Santo Tomás abre su consideración teológica con una pregunta:

"¿Quiere entonces decir que el que ora en lenguas sin entender lo que dice se priva de los frutos de la oración?"³⁵.

La respuesta de Santo Tomás va precedida de una distinción, en lo tocante a los frutos de la oración. En los frutos de la oración hay que distinguir dos aspectos: por una parte, "el mérito de la oración"; por otra parte, la "consolación espiritual" y la "devoción" engendrada por la oración. La oración tiene un mérito y, además, la oración engendra en el que ora la consolación espiritual y la devoción³⁶. Santo Tomás continúa y afirma que el que ora sin atender o sin entender lo que dice, se priva en su oración del fruto de la devoción, aunque no se priva del mérito de esa oración³⁷.

Santo Tomás acaba de vincular a la oración como fruto de ella, tanto la "consolación espiritual", como la "devoción". Dice que de ambas se ve privado quien en su oración no entiende lo que ora. ¿Qué importancia tienen tanto "la consolación espiritual", como la "devoción"?

La devoción, encuadrada como uno de los actos internos de la virtud de religión tiene una importancia capital en la vida cristiana y así lo juzgó Santo Tomás de Aquino³⁸. Dado que para él es un acto interno debe, desde un principio, distinguirse del deleite —tanto espiritual como sensible— que a veces experimentamos en el ejercicio de los actos de religión; este deleite es más bien un sentimiento de la devoción que la devoción misma. Tampoco se confunde con los ejercicios piadosos, interiores o exteriores, según los cuales decimos corrientemente que alguno tiene o hace devoción al Santísimo Sacramento o a la

³⁵ "Sed numquid quaecumque quis orat, et non intelligit quae dicit, sit sine fructu orationis? In 1 Cor cap. XIV, N° 839.

³⁶ "Dicendum quod duplex est fructus orationis. Unus fructus est meritum quod homini provenit; alius fructus est spiritualis consolatio et devotio concepta ex oratione". THOMAS, S., in 1 Cor XIV, N° 839.

³⁷ "Et quantum ad fructum devotionis spiritualis privatur qui non attendit ad ea quae orat, seu non intelligit; sed quantum ad fructum meriti, non est dicendum quod privetur..." THOMAS, S. in 1 Cor XIV, N° 839.

³⁸ Cfr. THOMAS, S., II-II, q. 82.

Santísima Virgen, pues aquí se habla de la devoción como un acto distinto de la oración. No hay que identificarla con la atención en la oración vocal o mental, que suele traducirse en frases como ésta: "Hoy estuve devoto en la oración".

Para llegar a descubrirnos la naturaleza y la importancia de la devoción, Santo Tomás comienza por acudir a la etimología de la palabra. Devoción viene de la palabra latina "devovere", dedicarse. Devoto significa "dedicado". Despierta el pensamiento de un don total de uno mismo y de su actividad por una obra, una causa, una persona. Es, por consiguiente, la palabra más indicada para caracterizar el estado de alma de aquellos que emprenden la tarea de entregarse prontamente a todo lo que honra y glorifica a Dios, lo cual es la definición misma de la virtud de religión³⁰.

Pero hay que seguir descubriendo lo que el Doctor Angélico nos dice. Esa dedicación, propia de la devoción, es obra de una voluntad en movimiento, que acciona y mueve todo un mundo de actividades³¹. La devoción incorporará en ella todo un conjunto de actividades, oración, práctica, culto externo, adoración, sacrificio, etc. Pero la devoción está antes de todo ello. Es la voluntad pura de entregarse prontamente a todo lo que se refiere al servicio de Dios. La devoción llega a ser el impulso primario y generador de toda la vida religiosa y cultural. Gobierna y penetra todos los actos religiosos, y no solamente los que tienen relación por su naturaleza con los fines del culto. El devoto puede hablar devotamente así como puede rezar devotamente, comer o caminar devotamente, así como arrodillarse devotamente, obedecer devotamente, estudiar, sufrir devotamente. No hay nada en el campo moral que escape al espíritu de devoción³².

Cuando vemos la importancia que Santo Tomás atribuye a la devoción, podemos entonces apreciar el valor de una oración que tiene como fruto engendrar o acrecentar la devoción. Por el contrario vemos también que no es para dejarnos indiferentes el que una oración se vea privada de ese fruto, como sería el

³⁰ Cfr. GARDEIL, A., *La Verdadera Vida Cristiana*. Buenos Aires, (DDB) 1946, p. 201.

³¹ Cfr. GARDEIL, A., *La Verdadera Vida Cristiana*, p. 206. "La devoción, nos dice Santo Tomás, pertenece a la religión como primer acto de ella y es necesario para todos los actos que siguen a esa virtud de religión" (II-II q. 83 a. 15).

caso de una oración "en lenguas" cuando no se entiende lo que se dice o se ora³³.

Pero, ¿cómo vincula Santo Tomás la meditación con la devoción³⁴? Después de haber señalado la amistad con Dios, como la primera causa de la devoción³⁵, señala como segunda causa la reflexión, tanto sobre los beneficios de Dios como sobre nuestras propias miserias³⁶. El amor de Dios que nos lleva a dedicarnos a Dios como a un amigo depende mucho de llegar a conocer a Dios. ¿Cómo amar a Dios, si no se le conoce, o si se le conoce poco, o sólo se piensa en El raramente y con un pensamiento distraído? El secreto de la práctica del amor de Dios es el pensamiento habitual de Dios, y especialmente el pensamiento de su infinita bondad y de sus beneficios con que le place colmarnos. Entonces el alma exclama: "Mi bien es estar adherido a mi Dios y colocar mi esperanza en el Señor Dios". Semejante visión del espíritu excita en nosotros el amor de Dios, y este amor de Dios, causa superior de la devoción, así renovado y fortalecido, nos sugiere que nos entreguemos a El, a su servicio, a su culto, a su honor y a su gloria³⁷.

Pero desde otro ángulo, la meditación también viene a generar en nosotros la devoción. Cuando el hombre reflexiona sobre sus propias insuficiencias y sus propias faltas. Esta convicción nos hace sentir la necesidad del apoyo en Dios³⁸ y nos lleva a excluir dos de los más grandes obstáculos a la devoción, a saber, la tibieza y la presunción³⁹.

El pensamiento de Santo Tomás que hemos delineado en lo tocante a la relación entre devoción y oración puede ayudar enormemente al movimiento de Renovación en el Espíritu Santo. No solo viene a corregir o a temperar esa frase del Coloquio de Malinas: "Hablar en lenguas permite orar en un nivel más profundo" (loc. cit. p. 397). Esta doctrina de la devoción, nutrida

³³ THOMAS, S., In 1 Cor 14, N° 839.

³⁴ THOMAS, S., II-II, q. 82, a. 3.

³⁵ Cfr. THOMAS, S., II-II, q. 82, a. 2 ad 2.

³⁶ THOMAS, S., II-II, q. 82, a. 3.

³⁷ THOMAS, S., II-II, q. 82, a. 3 corp.; Cfr. GARDEIL, A., *La Verdadera Vida Cristiana*, p. 211.

³⁸ THOMAS, S., II-II, q. 82, a. 3 corp.

³⁹ THOMAS, S., II-II, q. 82, a. 3 ad 3.

por una oración consciente de la bondad de Dios, de sus misterios y en particular el de la humanidad de Cristo⁴⁸, y que tiende a eliminar la presunción y la tibieza al hacernos sentir nuestra debilidad, viene, por otra parte, a corroborar una de las más hermosas y auténticas intenciones del movimiento de Renovación. Dios llama a todos a vivir la plenitud de la vida en el Espíritu, pero ese llamado va dirigido especialmente a los humildes, a los pequeños. Podríamos decir con el P. M. V. Le Guillaou, que se trata de aspirar como Teresa del Niño Jesús, a vivir el misterio de "la debilidad transfigurada"⁴⁹.

En efecto, el movimiento de Renovación testimonia una sed grande de Dios, de santidad, pero ese deseo inmenso de Dios coexiste con una conciencia también muy fuerte de la propia debilidad espiritual. He aquí cómo Teresa del Niño Jesús quiere salir de esa aparente paradoja.

"Mis deseos no son nada, no son ellos los que me dan la confianza ilimitada que yo siento. ¿Cómo podéis decir que mis deseos son la señal de mi amor? ¡Ah! Yo siento muy bien que no es todo eso lo que en mi pequeña alma agrada al Buen Dios. Lo que le agrada es verme amar mi pequeñez y mi pobreza, es la esperanza ciega que yo tengo en su misericordia. Comprended, comprended. El solo deseo de ser víctima es suficiente, pero hay que consentir en permanecer pobre y sin fuerza y esto es lo difícil. ¿Cómo quisiera yo hacer comprender lo que yo siento! Es la confianza y nada más que la confianza, lo que debe conducirnos al amor". (Carta a su hermana María del Sagrado Corazón, 17 sept. 1896).

⁴⁸ Cfr. THOMAS, S., II-II, q. 82, a.3 ad 2.

Los grandes místicos medievales sabían cómo introducir a los principiantes en el arte de la contemplación: "Que se le ponga al principiante, para meditar como imágenes la humanidad del Salvador, su nacimiento su pasión, su resurrección... El Señor se presenta a nosotros en calidad de "Mediador": dirigir hacia Él la mirada del pensamiento, para considerar a Dios bajo la forma humana. Porque, mientras que por la fe no se separa a Dios del hombre, se llega a comprender, a captar a Dios en el hombre. Después, la fe pasa a ser sentimiento afectuoso; estrechando entonces con un tierno abrazo de amor a Cristo Jesús, todo entero hombre, en razón de su naturaleza humana asumida en Él, y Dios todo entero en razón de la naturaleza divina que asume esta naturaleza humana, se comienza a no conocerla ya según la carne, aunque aún no se le pueda pensar plenamente como Dios". GUILLERMO DE SANTIERREY, Epist. ad fratres, Lib. I, c.14, N° 43, PL 184 col. 336. Cfr. DECHANET, J.M. art. Contemplation au XII siècle, en DSAM col. 1955-1956.

⁴⁹ Cfr. LE GUILLOU, M.J., Les Temoins sont parmi nous, pp. 156-163.

De esta manera, Teresa pone su gozo en ofrecer su incapacidad a través de la experiencia de su debilidad, y aun de sus infidelidades, percibe en el Espíritu, a la manera de una niña que se maravilla, el amor de Dios. Contempla entonces la plenitud de la Misericordia de Dios que la envuelve sobreabundantemente y que la transforma según el plan del Padre para unir-la más a Jesús⁵⁰.

Pero Santo Tomás vincula a la oración consciente no solo la devoción, sino también la "Consolación espiritual"⁵¹. No cabe duda que la oración que tiene por fruto la "consolación espiritual" auténtica es ante todo aquella que se hace en el ejercicio del don del Espíritu Santo, que los teólogos llamaban el don de ciencia⁵². La consolación espiritual que el Espíritu Santo otorga al alma, requiere la visión santamente dolorosa que el Espíritu Santo comunica al alma. A la luz resplandeciente del don de ciencia el alma descubre la nada de las creaturas: su fragilidad, su vanidad, su escasa duración, su impotencia para hacernos felices y el daño que el apego a ellas puede acarrear. Y, al recordar otras épocas de la vida en las que acaso el alma estuvo sujeta a tanta vanidad, siente en lo más íntimo de sus entrañas un vivísimo arrepentimiento, que estalla al exterior en actos intensísimos de contrición. "Bienaventurados los que lloran porque ellos serán consolados" (Mt 5,5). A la luz del don de ciencia, las creaturas vienen a ser estimadas rectamente en lo que son en orden a la vida eterna. Se ordenan entonces al Bien Divino y ahí brota la consolación espiritual que comienza en esta vida y alcanzan su plena consumación en la otra⁵³.

Hay que reconocer que existe también otro tipo de "consolación espiritual" inferior a la que proviene de la contemplación infusa realizada en el ejercicio de los dones de ciencia y sabiduría. Se trata, entonces, más bien de ciertas consolaciones sensibles que algunas veces acompañan la oración vocal o la meditación en los principiantes⁵⁴.

⁵⁰ LE GUILLOU, M.J., Les Temoins sont parmi nous, p. 157.

⁵¹ THOMAS, S., In I Cor cap. XIV, N° 839.

⁵² Cfr. THOMAS, S., II-II, q. 9, a. 4.

⁵³ Cfr. THOMAS, S., II-II, q. 9, a. 4 corp. y ad 1; Cfr. ROYO MARIN, A., Teología de la Perfección Cristiana, 4ª ed., Madrid (BAC) 1962, p. 453; Cfr. GARRIQU-LAGRANGE, R., Perfection chrétienne et Contemplation I, 5e. edit. Paris 1952 pp. 406-407.

⁵⁴ Cfr. THOMAS, S., II-II, q. 82, a. 4; SANTA TERESA 4ª Morada, Cap. II.

Santo Tomás, lo hemos visto, recalca la superioridad de una oración que es consciente y atenta, sobre una oración que no entiende lo que ora y lo que dice. Se ha referido hasta ahora a la oración hecha en privado. Sin embargo, esta doctrina no significa que el Doctor Angélico no reconozca ningún mérito a una oración que no entiende lo que ora, como serían muchos casos de los que "oran en lenguas", con sonidos inarticulados e ininteligibles, aun para los que oran. Veamos su exposición a este respecto.

Todo aquel que se pone en oración bajo el instinto del Espíritu Santo, aunque después la mente, por flaqueza, se distraiga, ese ora ya "en espíritu y verdad", nos dice Santo Tomás⁶²; lo único que se opondría a lo benéfico de la oración sería una distracción voluntaria u otros fines que de ninguna manera tuvieran que ver con Dios⁶³. Pero ya el hecho de ir a la oración supone un conjunto de actos virtuosos que aunque posteriormente la mente no estuviera atenta, no por ello la oración dejaría de ser meritoria⁶⁴.

Hasta aquí, podemos decir, Santo Tomás se ha referido a las distracciones que pueden acompañar una oración vocal que de suyo es inteligible. Pero, comentando a S. Pablo (1 Cor. cap. XIV, vs. 13-14), Santo Tomás se plantea el caso del que en oración privada ora "en lenguas" sin entender lo que dice. Ya hemos visto cómo, quien así ora, se priva del fruto de la devoción y de la consolación espiritual, pero guardaría sin embargo el fruto del mérito. El principio es el siguiente. Quien ora sin entender, en cuanto es movido por el Espíritu Santo, realiza una obra meritoria. Es el Espíritu quien mueve y al aceptar ser movido por el Espíritu, esa oración es meritoria⁶⁵. Evidentemente en esa oración hay una finalidad recta, y el que va a esa oración permanece bajo el impulso del Espíritu Santo y no es necesario que la intención del agente esté vinculada con aquella finalidad recta de la oración en todos los actos y momentos de la oración.

⁶² II-II, q. 83, a 13 ad 1; cfr. In 1 Cor. cap. XIV, N.º 839.

⁶³ Cfr. II-II, q. 83, a 13 ad 3.

⁶⁴ Cfr. II-II, q. 83, a 15.

⁶⁵ "Nam si orem lingua, id est orando utro dono linguarum, ita quod proferam aliquid quae non intelligo: tunc spiritus meus, id est Spiritus Sanctus mihi datus, orat, qui inclinatur et movetur me ad orandum. Et nihilominus mereor in ipsa oratione, quia hoc ipsum, quod moveor a Spiritu Sancto, est mihi meritum". THOMAS, S., In 1 Cor. cp. XIV, v. 14, N.º 838.

Permanece la fuerza de aquella primera moción en toda la obra a no ser que sea interrumpida por una intención contraria querida por el hombre⁶⁶.

Es esta doctrina muy cierta y consoladora. Consuela mucho el pensar que el hecho de ir a la oración es bajo el impulso del Espíritu Santo. Precisamente, por esta intervención del Espíritu Santo, podrá explicarse correctamente la verdadera noción de mérito en Teología. La intervención del Espíritu Santo en la explicación teológica respecto del mérito, desgraciadamente no ha sido resaltada por muchas de las exposiciones católicas⁶⁷. No se ha destacado ni la fuerza ni la originalidad del pensamiento de Santo Tomás respecto a la parte que el Espíritu Santo tiene en todas las obras meritorias del cristiano, y por lo tanto también en la oración⁶⁸. Cuando Santo Tomás habla del mérito, cita fácilmente a Jn 4,14, "el agua que yo le daré se convertirá dentro de él, en manantial de agua que brote para la vida eterna"⁶⁹. Es preciso que Dios mismo, su Espíritu que es el agua viva prometida por el Señor, se haga interior a nosotros y a nuestra operación, si esta operación ha de alcanzar a Dios mismo. Esta agua viva de la gracia (a la que está unido el Espíritu Santo, gracia increada), que desciende de Dios, puede volver a ascender a Dios. Bajo este aspecto decisivo aparece el mérito como la cualidad de nuestros actos libres en los que opera el Espíritu Santo, de tal manera que estos, llevando en sí mismos el germen de la vida eterna, la obtienen como fruto, habiéndolo Dios dispuesto así⁷⁰.

Cuando vemos, volviendo al caso de la oración, la distinción de Santo Tomás, en cuanto a sus frutos, de una oración que es consciente e inteligible para el que la hace, y, por otra parte, una oración hecha con palabras inarticuladas e ininteligibles

⁶⁶ Cfr. THOMAS, S., *ibid.*, N.º 838.

⁶⁷ Ha faltado resaltarse el papel del Espíritu Santo por ejemplo, en BARTMANN, B., *Précis de théologie dogmatique*, Mulhouse 1936 t. II, pp. 133-134; BOUESSE, H., *La Causalité efficiente instrumentale et la causalité méritoire de la sainte humanité du Christ*, en R. Thom. 44 (1938) pp. 256-288; RIVIERE, J., art. Mérite en DTC, t.X, col. 574-785.

⁶⁸ Esta observación es del P. Congar art. Mérito, en CONGAR, Y.M., *Vocabulario Euménico*, Barcelona (Herder) 1972, pp. 225-227. Resalta, en cambio muy bien este aspecto, NICOLAS, J.H., *Les Profondeurs de la grace*, pp. 549-551.

⁶⁹ Cfr. THOMAS, S., I-II, q. 114, a 3; In Rom. cap. VIII lectio 4; In Joh. cap. IV, lectio 2; C. Gent. IV, 21 y 22.

⁷⁰ CONGAR, Y.M., Mérito en *Vocabulario Euménico*, p. 226. Cfr. THOMAS, S., I-II q. 69, a. 2.

bles, pero también impulsada por el Espíritu Santo, aunque sin beneficiar por la misma oración de los frutos de la devoción y de la consolación espiritual, llegamos entonces a esta conclusión: no se pueden enumerar todas las formas como el Espíritu Santo se pone a obrar para hacer escuchar al hombre la voz del Padre, haciéndole atento interiormente, iluminando su espíritu, inclinándolo su corazón, separando de su camino los obstáculos o haciendo surgir precisamente ahí ocasiones favorables. El conjunto infinitamente diversificado de estas gracias constituye "los beneficios de Dios por cuyos medios todos aquellos que se salvan son infaliblemente salvados"⁶⁴. Todos estos dones gratuitos del Espíritu Santo son maravillosos. A pesar de su diversidad tienen al Único Espíritu como causa. Pero, sin embargo, teniendo en cuenta que todos ellos se ordenan para que el hombre, a través de ellos goce del Espíritu, por una comunión de pensamiento y amor, precisamente en vista de esa ordenación, es decir, por el vínculo más o menos directo con ella, no todos son de la misma naturaleza ni de la misma calidad. Nuestra actitud debe consistir en maravillarnos ante todos los dones, pero no es lícito perturbar el mismo orden establecido por Dios entre esos mismos dones. Una oración que engendra la "devoción" y la consolación espiritual, es superior a otra que, sin dejar de tener como fuente al Espíritu Santo, permanece como no llevando por sí misma a la devoción y dedicación pronta al servicio de Dios de la forma como Santo Tomás lo ha venido explicando.

Es precisamente por todo esto que hemos explicado, por lo que no estamos de acuerdo con la formulación que ha hecho el texto del Coloquio de Malinas: "El hablar en lenguas permite a los que lo usan orar a un nivel más profundo".

B) ORAR EN LENGUAS EN LA ASAMBLEA

El recorrer las enseñanzas de S. Pablo (1 Cor cap. 14) sobre el uso del "hablar en lenguas" en las asambleas, nos beneficia y deberá beneficiar al Movimiento de Renovación Carismática en varios sentidos.

San Pablo insiste en poner de relieve esta grande enseñanza: el buen sentido no pierde sus derechos en los verdaderos

⁶⁴ S. AGUSTIN, *Dedono perseverantiae*, cap. 17. Texto citado por S. Tomás, I, q. 23, a 6. Cfr. NICOLAS, J.H., *Les Profondeurs de la grace*, pp. 198-199.

místicos. La "locura religiosa" encuentra en S. Pablo uno de sus adversarios más decididos⁶⁵. S. Pablo hará resaltar una ley de vida que mantendrá siempre la Iglesia: la Iglesia ha rechazado netamente la experiencia religiosa cuando ésta toma un carácter antirracional y extático que rechaza la libre cooperación del hombre con el Espíritu de Dios. Se opone, tanto S. Pablo como toda la tradición, a la pérdida de control de sí mismo y a la entrada por la línea de la impersonalización⁶⁶. S. Pablo también hará recordar que ese carisma de lenguas deberá ser para la edificación, es decir, para la construcción de la Iglesia y para la utilidad de los demás. La glosolalia no sirve de nada para el bien general de la Iglesia mientras permanezca ininteligible (1 Cor 14, 6-12). El pneuma de los glosófalos exige un comentario del "Nous" o entendimiento (1 Cor 14, 13-19). Una glosolalia sola y que se resiste a la interpretación, sería un "signo" amenazador y más bien perjudicial (1 Cor 14, 20-25).

Cuando se lee el texto de S. Pablo (1 Cor cap. 14, 1-25), cuando se acude a buenos comentadores, así antiguos por ejemplo Santo Tomás de Aquino, como modernos, E. B. ALLO, C. SPICQ⁶⁷, las ideas del texto de Malinas, referentes a oración y hablar en lenguas, nos parecen estar al margen del pensamiento paulino y en cierto sentido opuestas a él.

IV. SENTIDO Y VALOR DE UNA ORACION "PRE-CONCEPTUAL"

Además de las ideas de Malinas que ya hemos analizado, nos encontramos con una nueva idea que vendría a ser en el texto del Coloquio de Malinas, la que explicaría por qué para orar mejor conviene aspirar al carisma de lenguas. Nos dice el Coloquio de Malinas:

"La posibilidad de orar de una manera pre-conceptual, no objetiva, tiene un valor considerable para la vida espiritual: permite expresar por un medio pre-conceptual lo que

⁶⁵ ALLO, E.B., loc. cit., p. 354; Cfr. SPICQ, C., *Epîtres aux Corinthiens. Traduites et commentées* par R.P. C. Spicq, en *La Sainte Bible*, Pirot-Cla-mear, t. X, Paris 1951 pp. 263-276.

⁶⁶ LE GUILLOU, M.J., *Les Temoins sont parmi nous*, p. 232.

⁶⁷ Las obras de estos autores ya las hemos mencionado en notas anteriores.

no se puede expresar conceptualmente. La oración en lenguas es a la oración normal lo que una pintura abstracta, no figurativa, es a la pintura ordinaria. La oración en lenguas pone en juego una forma de inteligencia de la cual aun los niños son capaces. Bajo la acción del Espíritu, el creyente ora libremente sin expresiones conceptuales" (loc. cit., p. 397).

He aquí, "una oración pre-conceptual que tiene un gran valor para la vida espiritual". Esta afirmación repentina e inesperada, suscita en el teólogo varios interrogantes: ¿Qué significa "pre-conceptual"? Lamentablemente, de este término tan importante en todo el contexto del Coloquio no se nos precisa su significación. ¿Significa, acaso que esa oración se vive, por parte del hombre, en la esfera anterior o inferior al acto del conocimiento intelectual sede propia del acto de la fe? ¿O, más bien, aunque con una expresión impropia, se quiere decir que esa oración no es únicamente a través del concepto, sino que incluye también la parte afectiva del hombre?

Si la aceptación auténtica a que se nos invita, fuera la primera, me parece que es algo que, es contradictorio y por tanto es ininteligible.

El contacto con Dios, quien se nos ha manifestado en su propio misterio, supone en el hombre la audición de Palabra Divina por medio de la fe. Mientras no lleguemos a la visión de Dios no hay otro medio para establecer un contacto interno y sobrenatural con El, sino, el conocimiento sobrenatural de la fe. La captación real de Dios, que en persona se da al hombre, no puede cumplirse, sino en el interior de la fe y en la expansión de ésta. Nunca al margen de la fe⁶⁸. Desde el comienzo hasta el fin del recorrido espiritual, se encuentra la fe teológica como principio de la vida sobrenatural y en lugar que la importancia de la fe se vaya borrando ante cualquier otro principio, sucede todo lo contrario; la fe crece con el progreso del alma, puesto que siempre permanece como medio de la unión con Dios⁶⁹.

Ahora bien, la fe es la adhesión del espíritu a la verdad divina revelada y tanto la enseñanza que Dios da al hombre, como la expresión del nuevo conocimiento con que el hombre ha

sido instruido por Dios, se realiza en y por medio de formulaciones. Si bien es cierto que la fe alcanza, más allá de las fórmulas, la realidad misma del misterio divino, la fe no llega a tocar a Dios sino a través de las proposiciones que se lo notifican. Lejos de que el misterio de Dios llegue a ser encerrado en esas proposiciones, las desborda por el contrario, infinitamente, pero el espíritu del hombre es conducido a ese misterio por medio de las proposiciones. Apartarse de las proposiciones sería apartarse igualmente del misterio. El más grande de los místicos, inclusive en su éxtasis, permanece fiel a las formulaciones de la fe.

Por lo tanto, realizándose la oración del cristiano en el marco de la fe y dado que la fe es necesariamente un conocimiento mediato de Dios, a través de formulaciones, se sigue que no tiene ningún sentido inteligible, el hablar de un conocimiento "pre-conceptual"⁷⁰. No queremos decir que el acto de fe sea meramente un adhesión intelectual. Todo lo contrario; creer implica una fuerte dosis de actividad de la voluntad⁷¹. Lo que queremos decir y subrayar es la imposibilidad de una oración hecha por el hombre que puede prescindir del concepto.

No creemos que el texto de Malinas, al hablar de "oración pre-conceptual", por una grave confusión, se esté refiriendo al conocimiento de las alturas de la contemplación mística.

Por una parte, sería falso sostener que por el hecho de "hablar en lenguas" se encuentran quienes usan ese carisma, en las alturas de la contemplación mística. La calidad de la vida teológica. Los carismas, en cambio, no aumentan por sí mismos la vida de la gracia en quien los tiene. La presencia de lo extraordinario, aun cuando es auténtico, tampoco es signo directamente indicativo de una alta vida espiritual, en donde brota la contemplación mística.

Pero lo que es más, tampoco la contemplación mística, puede prescindir de la presencia del concepto en la mente del que ora a Dios dirigiéndose a El con ese conocimiento especial de los grandes místicos.

⁶⁸ Cfr. THOMAS, S., I, q. 12, a 2; q. 56, a 3; q. 94, a 1; II-II, q. 5, a 1; De Veritate, q. 18, a 1.

⁷¹ Cfr. LABOURDETTE, M.M., La vie théologique selon S. Thomas. L'affection dans la foi, en RTH 60 (1960), pp. 364-380.

⁶⁸ Cfr. NICOLAS, J.H., Dieu Connue comme inconnu, pp. 377-378.

⁶⁹ Cfr. LABOURDETTE M.M., La foi théologique et la connaissance mystique d'après St. Jean de la Croix, en R. Thom 19 (1936) pp. 593-629.

Sin querer hacer un desarrollo amplio del tema difícil de lo que es la contemplación mística¹², resaltamos lo más pertinente a la cuestión que nos ocupa: ¿existe o no, el concepto en la contemplación mística?

La tradición teológica vincula a las inspiraciones del Espíritu Santo, a través del don de sabiduría, un conocimiento amoroso especial de Dios. Dicho conocimiento es muy diferente de un conocimiento meramente especulativo. La calidad de un amor purificado y agrandado profundamente hacia Dios, una simpatía (sentir-con) totalmente sobrenatural del alma hacia Dios quien se hace sentir en ella como la vida de su vida, hará que el conocimiento de Dios pase a ser bajo la acción del Espíritu Santo "connatural respecto de los misterios de Dios que se contemplan"¹³. Es un conocimiento afectivo que llega a ser más vivo, más penetrante y sabroso, en la medida en que aumenta más la caridad y se hace más perfecto el ejercicio del don de sabiduría que está íntimamente conexo a ella. Ese tipo de contemplación depende esencialmente de la caridad que nos hace desear vivamente el conocer mejor a Dios para amarlo más¹⁴.

En el ejercicio de esa contemplación, la voluntad mueve a la inteligencia a considerar las cosas divinas con preferencia a todo lo demás. Pero esto no es todo. Dado que esa voluntad, fuerza motora del hombre, se encuentra profundamente rectificada, es decir, en paz y en orden respecto de Dios y dado que esa voluntad es sobre elevada por una caridad eminente, entonces las realidades de Dios que se contemplan, nos aparecen cada vez más conformes a las aspiraciones más profundas de nuestro espíritu. Se experimentan ahí que los misterios de Dios colman y sobrepasan los anhelos más íntimos. A Dios conocido y amado de esta forma se le experimenta como íntimamente

¹² Cfr. entre otros autores sobre todo GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, tomo I-II, Montreal 1952; GARDEIL, A., *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, I-II Paris (Gabalda) 1927; JORET, F.D., *La Contemplation mystique d'après S. Thomas d'Aquin*, Bruges 1927; NICOLAS, J.H., *Les Profondeurs de la grâce*, pp. 429-449, Dieu connu comme inconnu, pp. 376-394. Véase el Dict. de Spiritualité Ascétique et mystique, arts. "Contemplation". "Expérience mystique".

¹³ Cfr. THOMAS, S., II-II, q. 45, a. 2; JUAN DE SANTO TOMAS, *De donis Spiritus Sancti* trad. francesa de Raïsa Maritain, Paris (Cerf) 1930, pp. 133-183; GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Perfection chrétienne et Contemplation*, T. I, p. 387.

¹⁴ Cfr. THOMAS, S., II-II, q. 180, a. 1.

"Orar en lenguas: ¿hacia una oración más profunda?"

unido. Al dirigirse a El la inteligencia —por la conformidad y cercanía que Dios guarda respecto del hombre que así le conoce y le ama— es como si le tocara experimentalmente.

Este conocimiento afectivo no se explica suficientemente por la unión existente entre la fe y la caridad. Se requiere además, una acción especial del Espíritu Santo. Hay una inspiración y una iluminación especial del Espíritu Santo. En este sentido, se trata de un conocimiento y de un amor especialmente infusos, en cuanto que no está en nuestras manos producirlo cuando queremos. Es una inspiración y una iluminación que el Espíritu Santo realiza, haciendo que el alma sea movida a obrar bajo el Don de Sabiduría para entrar en un conocimiento amoroso especial de Dios¹⁵.

Resaltan, entonces, los factores que hacen la contemplación mística: virtudes teologales y dones del Espíritu Santo. Entre estos últimos juegan un papel especial los dones de inteligencia y sabiduría. Al perfeccionar —aunque de diversa manera— la actividad intelectual y volitiva del hombre, hay que decir una palabra en lo tocante a la perfección que realizan en la actividad de la inteligencia en la contemplación, dado que nos parece que esta nota es pertinente al tema en cuestión: ¿oración sin conceptos?

En la actividad de la inteligencia podremos distinguir tres actos sucesivos: aprehensión de la verdad, juicio sobre ella y raciocinio. Ahora bien, la acción especial del Espíritu Santo, en la contemplación mística, viene a modificar los dos primeros actos de la mente. De manera propia a la acción del Espíritu, se penetra la verdad y se juzga de ella. Se obtiene un juicio "de connaturalidad" a las cosas divinas excediendo el modo humano de juzgar. Esto quiere decir, que en la contemplación hay un juicio sobre las realidades divinas. Juicio que se verifica con particularidades propias, pero al fin y al cabo se trata de un juicio y de una penetración que no puede eliminar la actividad propia de la mente que produce un concepto de la realidad entendida y sobre la que juzga. El Espíritu Santo nos hace juzgar por el conocimiento afectivo y sabroso de Dios que se hace sentir a nosotros como el alma de nuestra alma y la vida de nues-

¹⁵ Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, T., *Perfection chrétienne et Contemplation*, T.I, pp. 337-339; p. 393.

tra vida. A la manera como nosotros tomamos conciencia de nuestra alma precisamente cuando oramos y a través de nuestras acciones, así también, en cierta manera, llegamos a un conocimiento cuasiexperimental de Dios, precisamente a través de la acción que Dios ejerce en nosotros y por el gozo y la paz espiritual con que somos inundados por esa acción divina⁷⁶. El ejercicio de este don de sabiduría, que nos lleva a conocer y a juzgar así a Dios, se realiza en la medida de nuestra caridad. Conforme a esos grados de caridad, pueden distinguirse también grados diferentes en el ejercicio de la actividad del don de sabiduría, desemboca normalmente en la contemplación mística, en proporción a la intensidad de la caridad.

Esta contemplación infusa es **obscura** por ser superior no sólo a toda imagen sensible, sino a toda idea distinta. Este estado de obscuridad "transluminosa" es de parte de la inteligencia, una característica propia del estado místico. Dicho estado místico, así como lo confiesan los mismos místicos y maestros de la vida espiritual, es muy difícil de describir⁷⁷.

Sin embargo, no hay que pensar con el protestantismo liberal y el agnosticismo modernista que esa obscuridad transluminosa de la contemplación infusa, que no aporta ningún conocimiento distinto, pueda realizarse al margen de un "Credo" determinado, o que encuentre en él un obstáculo. Acontece todo lo contrario. La contemplación infusa se opone a toda esa clase de vaguedades con que se contentan el sentimentalismo o la teosofía. Precisamente ahí, en esa obscuridad transluminosa es donde mejor se obtiene el espíritu de las palabras, de los conceptos, de las fórmulas, de la fe. Es una contemplación que nos hace penetrar mejor que cualquier estudio, las parábolas evangélicas, los diversos misterios del plan divino de salvación, las insondables perfecciones de Dios, la vida de comunicación personal en el Misterio eterno de la Trinidad⁷⁸.

Si tenemos en cuenta estos principios generales de la tradición teológica respecto de la contemplación mística, podemos

"Orar en lenguas: ¿hacia una oración más profunda?"

ahora volver al texto de Malinas. Presentemos nuevamente el párrafo último del texto de Malinas en lo referente a nuestro tema:

"La posibilidad de orar de una manera pre-conceptual, no objetiva, tiene un valor grande para la vida espiritual; permite expresar por un medio "pre-conceptual" lo que no se puede expresar conceptualmente" (loc. cit., p. 397).

Ya hemos dicho nuestro punto de vista, apoyado en la tradición teológica, respecto a si es posible una oración, es decir, una captación de Dios al margen de todo concepto. Parece imposible.

Ahora, digamos una palabra sobre la transmisión o expresión de esa oración. A este respecto, pueden ayudarnos las actitudes de los grandes místicos que han tenido una experiencia profunda de Dios.

La experiencia de los místicos es inefable. Siempre ha encontrado una gran dificultad cuando se ha tratado de ser descrita por ellos mismos⁷⁹. Esta dificultad viene de que la captación de Dios que han tenido va más allá, aunque no al margen de todo concepto. Por eso han sentido dificultad para encontrar, en su transmisión, el concepto y las palabras adecuadas que digan lo que han experimentado. Pero, ¿qué han hecho entonces? Conscientes de la inadecuación de los conceptos y de las palabras, no por ello han abandonado la expresión conceptual. Todo lo contrario, han querido invitar a otros a disponerse o a pedir gracias como las que ellos han recibido y por eso se esfuerzan por describir de alguna manera lo que experimentaron. No han recurrido a medios "pre-conceptuales". Han recurrido a metáforas, alegorías, que aunque inferiores a la riqueza recibida en la experiencia, son un verdadero lenguaje. Sabemos, después de algunos estudios serios⁸⁰, que el lenguaje ciertamente no se define, precisamente, por el uso de palabras articuladas, ni

⁷⁶ S. JUAN DE LA CRUZ: "no quería hablar ni aun quiero porque veo claro que no lo tengo a saber decir". Llama de amor viva, 4,17. Cfr. LÓPEZ, R., M.Sp.S., El lenguaje de los Escritores místicos, México (editorial Progreso), 1973, pp. 13-20.

⁸⁰ Cfr. MARITAIN, J., Le Langage et la théorie du signe, en: Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle, Paris (edit. Alsatia) 1956, pp. 116-117. Maritain cita los estudios de Karl von Frisch y Emile Beuvenisse.

⁷⁶ Cfr. THOMAS, S., II-II, q. 46, a 2 y 5.

⁷⁷ Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, op. cit., t.I, pp. 394-396; S. JUAN DE LA CRUZ, Noche obscura, Libr. 2, caps. 16 y 17; SANTA TERESA, IV Morada cap. 3.

⁷⁸ LAVAUD, L., Une Contrefaçon de la Spiritualité catholique: l'hérésie théosofique, Vie Spirit. Dec. 1922, pp. 341-360; GARRIGOU-LAGRANGE, R., op. cit., pp. 394-396.

por el empleo de signos convencionales. Lo que define al lenguaje es el uso de un signo que está como encerrando el conocimiento de la relación de significación. Es el empleo de signos en cuanto que manifiesta que el espíritu ha captado y puesto de relieve la relación de significación. El carácter del lenguaje es procurar un sustituto de la experiencia. Este sustituto es apto para ser transmitido siempre en el tiempo y el espacio, y que es lo propio de nuestro simbolismo y el fundamento de la tradición lingüística⁸¹.

Yo preguntaría si acaso esos medios "pre-conceptuales" cumplen esa función esencial del lenguaje? ¿Hasta qué punto son "sustitutos de esa experiencia del Espíritu?

Santo Tomás de Aquino, comentando a San Pablo (1 Cor 14,16)⁸², nos deja ver que un "hablar en lenguas ininteligibles" no sería un medio para entrar en diálogo con la comunidad y los otros, sino de manera muy general⁸³. La esencia del lenguaje consiste en "manifestar el pensamiento y los objetos de pensamiento. Cuando esto falta hay una perversión de la función del lenguaje, el lenguaje pasaría a ser una especie de "argot" en el cual la parte subjetiva se sobrepone a la objetividad necesaria de todo lenguaje auténtico⁸⁴.

Queremos resaltar ese aspecto social y de diálogo, porque al tratarse de la glosolalia en una asamblea, San Pablo lo resalta claramente (1 Cor 14, 16-17). Para S. Pablo, la operación del glosólalo, cuando es auténtica e inspirada por el Espíritu Santo podía ser algo excelente en sí misma, ya lo hemos visto en páginas anteriores. Sin embargo, aun entonces, era algo insuficiente para un acto comunitario, ya que la asamblea no la comprendía o la comprendía muy vagamente. Por tanto era necesario que fuera explicada para poder obtener la eficacia que ciertamente quería el Espíritu Santo. De lo contrario, el auditor

⁸¹ Cfr. MARITAIN, J., Op., cit., pp. 116-117.

⁸² "Porque si no bendices más que con el espíritu, cómo dirá "amén" a tu acción de gracias el que ocupa el lugar del no iniciado, pues no sabe lo que dices"? (1 Cor 14,16).

⁸³ "Amén idem est quod fiat, vel verum est; quasidicat: si non intellegit quae dicis, quomodo conformabit se dictis tuis? Potest quidem se conformare, etiam se non intelligat, sed in generali tantum non in speciali, quia non potest intelligere quid boni dicas nisi quod benedicas tantum" THOMAS, S., in 1 Cor 14,16, N° 844.

⁸⁴ Cfr. MARITAIN, J., Le langage et la théorie du signe..., pp. 122-123.

ordinario, el fiel que no tenía esos carismas no había podido asociarse a esa oración, con conocimiento de causa, al pronunciar el "Amén", cosa que Pablo juzga necesaria⁸⁵. Pablo ha concedido un gran valor al sentimiento de adhesión plena, de perfeccionamiento que encierra esa palabra "Amén". Pablo hace de esa palabra casi el sinónimo de voluntad de Dios con Cristo (2 Cor 1,2) y el apocalipsis llama "Amén" a Cristo glorificado (Apoc 3,14).

Dicho de otra manera, el Apóstol considera a la glosolalia en sí misma como un don de Dios; pero Pablo quiere, si llega a ser pública, que esa glosolalia tenga un valor religioso social cosa que la glosolalia no tiene por sí misma si la mente no llega a captar su significación. Por lo mismo, en ese caso, al menos, la glosolalia exige una interpretación. Parece que Pablo insinúa que quien "habla en lenguas" y no tuviera el vivo deseo de ver comunicadas sus intenciones a los otros, no es sino un iluso o un hombre sospechoso (cfr. 1 Cor 12,3).

Si después de estas consideraciones volvemos nuevamente al texto del Coloquio de Malinas, el valor de una oración en lenguas ininteligibles queda muy relativizado.

V. CONCLUSION

Hemos tenido el cuidado de distinguir una "oración en lenguas" que se hace en privado y otra que se hace en público, en una asamblea. Por razones análogas para esos dos tipos de oración, llegamos a la conclusión de la excelencia de la inteligibilidad de la oración. En privado una "oración en lenguas ininteligible" para el que ora, dejaría a este sin facilitarle esos frutos de la oración que Santo Tomás llama la Devoción y la Consolación espiritual.

Cuando se trata de esa "oración en lenguas", pero hecha en público, dicha oración no cumple su finalidad social religiosa, por no permitir a los demás el asentir a ella con un "amén" que entiende lo que pasa en el espíritu glosólalo. Pablo (1 Cor 14,19) prefiere cinco palabras inteligibles que lleven el efecto

⁸⁵ Nos apoyamos en el comentario a 1 Cor 14, 16-17 que ha hecho el P. E.B. ALLO, op. cit., pp. 363-364.

benéfico de la "instrucción", a largas glosolalias ininteligibles. Quiere San Pablo que sean verdaderos niños ante Dios, pero al mismo tiempo adultos en Cristo, por la madurez de juicio (1 Cor 14,20). Al leer estos versículos sentimos que Pablo está irritado por percibir ciertos infantilismos que los llevan a una sobre-estima de lo extraordinario que podría prestarse a la vanidad y que va ocupando el lugar de lo que debería ser el centro de la espiritualidad: la caridad, la unión a los sufrimientos de Cristo y el celo infatigable y prudente del pastor⁸⁰. Deberían ser niños, pero como lo enseña Cristo (Mat 18,3) por la inocencia recobrada y la simplicidad del corazón, no por la futilidad del juicio. El deber de ellos es adquirir una inteligencia clarividente y viril y mostrarla primeramente en sus prácticas de religión. Si fueran menos infantiles se darían cuenta que la invasión de tantos glosófalos en las asambleas no es un signo de alta perfección, ni de una complacencia especial de Dios, como lo muestran los versículos 21-22, todo lo contrario. El texto de San Pablo y comentarios de serios exegetas como E. B. Allo, C. Spica (Perot-clamer) la Traducción Ecuménica de la Biblia (T.O.B.) hacen ver que Pablo aplica análogamente a la glosolalia lo que ha dicho Isaías de las lenguas extranjeras.

Un hablar en lenguas tan frecuente en el que los corintios habían visto hasta entonces la prueba de que eran favorecidos del cielo de manera particular, ¿no podría, acaso, ser solo una advertencia dada por Dios porque no tenían fe suficiente y porque no los juzgaba digno de dones más espirituales?⁸¹.

Estas advertencias de Pablo no pueden pasar, sin ser tomadas en cuenta por el Movimiento de Renovación Carismática.

Es el momento de poner punto final a este artículo que no es, sino un capítulo de un libro que muy pronto publicaremos. En este libro haremos un esfuerzo por situar algunas de las grandes y positivas intuiciones del Movimiento de Renovación Carismática, dentro de las principales líneas que actualmente resalta la teología del Espíritu Santo.

Queremos que estas líneas sobre "Oración y Hablar en Lenguas", contribuyan, aunque sea por medio de una crítica

que ha querido ser respetuosa y positiva, a un perfeccionamiento en la vida de oración. Ese despertar innegable en el gusto por la oración que caracteriza el Movimiento de Renovación, deberá seguir creciendo. El sentido profundo de la alabanza a Dios, tan enraizado en los grupos de oración, deberá marcarse aún más. El sentido comunitario de la oración avanzará aún más, así lo creemos, si se toman en cuenta estas observaciones que a lo largo de estas páginas hemos venido haciendo. No hemos hecho otra cosa que acudir a las riquezas de la misma Tradición Teológica.

Esperamos que las críticas hechas a la concepción de la relación entre "hablar en lenguas" y "oración", tal como nos la ofrece el "Coloquio de Malinas", contribuyan a buscar mejor la Experiencia del Espíritu. El Coloquio de Malinas dará señal de consistencia si acepta ser juzgada y si puede resistir la crítica, cuando ésta viene con una muy buena intención.

⁸⁰ Cfr. ALLO, E.B., op. cit., p. 364.

⁸¹ Cfr. ALLO, E.B., op. cit., pp. 365-666.

El "Credo" oración trinitaria

1.5. EL ESPÍRITU SANTO Y LA ORACIÓN

P. MAXIMINO ARIAS REYERO

Los cristianos rezamos corrientemente algunas oraciones que hemos aprendido de memoria; pero no nos damos cuenta de la importancia que tienen para nuestra vida. Estas sencillas oraciones que nos enseñaron nuestros padres o catequistas tienen un significado especial, supuesto que se las actualice y se las reviva constantemente. Encontrarse con el pasado, con ese pasado que nos ha marcado y formado, para darle la importancia que tiene y encontrarlo abierto al futuro, no es una pérdida de tiempo ni una actividad regresiva; es realizar conscientemente lo que constituye la vida humana. El pasado de las oraciones fundamentales cristianas está trenzado con nuestra historia y con la historia del cristianismo; descubrir su historia es descubrir la historia del cristianismo y la nuestra. No se puede sino aconsejar como muy provechoso para todo teólogo y a cada creyente estudiar, de vez en cuando, con detenimiento, la oración del Padre Nuestro, analizarla en sus contenidos esenciales, darse cuenta de su estructuración y evolución, de los intentos de explicación realizados, etc. El pastor debe volver continuamente a explicar y a iluminar la experiencia religiosa de los más sencillos, que dice una relación muy intensa a estas oraciones. Analizar el "Credo", "la Confesión de fe" o "símbolo de los Apóstoles", esta oración litúrgica y popular que es como un acto único y múltiple en el que se reconocen los cristianos; ver no sólo su historia y contenidos, sino su estructura original simplísima es una labor de cada generación¹.

¹ Se leerá con mucho gusto el sencillo libro del P. H. de Lubac, *La foi chrétienne; essai sur la structure du Symbole des Apôtres* (Deuxième édition), París 1970. Un excelente resumen, cuyo texto seguiremos en la presente exposición, se encuentra en H. de Lubac, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis*, IkZ 4 (1): 1-19, Enero-Febrero 1975. Para estudiar más ampliamente la historia y la estructura del símbolo se puede consultar a F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol; seine Entstehung, sein geschichtlicher*

La historia que ha tenido el "Credo" es compleja. Ha quedado claramente demostrado que se ha ido formando poco a poco. La leyenda, que corriera en la cristiandad occidental, que contaba haber sido formulado por los Apóstoles en Jerusalén bajo la acción del Espíritu Santo, antes de su dispersión por el mundo, tiene la ventaja de hacer palpables dos verdades: su origen apostólico, es decir, que lo que el "Credo" proclama ha llegado a nuestro conocimiento por el testimonio de los Apóstoles y que los Apóstoles recibieron el mandato de predicar a todos los pueblos la misma verdad. Tal como lo rezamos hoy se encuentra ya en el siglo V; pero es, con pocas reformas, la más antigua confesión de fe de la Iglesia de Roma. Estaba destinado a los candidatos al bautismo. De más antiguo vienen sus raíces: esta forma litúrgica se encuentra y se desarrolla tanto en las iglesias orientales como en las occidentales. Estudios recientes muestran entre estas formulaciones y las que se encuentran en el Nuevo Testamento una clara continuidad²:

Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche Ein Beitrag zur Symbolik und Göttergeschichte. 2 Bde. Darmstadt 1962 (Reprografischer Nachdruck des Ausgabe Leipzig 1894); A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*. Mit einer Einführung von F. Hahn. München 1966 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1903); H. Lietzmann, *Kleine Schriften*, Bd. III: Studien zur Liturgie und Symbolgeschichte. Zur Wissenschaftsgeschichte. Ed. por die Kommission für spätantike Religionsgeschichte. Berlin 1962 pp. 160-281; D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*. Gembloux 1933; J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*. London 1967 (1850); W. Trillhaas, *Das apostolische Glaubensbekenntnis. Geschichte, Text, Auslegung*. Witten 1953. La relación entre teología y el símbolo la trata G. Schillebeeckx, *Symbole de foi et théologie. En sa Révélation et Théologie. Approches théologiques I*. Paris 1965, pp. 173-185 (hay traducción española).

En los últimos años surgió, especialmente en Alemania, el problema de una nueva formulación del Símbolo. Ver K. Rahner, *Die Forderung nach einer "Kurzformel" des Glaubens*. En su *Schriften zur Theologie VII*. Einsiedeln 1967, pp. 153-164; J. Ratzinger, *Noch einmal "Kurzformeln des Glaubens"*. Anmerkungen. IkZ 2(3): 258-264, mayo-junio 1973; W. Beinert, *Die alten Glaubensbekenntnisse und die neue Kurzformeln*. IkZ 1(2): 97-114, marzo-abril 1973 (aquí literatura).

² Sobre el estudio de las confesiones de fe en el Nuevo Testamento se ha desarrollado una gran investigación. Ver E. Kasemann, art. *Formel II. Liturgische Formeln im NT*. En RGG II, Tübingen 1958, 993-995; O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes*. En su *La foi et le culte de l'Eglise primitive* (Bibliothèque Théologique) Neuchâtel 1963, pp. 47-87; V.H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions*. Leiden 1963; K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder der Urchristentums* (StNT 7).

... más allá de las divergencias indiscutibles de la exégesis de todos los escritos del Nuevo Testamento una unidad profunda en lo referente a lo esencial del mensaje cristiano. Más aún, se ha reconocido que este núcleo del mensaje se encuentra enunciado más o menos por todos en términos análogos y estereotipados que, sin tener la fijeza de las fórmulas elaboradas ulteriormente, las anuncian y las preparan. A esta luz se hace evidente decir que el "símbolo de los Apóstoles", por su contenido como por su forma, se desprende en línea directa de los datos que contienen los escritos de la época apostólica; si no ha sido redactado por los Apóstoles tal cual lo encontramos, sin embargo representa una expresión fiel del mensaje que aquellos han transmitido a la Iglesia y en términos que reflejan la forma misma según la cual ha sido transmitido¹.

Importa destacar algo que en el texto actual puede quedar oscurecido: su estructura ternaria o trinitaria. En esta oración se expresa la fe en la Trinidad a través, principalmente, de su estructura ternaria. Tres son las principales partes de esta oración. Cuando se habla de estructura hay que evitar el pensamiento de que la Trinidad es una estructura, un armazón o un modo esquemático de dividir y entender la realidad. El "Credo" no se ha construido por reflexión o división. El acto de fe cristiano tiene, igual que el "Credo", como centro a Jesucristo y su historia salvadora, como principio al Padre y como lugar de comprensión y desarrollo de la fe al Espíritu Santo. Con cada una de las tres Personas nos relacionamos de manera propia o apropiada. Por esta razón dentro de la unidad del acto de fe se encuentra una diversidad de relaciones: el Padre es el principio y el origen, el Hijo es el mediador y el hermano, el Espíritu es el orientador, el abogado, el consejero. La diversidad no significa desorden o confusión. Dentro de la Trinidad existe un orden, una *τάξις*: no es lo mismo una Persona que la otra; no son intercambiables. ¿Podríamos comenzar el credo poniendo por norma y principio absoluto al Espíritu Santo? ¿Podríamos partir de la experiencia del Espíritu en el día de hoy, para saber que Dios corresponde anunciar? ¿Es el Espíritu la medida absoluta de la historia? Si no suponemos la historia de Jesucristo y

Gütersloh 1973; P. Feine, *Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnis in der Zeit des Neuen Testaments*. Leipzig 1925; P. Benoit, *Les Origines du Symbole des Apôtres dans le Nouveau Testament*. En su *Exégèse et Théologie II*, Paris 1961, pp. 183-211; O.S. Barr, *From the Apostle's Faith to the Apostle's Creed*. New York 1964.

¹ P. Benoit, op. cit., p. 194 (traducción mía).

si no nos damos cuenta que el Espíritu cristiano es el Espíritu de Jesucristo ¿no estaremos abocados a un enorme patinazo? ¿No confundiríamos el Espíritu con NUESTRO ESPÍRITU de manera ilícita e imposible? ¿Podríamos, entonces, empezar con el Hijo? ¿Podríamos poner al Hijo, el Jesús histórico, como centro absoluto y como medida del Padre? Consciente o inconscientemente se hace así en muchas teologías modernas: el Padre desaparece para dejar al Hijo en una soledad histórica, perdiendo con ello el mismo Hijo toda su importancia². Pero el mismo Jesús al que se refiere el "Símbolo" y la fe destacan constantemente su procedencia y dependencia del Padre. La experiencia histórica en la que se basa el "Credo" supone y confirma al Padre como origen, principio, medida. Hay algo grande en el orden del "Credo" que nos impide cambiarlo o trastocarlo.

La experiencia pastoral muestra la necesidad que existe en América Latina de comprender y predicar el Dios cristiano trinitario. La mayoría de los cristianos no tienen la claridad que es posible tener sobre este misterio. Ello tiene como consecuencia el que fácilmente cunda el desconcierto entre los fieles. Donde hay claridad, hay más estabilidad. El desconocimiento de Jesucristo en su ser hombre ha podido engendrar algunas posturas equivocadas; descuidar que Jesucristo se hace presente en el Espíritu y en su dependencia del Padre, puede orientar al cristianismo en una politización desmesurada. Aunque es cierto que la fe del pueblo es grande y que ella misma posee, a la larga, criterios suficientes como para reencontrar el equilibrio y la verdad, sin embargo esta misma fe estaría menos expuesta al asalto ideológico, de cualquier parte que venga, si estuviera más

² Así como los movimientos que surgen alrededor de la figura histórica de Jesús son vistos con esperanza, pero sin dejar de ser ambiguos, así también los movimientos "espirituales" que ponen el centro de su reflexión y acción en el Espíritu son fuente de esperanza, pero pueden ser ambiguos. La vida en el Espíritu es lugar de impulso y de encuentro entre cristianos, supuesto un claro discernimiento y el evitar poner en el centro lo que debe ser sólo margen.

³ Sería conveniente estudiar la relación que existe en ciertas teologías latinoamericanas entre la centralidad del Jesús de la historia (el grito por una cristología), la desaparición de la imagen del Padre y la importancia de la praxis humana. Sobre la imposibilidad de reducir la teología a la cristología, y las consecuencias que se siguen de ello, ver Louis Bouyer, *Le Fils éternel; théologie de la parole de Dieu et Christologie*. Paris 1974, esp. pp. 10-13. La importancia del Padre y las crisis que se siguen al no tenerle rectamente en cuenta está enérgicamente señalada en M.J. Le Guillo, *Le mystère du Père. Foi des Apôtres. Gnoses actuelles*. Paris 1973.

reflexionada y más formada. Los esfuerzos que se hacen actualmente en el campo de la religiosidad popular no terminan por atacar los verdaderos problemas y se dedican a un mero estudio antropológico o a favorecer una piedad popular y, en parte, nacionalista.

"Economía" y "Teología"

En el "Credo" no se manifiesta, en primer lugar, cómo es Dios, sino lo que Dios ha hecho y hace: lo que el Padre ha realizado (creación), lo que el Hijo ha hecho y el significado que posee actualmente para nosotros, lo que el Espíritu Santo realiza. Esto se suele llamar "economía" divina, la acción de Dios en la historia. Cuando se dice lo que hace una persona, se está diciendo también lo que es tal persona. Esta manera de ver a Dios en su mismo ser se denomina en la historia de la iglesia "teología". Ambas perspectivas, la "económica" y la "teológica", son inseparables; de una se pasa a la otra necesariamente. Cuando contemplamos lo que Dios ha hecho, también contemplamos cómo es Dios. El Nuevo Testamento une siempre ambas perspectivas. Cuando en la Primera Carta de San Juan se dice que "Dios es amor", se está diciendo que "Dios ama" y que su más profundo ser lo constituye el amor. Querer reducir la Revelación a la perspectiva "económica"; querer mantener que sólo tiene significación lo que interesa al hombre es hacer de Dios un juguete del hombre y constituirse en medida de Dios⁶.

⁶ Este ha sido —a mi modo de ver— el fundamental equivoco protestante: la reducción de Dios a una función del hombre. En este sentido son verdaderos descendientes del más original protestantismo tanto los teólogos liberales como los teólogos dialécticos. La consecuencia más evidente de esta línea está en la Teología de la Muerte de Dios.

Hay algo que se nos impone hoy como evidente. El marxismo es una reacción frente al protestantismo: el protestantismo mantiene la fe como una función del hombre, sin preocuparse demasiado de su objeto. Terminará por pensar a Dios a partir de su fe subjetiva. La liberación humana se comprenderá como una superación de los determinismos del ser humano teniendo como horizonte una utopía informe. El marxismo sólo hace que secularizar esta visión. El catolicismo concede un amplio lugar a la fe y a su objeto, a la "religiosidad" y a la construcción del mundo según la voluntad de Dios. Desde el catolicismo no es posible dar un vuelco secularizador, pero no deja de ser tanto más peligrosas sus "integraciones" y sus "compromisos" con el marxismo. El diálogo catolicismo-marxismo se ha hecho imposible. Ello es así porque el marxismo se ha constituido en un sistema totalizante. El que acepta el sistema no tiene posibilidad de reacción. La experiencia vivida en Chile y palpada en la vida de muchos cristianos es clara. Lástima que ahora se continúe en España. Ver J.I. Gon-

La fe del Símbolo

El "Credo" está estructurado con una referencia explícita a cada una de las tres Personas de la Trinidad. Esta referencia es muy especial. Se manifiesta mediante la preposición en (latín *in*; griego *ἐν*). El empleo del verbo creer con la preposición en (*credere in*) es propio del cristianismo, que sigue aquí las tendencias del griego popular. Mientras tanto algo ocurre que tiene profunda significación: esta formación gramatical deja de usarse en la mención de diversas formas de creencia y se mantiene sólo cuando se trata de la fe en las tres Personas de la Trinidad. La razón de estas sutiles transformaciones radica en que la fe cristiana debe expresar su originalidad y lo hace con el *credere in*. El concepto latino "fe" no tenía de por sí suficiente fuerza como para manifestar la originalidad de la fe cristiana. Manteniendo junto al verbo la preposición en con acusativo se pueden, de alguna manera, dar a conocer las propiedades de la fe cristiana. El modo de hablar cristiano asume, aunque para ello tenga que cambiar la gramática en todo tiempo, modos propios que le capacitan para transmitir la absoluta novedad que significaba la fe cristiana. Con esta forma gramatical se desea expresar que el objeto de la fe es una Persona y que la misma fe cristiana tiene un carácter dinámico y vivencia. La fe en, dice entrega a, entrega personal a Dios y solamente a El; entrega a y relación personal con cada una de las Tres Personas. Esta es la principal característica de la fe cristiana. Siendo, sin embargo, el "Credo" la oración de la fe, es claro que, además, junto con la característica señalada, se dan otras. Corrientemente se han expresado con la fórmula "*credere in Deum, credere Deo, credere Deum*", es decir la fe es creer en Dios (carácter personal), creer por la autoridad de Dios (carácter revelativo) y creer lo que se nos revela (contenidos "objetivos" de la fe). Estas tres

véase Faus, La humanidad nueva; Ensayo de cristología. 2 Vols. Madrid 1974: "el marxismo sólo podrá ser cristiano cuando haya cristianos que son marxistas" (I, p. 364). Esta afirmación y otras tantas de su libro son al menos ambiguas y equívocas. Además en su ensayo de cristología existe un desequilibrio que se produce en la expresión de un minimalismo bíblico y un "marxismo" político.

⁷ Ver en la obra citada del P. H. de Lubac el excelente capítulo titulado Les solécismes chrétiens. Aquí se dice: "era imposible que la extraordinaria novedad cristiana, que hacía bruscamente irrupción en el ambiente de la cultura helenista, no se tradujera en un cierto número de formas de lenguaje inéditas, que debían aparecer en principio a los estilistas o incluso a los letrados medios, como otros tantos barbarismos y solecismos" (p. 312). Es lo que ocurre con el *credere in*.

perspectivas tienen mucho de común; pero no son lo mismo. Desde luego, no puede subsistir una sin incluir las otras. El acto de fe es uno, pero contiene en sí diversas relaciones. La fe en las Tres Personas se manifiesta con la expresión *Credere in* que acompaña a cada Persona. Creer en el Padre es reconocerle como fin y origen de la fe. Hacia El estamos orientados. Creer en El es compartir la postura de Jesús, del Hijo, que no tiene ojos sino para el Padre. Creemos también por su autoridad, por su poderoso amor revelativo; y creemos que El existe y es Padre, creador de todo. Creer en el Hijo es entregarse a El y encontrarse con El como con una persona. Es la experiencia que han hecho sus discípulos y que podemos hacer nosotros. Es también creer por su autoridad, que se mostraba en su vida. Es creer en su historia: su nacimiento virginal, su predicación, muerte salvífica, resurrección gloriosa y su constitución como Hijo del Hombre, es creer que es verdadero Dios y verdadero hombre, que ha deseado congregar un pueblo...

Creer en el Espíritu Santo

Determinar las tres dimensiones que tiene la fe en el tercer "artículo" del "Credo" es más difícil. Este último artículo de la fe se ha ido desarrollando muy despacio, y a semejanza del segundo. En su origen sólo decía "creo en el Espíritu Santo". ¿Cómo es nuestra relación a la Persona del Espíritu Santo? Para contestar este interrogante debemos comprender lo que constituye el ser persona del Espíritu. A diferencia del Padre y del Hijo, cuyas "personas" son más concretas, existe una dificultad en la determinación clara de su "personalidad", incluso en el Nuevo Testamento⁹. Cuando se intenta hablar del Espíritu, de su mismo ser personal, se habla de sus efectos, dones y frutos, o de la doctrina de Jesucristo. Incluso esto ocurre en los documentos de la Iglesia y en el mismo "Credo". Aquí se nos dice muy poco sobre El mismo y sobre las diferencias que tiene en relación a las otras Personas. Se reduce a decir que "procede" del Padre y del Hijo. Las demás afirmaciones son funciones o realizaciones del Espíritu en la historia de la Salvación, por ello, sólo manifiestan su ser personal indirectamente. Se puede dar algún ejemplo que ilumine, de alguna manera, esta ausencia de notas personales del Espíritu:

⁹ Ver P. Hahn, *Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes; soteriologische Funktion und "Personalität" des Heiligen Geistes* En C. Heitmann y H. Mühlen 1974, pp. 131-147.

El Espíritu no tiene ninguna palabra que decirnos, en nombre propio, pero hace revivir hoy en nosotros la palabra de Jesús y nos la recuerda totalmente. Para que exista comunicación verbal hay que modular un soplo de voz con un sentido que le dé forma e inteligibilidad. El Espíritu es el soplo viviente que no puede ser identificado ni acogido más que al ser articulado en el suceso, grito y sentido¹⁰.

Esta imposibilidad de definir la persona del Espíritu, si no es en relación con el Padre y el Hijo o con sus dones, es realmente su rasgo característico. Nos está dando a conocer lo que significa ser persona. Igual que el Hijo no tiene vida propia, sino la que recibe del Padre, el Espíritu vive, a su vez, como vida del Padre y del Hijo, como fruto perfecto de su amor y de su comunión. "Es el término y el signo de la reciprocidad integral entre el Padre y el Hijo". Esto nos está indicando que ser persona se constituye en la relación y que es este estar relacionado lo que constituye el *sustrato* de los seres. El ser de Dios como relaciones personales no es un hallazgo metafísico de la reflexión (cristiana), sino un descubrimiento hecho a partir de la comunión entre el Hijo y el Padre, y a partir de la unión entre personas divinas y las humanas, y de éstas entre sí.

Dentro de la Trinidad es una propiedad del Espíritu Santo el unir como vínculo y nexo la Persona del Padre y la Persona del Hijo; también es una propiedad del Espíritu Santo en la historia de la Salvación el unirse El mismo con personas (y no con naturalezas a-personales) y el unir personas entre sí¹¹.

Con esta dimensión personal la Teología por medio del Espíritu Santo se abre a la Eclesiología, que se caracteriza en sus más auténticas propiedades por la comunión y la unidad:

Ser cristiano significa ser comunión y con ello entrar en el modo esencial de ser del Espíritu Santo. Por lo tanto sólo

¹⁰ J.C. Sague, *El Espíritu Santo o el deseo de Dios*, Concilium (99): 324, Nov. 1974.

¹¹ Ibidem, p. 317.

¹² H. Mühlen, *Der heilige Geist als Person in der Trinität bei der Inkarnation und im Gnadenbund; Ich-Du-Wir* (Münsterische Beiträge zur Theologie 26), Münster 1963, p. 329 (traducción mía); Cf. también la intervención de G. Philips en H. Rondet, *L'Esprit Saint et l'Eglise dans saint Augustin et dans l'augustinisme*. En *L'Esprit Saint et l'Eglise. Actes du symposium organisé par l'Académie Internationale des Sciences Religieuses*, Paris, 1969, p. 179.

puede ocurrir por el Espíritu Santo, que es la fuerza de la comunicación, el que la mediatiza, la posibilita y como tal también es Persona¹².

La imposibilidad de definir directamente al Espíritu Santo nos lleva a otra constatación sobre su persona: El Espíritu es la donación en la que se nos da el mismo Dios Trinitario. No es un don interpuesto, sino el mismo Dios que se da de manera inmediata en la historia de la Salvación, es decir en unión con la historia del Hijo. Hace falta alguna ilustración para aclarar esto. Un don se puede hacer regalando algo a una persona. Pero el don tiene en el matrimonio, por ejemplo, una significación especial. En el matrimonio no se da algo entre los contrayentes, sino que se donan ellos mismos. La entrega, la donación propia se da en la entrega del cuerpo. Aquí ya es difícil distinguir entre el don y la persona que se dona a sí misma. Lo mismo ocurre en la entrega de una persona a Dios, en los votos de virginidad, pobreza, obediencia. Aquí ya no se entrega algo, sino se entrega uno mismo. La trinidad constituye en esta perspectiva una fundamentación de la doctrina de la Gracia, de la espiritualidad cristiana. El don hace presente al amor; el don total, el amor total. Así se puede ver cómo el Espíritu al ser don personal es el amor personal. Esta nueva característica esencial hace todavía más evidente la imposibilidad de encontrarse con la Persona del Espíritu sin estar al mismo tiempo relacionadas con el Padre y el Hijo. El amor desaparece para dejar presente y visible al amado.

Nuestra relación personal al Espíritu es, después de lo que se ha visto, todo lo contrario que una disgregación. El Espíritu funda la unidad, la comunicación; hace posible la eclesiología y la espiritualidad cristianas. Pero al ser amor "desaparece" haciendo presentes su orientación al Padre y al Hijo de quienes procede.

Crear al Espíritu Santo

Hay un segundo aspecto de la fe implicada en este tercer "artículo": creemos por la autoridad del Espíritu Santo. En el símbolo está visto el Espíritu desde esta dimensión con más

¹² J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als communio. Zur Verhältniss von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*. En C. Heilmann y H. Mühlen (Eds.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*. München 1974, pp. 223-238, p. 225 s. (traducción mía).

claridad: es el que habló por los profetas, el que manifiesta la verdadera palabra de Dios. El carácter inspirado de la Escritura y la asistencia a la Iglesia se hace posible por la acción del Espíritu. Pero también es, en el Nuevo Testamento, el que da a los discípulos el verdadero conocimiento (1 Cor 2,14), la palabra justa (Mt 10,19-20), el dar testimonio (Lc 12,12). De aquí algunas consecuencias:

- a) El principio de la fe no está en el hombre, sino en Dios. No se cree por propio esfuerzo. En el principio y en los orígenes de nuestra fe, de nuestra verdad y de nuestro testimonio no está la fuerza titánica del hombre que es capaz de apropiarse del fuego divino, sino el don del Espíritu, que no obra, es verdad, sin el hombre.
- b) La verdad cristiana se hace transparente por su propia fuerza suave. La Teología y los cristianos han de estar abiertos para conocer y reconocer el testimonio que da el Espíritu a través de múltiples manifestaciones.
- c) La manifestación del Espíritu tiene ciertas notas características. Aquí es donde se hace necesario el fino discernimiento de espíritus. Para conocer lo que es del Espíritu se nos ha hecho necesario saber, primeramente, cómo El es. La verdad del Espíritu trae comunidad auténtica, amor sin intereses, libertad, oración, constancia, verdad. Sobre todo orienta a Jesucristo y nace de El. Este impulso del Espíritu se impone a las personas y a la Iglesia, con suavidad y con libertad. Es sólo necesario un mínimo de apertura, para empezar a vivir la vida del Espíritu.

Crear en las acciones del Espíritu Santo

El tercer aspecto de la fe en el Espíritu Santo viene dado por la fe en los contenidos (*credere Spiritum*). Aquí entra ya lo que hemos visto anteriormente, pero en el "Credo" ha recibido claras determinaciones. Junto a la confesión de su existencia y en su ser personal, encontramos la confesión de sus obras. El tercer artículo del "Credo" se ha ido formando a lo largo del tiempo. Se manifiestan en él "la historia espiritual": El Espíritu vivifica, congrega la Iglesia, realiza el perdón de los pecados, mantiene la esperanza en la resurrección y en la vida eterna. Todas estas connotaciones no pretenden sino ser una ampliación de la profesión de fe fundamental "creo en el Espíritu

Santo". Por esa razón hay que evitar situar la Iglesia al margen de esta relación. El "creo en la Iglesia" es una formulación posterior e indica el lugar dentro del cual la fe se hace posible. Aunque hay una estrecha unión entre el Espíritu y la Iglesia no son sin embargo de la misma "categoría". Uno no se puede pensar sin el otro, es cierto: El Espíritu es el don de la Iglesia y no se puede hablar de Iglesia sin pensar en el Espíritu. Pero también aquí hay un orden: el Don hace la Iglesia. El Espíritu no sólo está presente en la Iglesia, sino es el que la constituye, la reúne. Así pues, el "Credo" no proclama la fe en la Iglesia de la misma manera que en el Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Una doble perspectiva se nos abre en la acción del Espíritu Santo: una es intraeclesial o eclesiocéntrica; la otra es escatológica. El centro de la primera estaría en la congregación de la Santa Iglesia; el de la segunda estaría dado con la esperanza en la resurrección de la carne¹³. La acción del Espíritu estaría entonces orientada a congregar la Iglesia y a mantener la esperanza y en preparar el camino para una nueva humanidad. El término *carne* es aquí importante, porque resalta que en la novedad que se espera se incluye lo que aparece ahora como lo más débil y perecedero, la carne. Los dones, carismas y frutos del Espíritu tienen como fin provocar y mantener esta doble dimensión. En realidad es sólo un fin: la transformación de este mundo en uno nuevo del que Dios sea el colmo.

La discusión que se ha entablado en la teología actual, y que parece ser la pregunta del momento en todas las Iglesias, es la de la relación entre Iglesia y mundo o con otros términos más actualizados, entre evangelización y liberación, o salvación y progreso humano. A pesar de los esfuerzos no se logra en esto demasiada claridad. Lo confirma el último sínodo de los Obispos¹⁴. ¿No será —entre otras cosas— porque no se elabora una recta pneumatología? ¿No será porque se ha dejado de lado la reflexión teológica sobre el Espíritu Santo? Quizás es desde el Espíritu desde donde se puede encontrar una cierta coordinación de estas dos dimensiones que nos aparecen un tanto diso-

¹³ Según P. Nantin esta sería la formulación primitiva del credo romano. Ver su sencillo, profundo y magnífico librito *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la Résurrection de la chair; étude sur l'histoire et la théologie du Symbole (Unam sanctam 17)*. París 1947.

¹⁴ Ver la excelente exposición de B. Kloppenburg, *Evangelización y Liberación según el Sínodo de 1974*. Medellín 1: 6-35, enero-marzo 1975.

ciadas actualmente. En la Iglesia Católica, con el Concilio Vaticano II, se dio un movimiento de síntesis: se vio la Iglesia en el mundo. La Iglesia es el fermento y la servidora de este mundo que debe madurar para la eternidad. Esto es —como con razón dice P. Evdokimov— el comienzo de una misión. Hace falta todavía conseguir que el mundo encuentre los carismas que le conduzcan a ver a Dios en su centro.

El sabio, el pensador, el artista, el reformador social deben reencontrar los carismas del sacerdocio real, y cada uno en su trabajo, en "sacerdote", hacer de su investigación una obra sacerdotal, un sacramento que haga de toda forma de la cultura un lugar *teofánico*: cantar el nombre de Dios en el centro de la ciencia, del pensamiento o del arte donde Dios desciende y fija su morada. A su manera la cultura se une a la liturgia, hace ver la "liturgia cósmica", la cultura se hace "doxología"¹⁵.

La historia del cristianismo, sin embargo, nos impide pensar en las categorías de una "teología gloriosa" o de triunfo, de una teología doxológica que no tenga en cuenta el grito desgarrador del Crucificado. La unión de la historia humana y la novedad cristiana no se puede dar sino en la Cruz. En ella se muestra la verdad que existe en el mundo, al ser evidenciada por la debilidad divina. El Espíritu Santo está realizando su obra en el mundo, que es inseparable de la Cruz. Nadie mejor que aquellas personas que se saben unidas al mundo en su quehacer y servicio diarios y se sienten unidas al Señor y fieles a su Iglesia son las que están preparadas para hacer saltar a la historia de sus cuadros. Pero ello es a costa de morir con el Crucificado¹⁶.

El Espíritu y la oración

Ya que la vida en el Espíritu es el punto de unión que nos puede capacitar para unir las coordenadas iglesia-mundo, sin quitar a ninguna de éstas sus propiedades, sin reducirlas, conviene saber cómo se realiza y en qué radica esta vida en el Espíritu. Se podría afirmar que es el estado de dependencia

¹⁵ P. Evdokimov, *L'Esprit Saint et L'Eglise d'après la tradition liturgique*, En *L'Esprit Saint et L'Eglise*. Actes du symposium organisé par l'Académie Internationale des Sciences religieuses. París 1969, pp. 85-123, 123.

¹⁶ Ver M. Delbré, *Gebet in einem weltlichen Leben (Betet heute 4)*. Einsiedeln 1974; también Cl. Dagens, *L'Esprit Saint et L'Eglise dans la conjonction actuelle*. NRTh 96(3): 239, marzo 1974.

frente al Padre, y su obra creadora, y frente al Hijo, y su obra salvadora. Este estado de dependencia se realiza de manera eximia en la Oración: en la liturgia eucarística de la misma Iglesia y en toda otra forma de oración¹⁷. Por debajo de toda forma de oración se encuentra primeramente la postura cristiana que las hace posibles. Es la postura de Cristo, que se trasluce de manera especialmente clara en la celebración Eucarística. Pero ya se trate de la liturgia de la Iglesia, ya se trate de una oración personal o comunitaria de alabanza o petición, ya se trate de una "oración activa" hay algo común: el que reza se entrega, admira, pide, se ofrece, es decir, muestra su **dependencia** filial y confiada. La oración no es una consecuencia de la acción, como parecen dar a entender algunos teólogos; tampoco es únicamente un medio para la acción. En ambas concepciones se da un inminente peligro de manipular la oración¹⁸. La acción humana, incluso la que se piensa liberadora, no implica por sí misma la necesidad de la contemplación u oración sino es porque está incluida y se ve incluida en la dinámica salvadora, porque está vista a la luz del mensaje de Jesucristo y bajo la acción del Espíritu. La recta acción, que supone una actitud de entrega, de aceptación y donación, supone una actitud de obediencia, y una actitud de presentarse vacío ante

¹⁷ El movimiento carismático católico hace especial hincapié en la oración. No podía ser de otra forma. Es el centro y debe constituir el centro de su descubrimiento espiritual. Ello significará un enriquecimiento indudable para la Iglesia entera. Sin embargo, debe darse cuenta que la oración es un carisma en sí misma y no es ningún medio para otros carismas. Hacer depender la oración de la experiencia tiene sus grandes riesgos, si se hace de una manera unilateral; estar continuamente probando la autenticidad de la oración carismática por los efectos que produce es caer en el efectismo político de movimientos antipodas del carismático. El movimiento carismático se fundamenta en pocos principios y muy sencillos; Descubre a los hombres el amor de Dios, descubre los impedimentos (personales) que existen para que este amor se manifieste, pone en práctica un método experiencial para que la persona experimente la libertad que le procura vivir en el amor de Dios. Por eso se orienta fundamentalmente a creyentes y desea tan solo una renovación carismática de la Iglesia.

¹⁸ Ver S. Galilea, *Contemplación y compromiso. Mensaje* (217): 113-119, marzo, abril 1973; *Un riesgo llamado oración. Con aportes de R. Garandy, J. M. González Ruiz, B. Besret, B. Maggioni, E. Balducci, etc.* Salamanca 1974. Las concepciones de estos últimos autores se distinguen apenas de D. Solle, *Die Wahrheit ist Konkret*. Olten 1969; Idem, *Politisches Nachtgebet in Köln*. Stuttgart 1969. ¿Tendrá la oración realmente por objeto concientizar y concientizarse frente a las necesidades que se experimentan y para superarlas? ¿Significará orar "decirse a uno mismo" algo? En todo caso ésta no sería la oración de petición y, ¿sería la oración del Nuevo Testamento? Ver recensión que aparecerá en TyV 16 (2/3), abril-sept. 1975.

Dios. La actitud de obediencia no se puede comprender como acción, sino como **asunción**, como don que se recibe. La actividad es a menudo una defensa, un escape de la única cosa sería que habría que hacer. A menudo es una huida para evitar el único conflicto serio existencial, y por lo tanto un engaño y una ilusión; la huida hacia adelante, es también huida irracional. Hay que terminar de una vez por todas con ambigüedades, si se quiere crear claridad: en el cristianismo no es primero la acción sino la pasión; no es primero el obrar, sino el ser; no es primero el ser que actúa, sino el que se recibe. Esta postura no impide la acción, ni mucho menos: la provoca; pero, ahora, es una acción cristiana y plenamente humana. En el cristianismo no es primero el hombre el que busca a su creador y salvador; el creador y salvador se ha puesto primero en camino a la búsqueda del hombre. Todos aquellos que pretenden reconstruir la contemplación o la mística desde la acción caen en los mismos defectos que piensan evitar: crean, con su basarse en la acción y en la praxis, una mística y una contemplación de signo contrario a la de los que no tienen en cuenta la acción, pero no por ello menos peligrosa. ¡Apartarse de Plotino para caer en las manos de Marx no es ninguna ganancia! La contemplación cristiana no arranca de las fuerzas humanas ni los métodos que se emplean para llegar a lo divino pueden sustituir lo que es el centro: la postura de obediencia y de entrega de Jesús a su Padre, esta postura que se realiza de manera eminente en María, la Virgen Madre.

Ahora bien, es una experiencia cristiana que se fundamenta en el Evangelio y en la vida de las Iglesias de todos los tiempos y ambientes (por lo tanto no es debida a una influencia de cierta cultura o filosofía en el cristianismo) que en la obediencia al Padre —que imita la vida de Jesús— va acompañada de una disposición para prescindir de todo de lo que el Espíritu pide distanciarse. Esta no es generalmente una disposición vacía, sino un distanciamiento real frente a determinados modos de vida. Esta postura no tiene más que un parecido superficial con la del platónico o estoico. El cristiano padece la atracción de una vida activa, pero sabe que la obediencia le lleva a la contemplación: es en esta vida donde encuentra el lugar adecuado, y ello a pesar del sufrimiento que siente y de la experiencia de la lejanía del Padre. El Espíritu conduce a ciertos cristianos a un destierro y les da los dones necesarios para res-

tablecer aquí su equilibrio humano¹⁰. Uno de los peores efectos que causa el maquinismo capitalista como la ideología marxista está en querer que "todos sean iguales", incluso a la fuerza, sobre todo cuando esta igualdad se quiere aplicar a los servicios y oficios que deben tener los hombres. El cristiano que no se dé cuenta que es posible promover el mismo fin por diferentes caminos, está introduciendo un principio desintegrador en su cristianismo. El cristiano que busca la liberación con su esfuerzo político, el carismático que encuentra a Jesús sanador de los hombres, individualmente tomados o en pequeños grupos, y el contemplativo que toma su puesto en una celda del monte, su puesta la postura de obediencia al Padre, están trabajando todos por la venida del Reino. Frente al personicidio capitalista y frente a la inclusión del hombre en una categoría genérica estará siempre el testimonio de Pablo: Un cuerpo tiene muchos miembros. De aquí la importancia de la Celebración Eucarística en la que se reúnan en Cristo todos los miembros de su Cuerpo. Dentro y haciendo parte de la Celebración está la oración del "Credo", el "Símbolo apostólico".

Santiago de Chile
Fiesta de la Trinidad 1975

¹⁰ Ver Hans Urs von Balthasar, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik. En W. Beierwaltes y otros, Grundfragen der Mystik (Kriterien 33). Einsiedeln 1974, pp. 37-71; Idem, Jenseits von Kontemplation und Metion? En su Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV. Einsiedeln 1974, pp. 288-297.

1.6. REFLEXIONES PSICOLOGICO-TEOLOGICAS SOBRE LA FENOMENOLOGIA PENTECOSTAL

Fy. BOAVENTURA KLOPPENBURG, O.F.M.
Director del Instituto Pastoral del CELAM, Medellín, Colombia

Fue en 1952 cuando por primera vez asistí a un culto pentecostal (no católico) en Río de Janeiro. Por aquel tiempo había yo comenzado a estudiar más directamente la "fenomenología espiritista" en las sesiones de los kardecistas y en los centros de los umbandistas. Los libros católicos que había leído sobre la materia, decían que estos fenómenos, cuando no eran puro fraude y engaño (así el Padre Heredia)¹, tenían ciertamente su causa en alguna intervención directa y perceptible del diablo (así el Cardenal Lépicié)². Los kardecistas³ afirmaban que en sus reuniones bajaban las almas de los muertos que se comunicaban con ellos de varios modos: hablando (también en lenguas desconocidas), escribiendo, animándolos con sus mensajes, orientando sus vidas con consejos, curándolos de sus enfermedades y expulsando los espíritus más atrasados. Los umbandistas⁴, aunque mucho más ruidosamente, con gritos, danzas, canciones y muchas ceremonias, decían recibir no solamente las almas de los fallecidos sino también espíritus buenos y malos de todos los tipos y para todas las finalidades. Los pentecostales, a su vez, más agitados que los kardecistas, pero algo menos ruidosos que los umbandistas, propagaban que entre ellos se manifestaba el mismo Espíritu Santo, inspirando sus oraciones,

¹ P. Carlos María de Heredia, S.J., As Fraudes Espiritistas e os Fenómenos Metapsíquicos traducción portuguesa publicada por la Editorial Vozes, Petrópolis 1953. El original español es de 1930.

² Cardenal Lépicié, O.S.M., O Mundo Invisível. Uma exposição católica perante o Espiritismo. Traducción portuguesa del original francés, publicada por Livraria Tavares Martins Porto 1951.

³ Sobre este Espiritismo Kardecista publiqué un libro: O Espiritismo no Brasil, en la Editorial Vozes, Petrópolis segunda edición en 1964, con 462 páginas con un amplio estudio desde el punto de vista psicológico.

⁴ Sobre el Espiritismo Umbandista publiqué un libro: A Umbanda no Brasil, en la Editorial Vozes Petrópolis, 1961 con 263 páginas y muchas fotografías.

irrumpiendo en ellos con lenguas desconocidas, comunicando mensajes, expulsando a los demonios y curando a los enfermos. Las sesiones espiritistas, los centros umbandistas y los templos pentecostales se multiplicaban de una manera extraordinaria entre la gente que se decía católica. Eran y siguen siendo el refugio de las masas religiosas, abandonadas de hecho o no suficientemente atendidas por la acción pastoral tradicional de la Iglesia Católica. Mi intención era investigar estos movimientos desde el punto de vista teológico y pastoral. Pero de pronto me vi en la situación de tener que estudiar con más atención dichos fenómenos partiendo de las ciencias psicológicas. Una necesidad pastoral y teológica me llevó a la Psicología y a lo que llaman hoy Parapsicología (palabra que está gastada por charlatanes y brujos). De hecho mis estudios se quedaron en el campo de la fenomenología espiritista y ocultista, sin jamás entrar directa y propiamente en el de los pentecostales. Pero desde 1952 estuve siempre muy interesado también en la fenomenología pentecostal, y aprovechaba las oportunidades que se me ofrecían para observarla, ya que, desde el punto de vista psicológico, lo que se veía en los cultos pentecostales era muy parecido a lo que acontecía en las sesiones espiritistas.

Si ahora, después de más de veinte años de observaciones, estudios, experiencias y reflexiones, se me autorizara formular una conclusión sobre toda la fenomenología del Espiritismo, yo diría simplemente: no hay fenómenos "espiritistas"; es decir: los fenómenos que ocurren en las sesiones kardecistas o en los centros umbandistas son puramente humanos, causados o producidos única y exclusivamente por los hombres vivos de este mundo y no por las almas o los espíritus del más allá. En otras palabras: no hay "espiritismo"; y lo que así se llama es simplemente un error de interpretación: fenómenos humanos y naturales son interpretados como espiritistas y preter-naturales. Hasta diría que no solo no hay tales fenómenos, sino que ni siquiera son posibles. Pero no quiero detenerme ahora en las razones, consideraciones y experiencias que me llevaron a estas conclusiones.

Aplicando estas afirmaciones a la fenomenología pentecostal, parecería lógico deducir que, por ser tan semejante al espiritista, el fenómeno pentecostal tampoco existe y que es imposible; y que todo el Pentecostalismo (protestante o católico) no pasa de ser sino un error de interpretación.

Sin embargo, yo no aceptaría sin más esta conclusión.

Pues a pesar de las innegables semejanzas entre una y otra fenomenología, hay entre ellas una diferencia esencial. La razón principal de esta diferencia esencial es muy sencilla y a priori: el Creador y la creatura no son ni siquiera comparables.

Por ser un artículo de nuestra fe cristiana, doy por supuesta la existencia o la realidad de lo que llamamos el "más allá", esto es, el mundo de los espíritus, buenos (ángeles) o malos (demonios) o de las almas de los fallecidos, felices (en el cielo o en el purgatorio) o infelices (en el infierno). Sabiendo bien que el Espíritu Santo es una de las tres Personas Divinas, y como tal, absoluta y totalmente diferente a todos los demás seres del más allá, me tomo, sin embargo, la libertad de imaginarlo en el "mundo de los espíritus" que acabo de indicar.

En nuestras posibles relaciones o comunicaciones con este mundo de los espíritus, debemos distinguir entre comunicaciones **imperceptibles** (aquellas que de ningún modo pasan por nuestros sentidos ni se manifiestan a nosotros) y **perceptibles** (aquellas que de alguna manera son "sentidas" por nosotros o se hacen manifiestas a nosotros). La fe nos enseña que "la unión de los viadores con los hermanos que durmieron en la paz de Cristo, de ninguna manera se interrumpe, antes bien, según la fe constante de la Iglesia, se robustece con la comunicación de los bienes espirituales" (Lg 49). Lo que el Credo llama "comunión de los Santos" o el Concilio Vaticano II denomina "consorcio vital con nuestros hermanos que se hallan en la gloria celeste o que aún están purificándose después de la muerte" (Lg 51a), pertenece a lo que aquí se llama "comunicación imperceptible".

Actuaciones Directas Imperceptibles

Respecto a nuestras relaciones con el mundo de los espíritus (buenos y malos) pienso que debemos hablar también de la posibilidad (y realidad) de unas comunicaciones o actuaciones **directas pero imperceptibles**. Es desde luego evidente que, por ser imperceptibles, estas actuaciones no son ni pueden ser objeto de análisis o investigaciones científico-experimentales. Y, por este motivo también las ciencias psicológicas, en cuanto experimentales, son incompetentes para hacer afirmaciones o ne-

gaciones en este campo. Este tipo de actuaciones, que llamo "directas pero imperceptibles", si existen, solo podrán ser conocidas mediante la Revelación propiamente dicha y, como tales, pertenecen exclusivamente a la competencia de la fe y de la teología.

Quisiera subrayar fuertemente la importancia de esta clase de actuaciones en nuestra vida humana, sobre todo en la actual coyuntura secularizante, desmitizante, desacralizante, desmagizante y desmetafisizante en la que vivimos. Como cristianos, hombres instruidos por la Divina Revelación e iluminados por la fe viva y orante de la Iglesia, no podemos racionalizar la realidad total hasta el punto de cosificarla. Pues no toda realidad, ni siquiera la de este mundo perceptible, es cosificable. Y mucho menos la del mundo espiritual o del más allá.

En la Última Cena dijo Jesús a Pedro: "¡Simón! ¡Simón! Mira que Satanás ha solicitado el poder de cribaros como el trigo; pero yo he rogado por ti para que tu fe no desfallezca" (Lc 22, 31-32). Tenemos aquí una auténtica revelación, un correr el velo de delante del más allá: Satanás, un espíritu tentador, que no puede hacer lo que quiere, sino que necesita de una autorización divina para poder actuar entre los hombres o sobre ellos, pide (el original griego usa un verbo fuerte: pedir con insistencia) permiso para agitar violentamente ("cribar") a los Apóstoles; Jesús interviene para solicitar en favor de la fe de Pedro una actuación más moderada. Pero en la actuación posterior sobre los Apóstoles, Satanás no aparece, es imperceptible. Es lo que llamo "actuación directa pero imperceptible". En este caso la conocemos por la revelación hecha por Cristo.

En el libro de Job (poco importa si es o no histórico) tenemos una escena muy parecida: Satán pide autorización para probar a Job, un hombre cabal y recto, que temía a Dios y se apartaba del mal. Satán recibe dos veces permisos limitados. Y la vida de Job comienza entonces a ser violentamente agitada por rayos, tempestades, ladrones, enfermedades y por su propia mujer nerviosa. Mas no aparece en todo el libro que Job llegara ni siquiera a sospechar que era víctima de las tramas de Satán. Pues rayos, tempestades, ladrones, enfermedades y mujeres nerviosas son cosas tan naturales que para explicarlas no necesitamos de una intervención de Satán. Sin embargo, la Revelación

nos dice que detrás de todo esto había un Adversario invisible, autorizado por Dios, tramando y obrando: actuación directa pero imperceptible.

Lucas, en 13, 10-17, relata la curación de una mujer que estaba encorvada y no podía en modo alguno enderezarse. Al verla Jesús, la llamó y le dijo: "Mujer, quedas libre de tu enfermedad". Y le impuso las manos. Y al instante la mujer se enderezó. En la discusión posterior con los judíos Jesús aclara que a esta hija de Abraham "Satanás la tenía atada durante dieciocho años": actuación directa pero imperceptible.

De esta misma manera también los espíritus buenos tienen sobre nosotros actuaciones directas imperceptibles. Pues, "¿no son todos ellos espíritus servidores con la misión de asistir a los que han de heredar la salvación?" (Hb 1,14). Según la Revelación Divina y la constante fe cristiana, la presencia y la actuación directa pero imperceptible del mundo espiritual no es una cosa puramente accidental, periférica y sin importancia para el hombre. Nuestro consorcio con este mundo es más bien frecuente, cotidiano, constante. Los Angeles y los hombres, decía San Agustín, "tienen entre sí una santa sociedad y son una Ciudad de Dios".

La actuación de Rafael, "uno de los siete ángeles que están siempre presentes y tienen entrada a la Gloria del Señor" (Tb 12,15), es particularmente ilustrativa. Rafael revela a Tobit: "Cuando tú y Sara hacíais oración, era yo el que presentaba y leía ante la Gloria del Señor el memorial de vuestras peticiones. Y lo mismo hacía cuando enterrabas a los muertos. Cuando te levantabas de la mesa sin tardanza, dejando la comida, para esconder un cadáver, era yo enviado para someterte a prueba. También ahora me ha enviado Dios para curarte a ti mismo y a tu nuera Sara. Yo soy Rafael..." (Tb 12, 12-15). En esta revelación de Rafael sobresalen dos elementos: la actuación directa pero siempre oculta o imperceptible (en la mediación de la oración, en la misma prueba, en la curación); y el principio de la mediación: ordinariamente Dios actúa mediante las causas segundas.

⁵ S. Agustín, *De Civ. Dei*, 12,9. Sobre esto cf. mi artículo "Mírum Angelorum Ministerium", en *Revista Eclesiástica Brasileira* 1962 pp. 830-849.

A pesar del principio de la mediación o representación, la Revelación nos permite afirmar que Dios (o el Espíritu Santo, por atribución) puede actuar también sobre o en nosotros por este modo directo pero imperceptible.

Pero, por ser imperceptible, la realidad de una determinada actuación de este tipo nunca jamás podrá ser conocida con certeza por nosotros sin especial revelación; y porque en nuestros casos concretos no tenemos ni recibimos esta revelación, tampoco y en ningún caso podemos con certeza afirmar aquella actuación o negarla. La fe nos habla de ella como de una realidad factible. Por eso podemos suponerla como ocurrencia frecuente en nuestra vida. Pero no más. En este campo vale plenamente el axioma teológico: la gracia (o el don divino, o la acción directa pero imperceptible del mundo de los espíritus) supone la naturaleza. En los casos de los que estoy hablando, la acción directa imperceptible de los espíritus (incluyendo, como se dijo, Dios o el Espíritu Santo) y la acción de la naturaleza están tan íntimamente entrelazadas, produciendo el efecto como **causa conjunta** de tal manera que no disponemos de ningún criterio que nos permita decir en qué punto termina la acción de una y comienza la acción de la otra. Cuando, como sacerdote, impongo las manos sobre alguien que tiene una enfermedad funcional (no orgánica) y le doy la bendición sacramental o hasta el mismo sacramento de la unción de los enfermos y compruebo que el enfermo se ve al instante curado (y afirmo semejantes hechos por mi propia experiencia), sé perfectamente que sobre el enfermo actuaron a la vez dos causas: la sugestión indirecta (pues la imposición de las manos o la unción son en sí excelentes sugestiones indirectas) y la oración o el sacramento ("signo eficaz"). Como psicólogo no puedo negar la eficacia de la sugestión, ni tampoco afirmar que la sugestión actuó con exclusión de la oración o del sacramento; como cristiano no puedo negar la eficacia de la oración o del sacramento, ni tampoco afirmar que la sugestión no intervino en la curación.

La Iglesia nunca reconocerá como milagro la curación de una enfermedad puramente funcional; pero es evidente que la Iglesia tampoco puede declarar que Dios (o sus mediadores del mundo de los espíritus) no es capaz de curar también este tipo de enfermedades. Lo cierto es que, en estos casos, no tenemos criterios para saber si hubo o no una acción directa impercep-

tible del más allá. Y por eso debemos abstenernos de proclamar tales curaciones como si fuesen causadas exclusivamente por Dios o sus mediadores.

Lo mismo hay que decir de todos los demás casos en que nos parece que estamos delante de efectos que pueden tener lo que he llamado "**causa conjunta**".

Este es el motivo por el que, desde los Apóstoles, la oración de los cristianos es también una continua acción de gracias: nuestro Dios es un Dios que está siempre con nosotros. Pero a la vez es "un Dios escondido" (Is 45,15). Cuando despertó del sueño, después de haber visto la escala, Jacob exclamó: "Yahvé está en este lugar y yo no lo sabía" (Gn 28,16). Sólo Dios sabe cuántas veces se repite en nuestra vida esta escena: Dios está aquí, y... "¡yo no lo sabía!". "La acción de Dios permanece oculta al hombre" (Si 11,14). Job se siente desolado ante esta presencia que él percibe como una ausencia: "Pasa junto a mí, y no lo veo; se desliza, y no lo advierto" (Jb 9,11). Dios "habita en una luz inaccesible, al cual nadie ha visto ni puede ver" (1 Tm 6,16). ¡Ni puede ver! Cuando Moisés manifestó su deseo de ver el rostro de Yahvé, recibió esta respuesta: "Mi rostro no podrás verlo; porque no puede verme el hombre y continuar viviendo" (Ex 33,20). Es el duro régimen de la fe.

Actuaciones Perceptibles Espontáneas

La historia de la salvación nos habla también de manifestaciones o actuaciones perceptibles: milagros o signos divinos, inspiraciones proféticas, apariciones, posesiones diabólicas, etc. El mismo Reino de Dios "brilla ante los hombres en la persona, en las obras y en la presencia de Cristo" (LG 5). "El, con su presencia y manifestación, con sus palabras y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino" (DV 4). Cristo "apoyó y confirmó su predicación con milagros para excitar y robustecer la fe de los oyentes" (DH 11a). "Si expulsó los demonios por el dedo de Dios, sin duda que el reino de Dios ha llegado a vosotros" (Lc 11,20; cf Mt 12,28). Y a los Apóstoles, cuando los envió por todo el mundo para proclamar el Evangelio, les dijo: "Estas son las señales que acompañarán a los que crean: en mi nombre expulsarán demonios, hablarán en lenguas nuevas, tomarán ser-

piantes en sus manos y aunque beban veneno no les hará daño; impondrán las manos sobre los enfermos y se pondrán bien" (Mc 16, 17-18).

Aquí estamos evidentemente delante de otro tipo de manifestaciones. La actuación del más allá se hace ahora como perceptible. Sentimos la presencia del "dedo de Dios" (cf. Lc 11,20).

Pero también en esta categoría de comunicaciones perceptibles debemos hacer una distinción fundamental: hay que separar las intervenciones **espontáneas** de las **provocadas**.

Entiendo por intervenciones "provocadas" las que tienen su punto de partida en este nuestro mundo humano y terrestre: es el hombre que toma la iniciativa para comunicarse de modo perceptible con los espíritus o almas del más allá (a esta categoría pertenecen todas las comunicaciones de tipo espiritista, como la nigromancia, la magia negra o la brujería, si es que las hay). De estas comunicaciones provocadas no me ocuparé aquí. Con relación a ellas quiero solamente recordar dos cosas: primero que son prohibidas por Dios en el Antiguo Testamento (cf. Dt 18, 10-14; Ex 22,18; Lv 19,31; 20,6; 20,27; 1R 28, 2-25; Is 9, 1-20) y en el Nuevo Testamento (cf. Hch 8, 9-12; 13, 6-12; 16, 16-18; 19, 11-20; Ga 5,20). También la Iglesia en numerosas declaraciones repitió esta prohibición divina. El Vaticano II⁶ cita varios de estos documentos "contra todas las formas de evocación de los espíritus". La Comisión Teológica del Vaticano II, al presentar a los Padres Conciliares esta nota, definía más claramente lo que se prohíbe: "La evocación por la que se pretende provocar, por medios humanos, una comunicación perceptible con los espíritus o las almas separadas, con el fin de obtener mensajes u otros tipos de auxilio". Lo esencial en una comunicación de tipo espiritista es pretender provocar con medios humanos una comunicación perceptible con los espíritus o las almas de los muertos. La segunda observación es ésta: Tres veces, en 1840, 1847 y 1856, la Santa Sede repitió casi el mismo texto, por el que denuncia ciertas pretensiones de los magnetizadores y espiritistas de la época, declarando que "usar medios físicos para fines no naturales" no es solamente ilícito, sino también herético: "In hisce omnibus, quacumque demum utantur

arte vel illusione, cum ordinentur media physica ad effectus non naturales, reperitur deceptio omnino illicita et haereticalis et scandalum contra honestatem morum" (Dz 1654). Es decir: no es solamente contra la moral sino también contra la fe cristiana. La práctica en sí de la evocación de tipo espiritista no es sólo un pecado: es también una herejía, un error, no corresponde a la verdad, es una ilusión, es pura fantasía e imaginación. Esta es una de las razones por las que yo afirmaba al principio que las actuaciones perceptibles provocadas (por ejemplo la brujería) no son ni siquiera posibles⁷.

Cuando el punto de partida o la iniciativa de una comunicación perceptible es del mismo mundo de los espíritus, según el código de tránsito de ellos, tendremos lo que entiendo por actuación perceptible "espontánea".

Pero pongo énfasis en lo que llamo "reglas del tránsito del más allá". Es cierto que no conocemos la disciplina del mundo de los espíritus. Sin embargo, la Revelación Divina nos hizo saber un poco. La misma prohibición divina de evocar los muertos ya nos dice algo. También la necesidad que tiene Satán en el libro de Job, o Satanás en Lucas 22, 31-32, o los Demonios en Mateo 8, 28-34 de pedir autorización divina para poder actuar, nos hace sospechar que no todo es libre en el más allá. La parábola del rico malo y del pobre Lázaro (Lc 16, 19-31) insinúa lo mismo. Abrahán informa al rico malo fallecido, ahora entre los tormentos del Hades: "Entre nosotros y vosotros se interpone un gran abismo, de modo que los que quieran pasar de aquí a vosotros, no pueden; ni de ahí pueden pasar donde nosotros" (Lc 16,26). Ni siquiera es atendido cuando pide que el difunto Lázaro sea enviado a los cinco hermanos del rico malo, para darles un aviso. La respuesta del cielo es clara: "Si no oyen a Moisés y los profetas, tampoco se convencerán aunque un muerto resucite" (Lc 16,31). La sorprendente revelación hecha por Rafael a Tobit (Cf. Tb 12, 12-15) permite concluir que también los Angeles tienen sus reglas de tránsito.

Pensando más concretamente en la fenomenología pentecostal, que sería del tipo "perceptible pero espontáneo", es ne-

⁷ Sobre este tema hice varios estudios: "A Irrealidade da Magia", en *Revista Eclesiástica Brasileira* 1961, pp. 343-360; "A Magia Negra Evocativa: Pacto com o Demônio?" en la revista *Voices* 1967, pp. 131-138; "Atuação do Demônio no Espiritismo", en *Espiritismo no Brasil* pp. 275-295; "A Crítica do Feitico do Babalao", en *Umbanda no Brasil*, pp. 144-166.

⁶ Cf. *Lumen Gentium*, nota 2 al n. 49.

cesario insistir una vez más sobre la diferencia esencial y total entre el Creador y la creatura. Y por eso las limitaciones de las cuales acabamos de hablar, evidentemente no valen ni pueden valer para Dios (o el Espíritu Santo), que puede hacer lo que quiere, como quiere, cuando quiere y donde quiere. No podemos hacerle prescripciones ni someterle a las reglas del tránsito del más allá. No olvidemos, sin embargo, que, según la Revelación Divina, parece que Dios normalmente suele actuar en o sobre nosotros a través de sus mediadores o enviados ("ángeles") y no directa e inmediatamente.

Con relación a estas intervenciones perceptibles espontáneas quisiera hacer estas dos observaciones más, que pueden servir como orientación a los actuales grupos carismáticos o pentecostales: por su misma naturaleza (milagro) y su finalidad (signos divinos en un régimen de fe), dichas intervenciones no son frecuentes, ni comunes o cotidianas como las actuaciones directas pero imperceptibles; y, por causa del principio de la mediación, las intervenciones perceptibles inmediatamente divinas (atribuidas al Espíritu Santo) son todavía más raras.

Entre la Incredulidad y la Credulidad

Con lo dicho es evidente que no sólo afirmo la mera posibilidad de comunicaciones perceptibles espontáneas, sino también su realidad. Y porque son perceptibles, serán necesariamente y siempre hechos observables. Recientemente un sacerdote-parapsicólogo muy conocido en América Latina, con ocasión de la película "El Exorcista", insistió en esta afirmación: "Es un gran error que la Iglesia se siga metiendo en hechos observables de nuestro mundo real, de nuestro mundo concreto de todos los días. A la Iglesia le pertenece lo inobservable". Pido perdón por disentir con él. El milagro, como signo divino, o es un hecho observable, o no es signo. Si negamos el hecho observable, negamos el milagro. Pues un milagro no observable es una contradicción. Confieso que no veo la razón de por qué hoy día curas y teólogos católicos manifiestan tanta ojeriza hacia el milagro. Ni la Psicología ni la Parapsicología justifican la negación del milagro. La Biblia y la Teología mucho menos. Precisamente porque las ciencias psicológicas podrían llevarnos a "psicologizar" la totalidad de los fenómenos religiosos, veo la necesidad del milagro como el único signo divino capaz de autenticar la realidad de la misma Revelación Divina. Cuanto mejor

conocemos las fuerzas de la naturaleza, tanto más urge la necesidad de un signo divino para nuestro mundo secularizado. No tenemos ningún motivo para retroceder ante las afirmaciones de incredulidad de los racionalistas científicos, con su mito de objetividad (que supone que lo objetivable sea sinónimo de la realidad total) y su método cosificante y, como diría Pascal, grosero, incapaz de captar las innumerables dimensiones no objetivables de la realidad. Pues por la naturaleza misma de su método y por su mentalidad, jamás podrán rebasar los límites de lo perceptible, cosificante y objetivable.

Pero tampoco debemos abrir las puertas a la credulidad. Y es en este punto que las ciencias psicológicas podrán ayudarnos. Al aseverar firmemente la posibilidad o, mejor dicho, la realidad, aunque rara, de actuaciones perceptibles espontáneas del más allá en nuestra vida humana terrestre, es necesario insistir con no menor firmeza en este principio: mientras un hecho o fenómeno perceptible puede ser explicado naturalmente, no debemos recurrir a explicaciones preternaturales.

Todos sabemos que en este punto las autoridades de la Iglesia, que son las que deben juzgar sobre la autenticidad de los carismas y milagros (cf. LG 12b), se hacen cada vez más severas. A esta severidad se opone la facilidad con que, en los grupos pentecostales o carismáticos, son afirmados los carismas o las actuaciones directas y perceptibles del Espíritu Santo. Si vamos a creer a lo que nos dicen los que se llaman "carismáticos", semejante actuación sería ahora común y frecuente entre ellos: cuando en sus reuniones alguien "habla en lenguas", es el Espíritu Santo quien habla; cuando otro interpreta, es el Espíritu Santo su causa directa; cuando otro improvisa una oración, es el Espíritu Santo quien reza; cuando otro, sonriente y extasiado, levanta sus brazos o se inclina hacia adelante, es acción del Espíritu Santo sobre él; cuando otro llega a tiempo a la oración del grupo, alaba a Dios porque el Espíritu Santo le hizo encontrarse con un taxi; cuando el grupo impuso las manos sobre un enfermo, fue el Espíritu Santo quien lo curó. Y no hablemos de los frecuentes exorcismos...

Es aquí donde veo mucha semejanza entre la crédula mentalidad de los espiritistas y la ingenua actitud de los pentecostales. Y las mismas razones que me llevan a afirmar que es natural y exclusivamente humano y de este mundo el fenómeno

del "médium" espiritista cuando habla o escribe en lenguas (si es que en verdad se trata de una lengua y no de un puro balbuceo de sonidos incomprensibles), me hacen sospechar también que el tan frecuente "hablar en lenguas" de los carismáticos no pasa de una irrupción balbuciente de su dinamismo inconsciente.

Y así podría discurrir paralelamente sobre otros hechos de la fenomenología espiritista, comparándola con la fenomenología pentecostal. La explicación natural del fenómeno será siempre la misma y motivada por las mismas razones.

Para indicar estas razones sería necesario escribir capítulos especiales:

* Sobre el valor del testimonio humano cuando habla de los hechos "maravillosos" acontecidos en las reuniones pentecostales. El pueblo aumenta fantásticamente los acontecimientos más insignificantes. Frente a un hecho sorprendente el testimonio humano muy raramente es fiel, aun cuando la persona sepa que tiene que declarar al respecto: cree ver lo que no vio, recuerda lo que no sucedió, no vio lo que debía ver y se acuerda falsa o inexactamente de aquello en que reparó. Hay siempre motivos para desconfiar de las afirmaciones de los enfermos que se declaran curados mediante procesos no-ortodoxos, como son los usados por los grupos carismáticos. Es dudoso también el propio testimonio del agente principal (sacerdote, exorcista, curandero) sobre cualquier hecho maravilloso.

* Sobre los fallos de la memoria o los falsos recuerdos o su deformación involuntaria. El poder de la autoilusión es tremendo en el hombre. El deseo y el temor nos llevan a considerar como objetivo todo lo que nos favorece. La ansiedad de una espera y la atención prolongada y fija sobre un mismo objeto producen efectos ilusorios. La opinión preconcebida afecta siempre y de manera profunda la objetividad del juicio humano.

* Sobre las alucinaciones o las percepciones sin objeto, que se imponen irresistiblemente sobre el sujeto y excluyen todo control consciente. La alucinación no es necesariamente síntoma de un estado patológico. Se da a veces la maduración progresiva de un proceso que aflora en forma de alucinación. En la parte más profunda del psiquismo humano hay recursos de expresión,

cuya actividad no se manifiesta en la vida cotidiana y cuya súbita aparición, como en momentos de oración intensa, puede hacer pensar en alguna intervención preternatural.

* Sobre la alucinación interna. No consiste precisamente en la ilusión de percibir una realidad presente, sino en el hecho de experimentar representaciones o sentimientos. Son ideas, imágenes y frases mentales, actitudes internas que se imponen al sujeto, aun contra su voluntad, dándole la impresión de ser poseído por una fuerza extraña. El proceso se realiza "en el interior", "en la cabeza", "en el corazón", donde "él", habla, impele, manda hacer o hablar. Es una especie de automatismo mental.

* Sobre la mitomanía o la tendencia de mentir sin saber que está mintiendo. Los mitómanos son víctimas de sus propias confabulaciones, en las que todo es verosímil pero casi nada verdadero. Son dominados por imágenes internas e incapaces de distinguirlas de la realidad externa, y se dejan llevar por estas imágenes con la mayor naturalidad, viviéndolas y encarnándolas en sus gestos, actitudes y acciones. No solamente son tentados de hacer papeles brillantes de santidad, taumaturgia, profecía y misticismo, sino también son capaces de hacer el papel de endemoniados con notable perfección.

* Sobre la interpretación delirante de los paranoicos, que suelen presentarse como víctimas del diablo e inventan las historias más increíbles de hechicería. Son los que buscan con más frecuencia al sacerdote para el exorcismo.

* Sobre las personificaciones o la tendencia que todo estado de conciencia tiene de manifestarse en forma personal distinta del "yo" consciente. Hoy sabemos con indiscutible certeza que en el hombre existe un contenido inconsciente o subconsciente. Cuando, por cualquier motivo (y una reunión pentecostal es un excelente motivo) este contenido aflora a la conciencia o se exterioriza mediante automatismos (por ejemplo: hablar), tiende a manifestarse en forma personal. El "yo" consciente, al ver súbitamente un efecto con contenido inteligente, no se reconoce como el autor ni de los movimientos ni del mensaje. Entonces se forma una nueva síntesis mental, con un "yo" propio y responsable de los efectos que sorprendieron al "yo" común, normal

o consciente. En una reunión pentecostal este "yo" será el Espíritu Santo. Este es el fenómeno conocido por personificación o desdoblamiento de la personalidad.

* Sobre el trance, un estado más o menos crepuscular, que ahoga el raciocinio consciente, libera las energías del subconsciente, hace surgir en forma desordenada recuerdos olvidados, facilita la manifestación de las actividades automáticas y de las personificaciones, condicionadas por las creencias, opiniones y convicciones del sujeto y de su ambiente. La sugestión indirecta del ambiente es capaz de producir el estado de trance, que, en un ambiente religioso, recibe también el nombre de "éxtasis".

* Sobre las curaciones "maravillosas". Habría que hacer muchas consideraciones sobre el particular. No debemos olvidar los posibles errores del diagnóstico o el diagnóstico incompetente de los que se dedican a los medios no-ortodoxos de curación. Hay que pensar también en las enfermedades ilusorias, en las enfermedades intermitentes y en las enfermedades funcionales. Este capítulo nos llevaría a otro, muy importante:

* Sobre la sugestión y sus reflejos condicionados y los varios métodos de "señalar" una persona. Hoy sabemos que la palabra (o sugestión verbal directa) no es indiferente para el organismo humano y es capaz de provocar alteraciones reales. Los estímulos exclusivamente verbales pueden remplazar a los estímulos incondicionados e incluso a los excitantes condicionados. Mediante sugestiónes somos capaces de producir efectos que no pueden lograrse por medio de la voluntad. Bajo la acción de la sugestión verbal un estímulo incondicionado fuerte pierde su intensidad y puede ser totalmente neutralizado. Y hay también la sugestión indirecta (por ejemplo, la imposición de las manos), que es más eficiente que la verbal.

* Sobre el posible inconsciente colectivo y sus arquetipos o las herencias que, por nacimiento, hemos recibido de nuestros antepasados, profundamente marcados y condicionados, también ellos, por la cultura y, sobre todo por la religión. Si queremos creer en lo que nos enseña C. G. Jung y su escuela, estos arquetipos pueden actuar en nosotros de un modo a veces muy sorprendente.

* Sobre lo que llaman ahora la "Parapsicología", o el estudio de las posibles actividades inmediatas del psiquismo hu-

mano. "Inmediatas", es decir: sin la mediación de los sentidos. Tenemos en este campo principalmente las "percepciones extra-sensoriales" (o "psi-gama", como dicen también), que, según me parece, están científicamente comprobadas como reales y que cambian nuestras teorías del conocimiento humano: ya no vale el viejo principio clásico según el cual nada está en el intelecto sin pasar antes por los sentidos. Sabemos ahora que en el ser humano, en la profundidad de su dinamismo inconsciente, hay una capacidad o facultad de conocer, que no parece depender ni de las leyes de la materia (como la ley del inverso de los cuadrados de las distancias), ni de las leyes del espacio, ni de las del tiempo. Hay en el hombre una "semilla de eternidad" (GS 18a), una "semilla divina" (1Jn 3,9).

* Sobre las vías de manifestación del contenido inconsciente y de los conocimientos extra-sensorialmente recibidos: sobre la vía motriz, o de los movimientos automáticos, con un estudio más amplio sobre los automatismos y sobre cómo surgen; sobre la vía de imágenes, internas o externas (generalmente de tipo alucinatorio); sobre la vía onírica o de los sueños. En el contexto de las presentes reflexiones sería particularmente provechoso para el movimiento carismático un estudio más profundo sobre una vía no muy explorada por los psicólogos pero muy importante para los teólogos: la vía de la contemplación para llegar a la sabiduría. Más adelante hablaré algo más de dicha vía.

Reconsideración de la Fenomenología Pentecostal

Todos estos capítulos, debidamente estudiados, pedirían una seria reconsideración de la fenomenología pentecostal o carismática, para frenar sus optimísticas, fáciles y acrílicas afirmaciones sobre la frecuente actuación perceptible del Espíritu Santo entre ellos. Tiene razón el P. Edward D. O'Connor, en su obra *La Renovación Carismática en la Iglesia Católica*, anunciada como "un estudio completo", cuando afirma que "no corresponde a la psicología el juzgar de la autenticidad de un carisma" (p. 112). Este juicio no compete ni a la psicología, ni a la teología: es de la competencia del Magisterio Eclesiástico (cf. LG 12b, AA 3c). Pero los que tienen esta autoridad

* Traducción española publicada por Lasser Press Mexicana, S.A., México 1973.

en la Iglesia, para que puedan dar este juicio, deben "trabajar celosamente con los medios aptos" (LG 25D). Y estos "medios aptos", cuando se trata de hechos humanos verificables, son también las ciencias psicológicas.

Tomemos como ejemplo el fenómeno de "hablar en lenguas", que, según O'Connor, es "la nota distintiva del movimiento pentecostal" (p. 110), el "más común de los carismas" (p. 110).

El P. Tomás Forrerst, dirigente del movimiento carismático en Puerto Rico, indica los "requisitos para recibir el don de lenguas". Insiste en que uno debe desear este don, pedirlo y abrirse para recibirlo. "Hago esto empezando a hablar alabando a Dios con el deseo de dejar que el Espíritu mismo decida y formule las palabras". Insiste también en buscar el apoyo de los hermanos, unirse a ellos, dejarse guiar por ellos, sin temer que le estén engañando. "Una vez que yo digo que creo en este don, y que este don es algo que Dios desea para mí, y una vez que lo he pedido, entonces también debo creer que lo que voy a recibir será el don que estoy buscando. Aunque comience imitando a otra persona, repitiendo una misma sílaba extraña, esa acción es mi forma de demostrar que deseo el don y quiero recibirlo, y lo que recibiré no será cosa de mi imaginación sino el don en sí. Mi temor a ser engañado, demuestra mi falta de fe en el don. Y si comienzo a hablar en lenguas, solamente con unos sonidos básicos y sencillos o algo que parece ser una tontería, al menos he comenzado y el Espíritu está libre para desarrollar su don en mí".

No niego que ésta sea una excelente apertura delante de Dios, sugerida también por Santiago para recibir la sabiduría (St 1, 5-7); pero es también la mejor disposición subjetiva para recibir una sugestión, sea indirecta del ambiente, sea directa por las oraciones y sobre todo por la imposición de las manos que el grupo hace sobre una persona tan deseosa de recibir este don. Vi cierta vez una religiosa, con grandes deseos de recibir el "bautismo del Espíritu Santo", arrodillada en el centro del grupo y todos los participantes le imponían sus manos, cada uno como mejor podía y en la parte que alcanzaba. La religiosa

⁹ En el N° 7 de la revista *Alabaré*, Puerto Rico, agost.-sept. 1973., pp. 13-14.

se sentía feliz bajo la suave presión de tantas manos y el incomprensible murmullo de tantas oraciones hechas por ella. Era sin duda una escena de intensa plegaria, pero también de fortísima sugestión. Tal vez demasiado fuerte para ciertas personas muy sugestionables, pudiendo causarles graves daños en su equilibrio psíquico y emocional (y con esto se indica a los dirigentes de los grupos de oración un grave peligro). Si se produce el efecto, es decir: si tal persona en ese momento irrumpe en balbuceos alegres o produce unos "sonidos básicos y sencillos o algo que parece ser una tontería", ¿a quién atribuir la causa? ¿Al Espíritu Santo? ¿A la sugestión? ¿O no estamos aquí delante de lo que al principio he llamado "actuación directa imperceptible", que tiene una causa conjunta? Me inclino hacia esta última hipótesis. Pero, como hemos visto al hablar de esta especie de intervenciones, en estos casos debemos abstenernos de un juicio sobre la eventual causa preternatural.

Otro ejemplo. En el libro citado de O'Connor (p. 63) un sacerdote describe su experiencia de una oración carismática. El orante experimentó una extraña sensación de bienestar que penetró todas las fibras de su ser. Después se entregó completamente a Dios y las lágrimas le brotaron de los ojos. "Pero de pronto sentí que mis manos empezaban a elevarse como sostenidas por una fuerza invisible. No era yo quien las levantaba..." "Luego sentí que me inclinaba hacia adelante, hasta tocar el suelo con la frente. En este punto empecé a orar". ¿Diremos sin más que todo esto es obra directa del Espíritu Santo? Sería desconocer por completo el mecanismo de los automatismos y la fuerza inmanente en el mismo ser humano del dinamismo psíquico inconsciente. Cuando el orante declara que "no era yo quien levantaba las manos", dice la verdad, pero hace una afirmación válida únicamente para su "yo" consciente. Escuché lo mismo de los espiritistas cuando ponen sus manos sobre la mesa danzante: "¡Yo no hago nada!" Pero eso significa simplemente que no hacen nada conscientemente; y sin embargo lo hacen inconscientemente. Lo he comprobado y demostrado cientos de veces.

Hablando de la inspiración, dice Edward O'Connor¹⁰ que "ocurre tan de repente, abrupta e imperiosamente, que prácticamente tiene el efecto de un mensaje que viene de afuera". La

¹⁰ En la revista *Alabaré* N° 7, p. 17.

descripción es excelente y los espiritistas, cuando "psicografían", tienen en su favor el mismo argumento. Pero de hecho se trata de un fenómeno muy conocido en psicología.

Del Inconsciente a la Sabiduría

Y basta de ejemplos y de críticas. Pero no quisiera terminar sin antes decir al menos alguna palabra más sobre el tantas veces mencionado dinamismo psíquico no consciente o inconsciente del ser humano¹¹, que, creo, puede ser de gran utilidad para nuestros grupos carismáticos de oración.

Este dinamismo inconsciente no es solamente, como pensaba Freud, un depósito de deseos reprimidos, sino, como opina C.G. Jung, un "sujeto" real y pensante, componente esencial de la vida individual, mucho más rico y amplio que el "sujeto" consciente. En un ensayo titulado: "Hacer la verdad en el propio corazón", Gustav Schmalz, psicoterapeuta de Frankfurt, proclama la existencia, en el inconsciente, de una fuerza que él denomina *Waltende*, es decir *Dominante*, o aquel que domina, y que es autónoma y tiene carácter transpersonal. Esta fuerza tiene sus leyes propias y no es muy influenciada desde afuera. Es immanente al hombre. Es una fuerza luminosa y dirigente que está en lo más profundo del alma. Schmalz (p. 87) propone esta tesis: Fuera de la conciencia, en el fondo oscuro del alma, hay un sujeto que "piensa" o "medita", influye sobre el consciente y simultáneamente "hace la verdad" con él. Este "sujeto" actúa en nosotros como un "yo" autónomo, con mayor experiencia, capacidad de juzgar y sabiduría que la parte consciente. Su forma de manifestación es generalmente con imágenes simbólicas y pocas veces abstracta. Este Dominante es como un "creator spiritus", que discierne, liga, coordina, resuelve problemas y planea. Asegura Schmalz que su afirmación es el resultado de la pura experiencia. Los que experimentan en sí este modo de "hacer la verdad" saben que no es el resultado de su actividad o razón consciente, sino que ellos se sienten como dirigidos, como si fuese la obra de otro ser personal.

¹¹ Y aquí pido permiso para repetir algo ya publicado en mi ensayo "Las Razones del Corazón", en el libro *Dios. Problemática de la no-creencia en América Latina*, colección Documentos CELAM, N° 17, 1974 pp. 55-65.

¹² Publicado en la obra *Meditation in Religion und Psychotherapie*, Kinkler Taschenbuecher, Muenchen, sin fecha.

Sócrates tenía un "genio", que lo inspiraba¹³; Gandhi obedecía a un "still small voice"¹⁴. El Papa Paulo VI, en su discurso de 17-5-1972, después de citar estos ejemplos de Sócrates y Gandhi, continúa: "Sin recurrir a los ejemplos extraordinarios, cada hombre verdadero tiene, dentro de sí, una fuente propia, intuitiva y normativa; y aquí surge la pregunta: ¿esta voz sería contraria, distinta o coincidente con la de la inspiración sobrenatural del divino Paráclito? Dejamos esta cuestión, que es principalmente un hecho concreto, al análisis de los estudiosos, contentándonos por ahora con notar las interesantes investigaciones que se presentan cuando la teología del Espíritu Santo entra en contacto con la Psicología del hombre".

Esta importante e interesante pregunta que el Papa Paulo VI dejó sin respuesta, podría, quizás, recibir alguna luz a partir de unas afirmaciones del Concilio Vaticano II. En la *Gaudium et Spes* (n. 14b) el Concilio enseña que el ser humano no es una partícula anónima de la naturaleza, pues por su interioridad es superior al universo entero. Y el Concilio continúa: "El hombre retorna a esta profunda interioridad cuando entra dentro de su corazón, donde Dios, escrutador de los corazones, le guarda, y donde él personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino". "Corazón", aquí, es sinónimo de "profundidad interior" o dinamismo inconsciente: ahí, en las profundidades del ser humano, es donde el Dios trascendente se hace inmanente, Emanuel, "Dios con nosotros"; es también ahí donde se realiza el misterioso encuentro directo y personal de cada ser humano con Dios; es ahí donde Dios le espera, ubi *Deus eum expectat*, dice el mencionado texto conciliar. En el n. 16 el mismo documento habla de "lo más profundo de la conciencia" (*in imo conscientiae*), del núcleo más secreto y del sagrario del hombre, donde él está sólo con Dios, y en cuya intimidad resuena su voz: *nucleus secretissimus atque sacrarium hominis, in quo solus est cum Deo, cuius vox resonat in intimo eius*.

Todo este proceso, tan bella y autorizadamente descrito por el Concilio Ecuménico, hace parte de la propia naturaleza del ser humano, es su grandeza y dignidad. En otro contexto¹⁵

¹³ Cf. Platón, *Apol.* 28-30.

¹⁴ Cf. C. Fusler, *Gandhi*, p. 511.

¹⁵ *Presbyterorum Ordinis*, n. 11, nota 66.

el Concilio hace suyas las palabras de Paulo VI, que se refieren a la "inefable fascinación interior que la voz silenciosa y poderosa del Señor ejerce en las insondables profundidades del alma humana".

Y cuando es un cristiano bautizado, el interior y la profundidad del hombre se tornan todavía más ricos: pues el hombre bautizado se transforma en templo vivo del Espíritu Santo. "Vosotros, en cambio, poseéis la unción que viene del Santo, y conocéis todas las cosas... La unción que de El recibisteis perdura en vosotros y no necesitáis que alguien os instruya, porque la unción os enseña todo..." (1 Jn 2, 20.27). El bautismo produce en el hombre cristiano una prerrogativa peculiar (*peculiaris proprietates*, dice el Vaticano II en LG 12a): el sentido de la fe. Cuando el cristiano recibe la Palabra de Dios, el Espíritu Santo mueve su corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos de la mente y le confiere suavidad y gusto en consentir y creer en la verdad (cf. DV 5).

Según todo esto hay innegablemente en nosotros, sobre todo en los bautizados, una actuación divina, de la que quiero hacer dos observaciones más: primera: insisto otra vez en que esta actuación no se hace en nuestra parte consciente, sino en lo que el Concilio, con C. G. Jung, llama "profunda interioridad", en el "corazón"; segunda: esta actuación pertenece a la categoría que he llamado "directa pero perceptible", valiendo para ella todo lo que se dijo de este modo de obrar, principalmente sobre la conjunción de la acción de la naturaleza humana con la acción divina, ambas tan íntimamente entrelazadas que pueden ser consideradas como una sola causa conjunta de los efectos que aflorarán en la parte consciente del hombre o del cristiano.

¿Y en qué consiste esta participación humana? Simplemente en la pasividad total de la inteligencia consciente y discursiva, en el silencio interior y en cierto estado de admiración y contemplación. "Consérvate en silencio ante Dios y espera en El" (Sal 37,7). Ciertos momentos emocionalmente fuertes (con la condición de que no sean frecuentes, para no perder el equilibrio emocional, que es otro aviso importante para los dirigentes de los grupos de oración) podrán ser ocasiones excepcionales para que el contenido inconsciente, acumulado a veces duran-

te largo tiempo, pueda irrumpir y pasar a la parte consciente como si fuese una inesperada iluminación o repentina inspiración.

Es muy difícil y aún imposible determinar hasta qué punto o a qué altura, exactamente, interviene en este proceso la acción del Espíritu Santo. Una vez más hay que repetir que la gracia supone la naturaleza, obra en la naturaleza, completa eventualmente su acción, pero no la sustituye, no la impide, no acostumbra intervenir milagrosamente, perceptiblemente. "El viento sopla donde quiere", dijo Jesús en el famoso diálogo con Nicodemo (Jn 3,8). Por lo tanto no podemos, como explica el Papa en su discurso de 17-5-1972, trazar normas doctrinales y prácticas sobre las intervenciones del Espíritu Santo en la vida de los hombres. El puede manifestarse en formas libres e impen-sadas. El salta sobre el globo de la tierra (cf. Prov 8,13). La hagiografía nos narra muchas aventuras curiosas y estupendas sobre la santidad. Todo maestro de almas lo sabe. Pero, sigue el Papa, existe una regla, se impone una exigencia ordinaria a quien quiera captar las vibraciones sobrenaturales del Espíritu Santo: la interioridad. El lugar establecido para el encuentro con el inefable huésped es el interior del alma. *Dulcis hospes animae*. El hombre bautizado es constituido templo del Espíritu Santo, repite San Pablo. Aunque el hombre moderno, a veces hasta el cristiano, aun consagrado, sienta la tentación de secularizarse, no podrá nunca ni jamás deberá olvidar la interioridad, que es la orientación fundamental de la vida, si ésta quiere conservarse cristiana y animada por el Espíritu Santo. Pentecostés tuvo su novena de recogimiento y de oración. Es necesario el silencio interior para oír la Palabra de Dios, para experimentar y para sentir el llamamiento de Dios, para reconducir nuestros sentimientos y pensamientos a su auténtica fase de inspiración divina.

Pero hay una condición humana más para esa iluminación divina: "Por aquel tiempo Jesús tomó la palabra y dijo: Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a los pequeños. Sí, Padre, porque así lo has querido" (Mt 11, 25-26). El mismo Dios es quien vela (*kryptein*) o revela (*apokalyptein*) sus misterios, según la disposición de orgullo o de humildad por parte del hombre. El orgulloso no tiene condiciones humanas para recibir la iluminación divina. Dios y todo lo relacionado con el

Reino de Dios no es algo que está a la disposición de una simple investigación por parte de la razón humana. Dios no es un objeto ni es objetivable. Al comportamiento del hombre Dios corresponde o con una revelación o con una velación. Para recibir la iluminación divina es condición esencial el ser "pequeño", humilde y menor, para así abrirse en respetuoso silencio a Dios y ser inundado por Su Luz, "que ilumina los ojos de nuestro corazón" (Ef 1,18; Sl 17,7). Entonces El hace "brillar la luz en nuestros corazones" (2 Cr 4,6).

Y los humildes se reunirán para alabar al Señor.

II.1. MOVIMIENTOS CARISMATICOS EN AMERICA LATINA: UNA VISION SOCIOLOGICA

(Traducción del Portugués)

PEDRO A. RIBEIRO DE OLIVEIRA
—CERIS— Río de Janeiro

Bajo el título genérico de "movimientos carismáticos" vamos a tratar dos tipos de movimientos religiosos bastante diferentes uno de otro: los movimientos pentecostales en el área evangélica y un movimiento más reciente en el área católica: la "Renovación Carismática" llamada también inicialmente de "Pentecostalismo Católico". Dadas las características propias de cada tipo, es necesario tratarlos separadamente, pero enfocándolos en una misma perspectiva sociológica que, realacionando las condiciones sociales de los participantes y sus expresiones religiosas, buscará lo que hay de común en ellos: la renovación religiosa atribuida a la acción del Espíritu Santo.

El presente estudio está insertado en un proyecto más amplio, el cual es una especie de ayuda sociológica para la reflexión teológico-pastoral. De esta manera procuraremos presentar los datos básicos disponibles sobre el asunto, así como suscitar cuestiones sociológicas que puedan ser de interés para la reflexión teológico pastoral. Es por eso que en el título de este artículo indicamos que es una visión sociológica; no es la única posible, ni necesariamente la mejor. Es una ubicación del tema dentro de una visión sociológica que lo problematiza y suscita cuestiones, más que un producto acabado de investigación¹. Partiendo de un análisis de los movimientos pentecos-

¹ Por solicitud de la Conferencia Nacional de Obispos del Brasil, el Centro de Estadística Religiosa e Investigaciones Sociales CERIS, está realizando una investigación en la cual se recogerán datos para atestiguar la validez de las hipótesis aquí sugeridas. Por este motivo, nuestro trabajo se refiere más específicamente a la realidad brasileña. Sin embargo, los estudios disponibles sobre el Pentecostalismo en Chile demuestran que el fenómeno en sus grandes líneas es el mismo, por lo menos en esos dos países latino-americanos.

tales evangélicos, que llamamos simplemente de Pentecostalismo, pues son ellos los que mejor se estudiaron en nuestros países, vamos a proponer una hipótesis que lo relacione a las condiciones sociales de sus adeptos; luego, aplicando la misma hipótesis a los movimientos carismáticos católicos, examinaremos lo que tienen en común con el Pentecostalismo y cuáles son sus caracteres específicos.

La expansión pentecostal

Implantado en América Latina a comienzos del siglo XX por misioneros de origen norteamericano, el Pentecostalismo fue causa de divisiones en las denominaciones evangélicas clásicas (a excepción de la luterana, ligada a grupos étnicos de origen europeo) constituyéndose en grupos cismáticos dentro del área evangélica. A partir de los años 1930/40 es cuando su expansión en número de fieles y templos alcanza mayor relevancia, prosiguiendo hasta nuestros días². Esa expansión despertó la curiosidad de los sociólogos que se preguntaban cómo un modo de vida religiosa tan diferente del catolicismo tradicionalmente practicado, tenía condiciones para que lo aceptaran tan rápidamente. Relacionando el proceso de adhesión al Pentecostalismo con los procesos de cambios sociales de nuestros países, se recogieron datos estadísticos y varias interpretaciones sociológicas sobre el fenómeno. Vamos a tomar una de esas interpretaciones como punto de referencia: la de Emilio Willems, expuesta en su obra *Followers of the new faith Culture change and the rise of Protestantism in Brazil and Chile*³.

Willems comienza localizando las áreas de expansión protestante y señala que esta no encuentra terreno favorable donde la estructura social está dominada por el "paternalismo", es decir, donde las decisiones se concentran en manos del "patrón". Esto, porque las congregaciones protestantes se fundan en la autonomía local y en la igualdad de todos los miembros, lo que no sucede en el sistema prevalente de grandes propiedades rurales, marcado por la nítida división entre los patrones,

² Los datos estadísticos pueden consultarse en READ, William R. *New Patterns of church growth in Brazil*. Grand Rapids. Michigan W. B. Eerdmans, 1965 y en Christian LALIVE D'EPINAY - O refúgio das massas (traducción brasileña), Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1970.

³ Vanderbilt University Press, Nashville, Tennessee, 1967. Escogemos esta obra por su carácter comparativo y por su riqueza en las descripciones.

que imponen su voluntad, y los empleados que tienen que sujetarse a ellos. En la llamada "clase media rural", formada por los pequeños y medianos propietarios es donde el protestantismo encuentra terreno propicio, tanto en las zonas de colonización europea (como su "Protestantismo de inmigración"), como en las zonas rurales tradicionales (con el "protestantismo misionero", norteamericano, que buscaba reproducir en nuestros países el modo de vida de "frontera"). Esta "clase media rural" es propicia al protestantismo porque no está bajo la dependencia directa del patrón; por lo tanto, puede convertirse a un credo diferente sin que un superior lo reprenda o lo castigue. Tomando la interpretación de Willems, podemos suponer que la conversión al protestantismo produce efectos benéficos a esa "clase media rural", reforzando por los medios religiosos su solidaridad, garantizándole un "status" en la comunidad local y, sobre todo, marcando con la señal religiosa una situación social que ya era diferente (en relación al grupo dominante de los grandes propietarios, y al grupo dominado de empleados y minifundistas) ya antes de la conversión. En otras palabras: la adhesión a un sistema religioso minoritario, en este caso el protestantismo, sucede especialmente en el grupo socialmente situado al margen del sistema dominante.

Para demostrar esta hipótesis, el trabajo de Willems trae una serie de datos estadísticos que correlacionan la población protestante y la existencia de pequeños y medianos propietarios rurales. Sin embargo, él mismo comprueba que donde el número de protestantes es elevado, su expansión en las zonas rurales es limitada. Todo sucede como si los pequeños y medianos propietarios rurales funcionaran como celadores o puntos de apoyo de la expansión protestante para las zonas urbanas. En éstas es donde el protestantismo misionero alcanza su mayor desarrollo, no ya en las formas clásicas (Metodistas, Bautistas y Presbiterianas, que son las más importantes) sino en las formas pentecostales (Asamblea de Dios, Congregación Cristiana del Brasil, Evangelio cuadrado e Iglesia Pentecostal brasileña para Cristo —las más importantes en el Brasil—; Iglesia Metodista Pentecostal e Iglesia Pentecostal de Chile —las principales en este país—). Tal proceso no ocurre solamente en las áreas de Protestantismo de inmigración, que siempre está ligado al grupo étnico original (especialmente los luteranos entre los inmigrantes de origen alemán, en el Brasil y en Chile). Al no conseguir una

explicación para esta diferenciación del protestantismo, Willems destacará uno de sus componentes: el cisma. El distingue dos tipos de cismas: los organizacionales y los de radicalización doctrinal.

Respecto a los primeros, son divisiones internas provocadas por la oposición entre grupos nacionales y los misioneros extranjeros (creando un nuevo grupo religioso con las mismas concepciones del grupo original, pero bajo control nacional); los cismas de radicalización doctrinal acentúan el valor de la pureza de los pobres e ignorantes y oponen el grupo religioso de tipo sectario a la sociedad decaída y corrompida. Estos últimos son los que caracterizan el Pentecostalismo como movimiento religioso de rechazo al orden dominante. Evidentemente, no todos los grupos pentecostales son idénticos respecto a la doctrina, la ética, al espíritu de rechazo del "mundanismo" o a la organización interna, aunque todos tengan un fuerte énfasis de contestación al Catolicismo dominante. Willems ve dos polos extremos de contestación entre los movimientos pentecostales: la Congregación Cristiana del Brasil, que no admite pastor y que más acentuadamente rechaza todo cuanto sea "mundano", y la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, que no admite al profeta pero que acentúa la distancia entre los laicos y sus obispos y pastores.

Entonces, para Willems, los movimientos pentecostales serían una alternativa religiosa para los individuos socialmente desconectados. Al comprobar que el mayor número de conversiones al Pentecostalismo ocurre en las áreas sujetas a fuertes cambios sociales, Willems traza el cuadro típico del "creyente". La condición de posibilidad de la conversión es que el individuo no sufra sanciones sociales a causa de su conversión, es decir, que su conversión al nuevo credo no signifique una ruptura de lazos sociales establecidos. Tal situación ocurre de modo privilegiado con el migrante (de manera análoga sucede con la "clase media rural" en su conversión al protestantismo): él ya está socialmente desconectado y, por el método de ensayo y engaño, encontrará un punto de fijación religiosa para su conexión social. Un síntoma de esta búsqueda es el gran número de individuos que en un corto período de tiempo pasan de una religión a otra, de un grupo religioso a otro, hasta encontrar uno en el cual se fijan. Una vez convertido al Pentecostalismo, el individuo adopta los modelos de conducta de su nuevo grupo de referencia, en este caso, la ética "puritana" de rechazo del mundo. Esta ética que

requiere la desaprobación de los vicios (el juego, fumar, beber y la sensualidad) y propone la necesidad de una vida honesta y una actividad profesional regular, reforzando la conexión, tiene como resultado la elevación socio-económica del creyente. Este, que antes estaba desconectado de lazos sociales estables, adquiere así su lugar en el espacio social. Esa elevación socio-económica trae, inclusive, problemas para la segunda y tercera generación de creyentes que, no habiendo pasado por el proceso de conversión, pero gozando de los beneficios de la elevación de sus padres (instrucción escolar, educación más rigurosa, aprendizaje profesional y, sobre todo, lazos sociales estables), prefieren los valores "mundanos" al rigorismo ético de los neo-convertidos. En este punto, Willems ve la limitación del Pentecostalismo que atrae a los socialmente desconectados, pero tiene poco atractivo para los individuos ya socialmente acomodados.

Sintetizando la interpretación de E. Willems, diríamos que él ve al Pentecostalismo como un sistema religioso que atrae de modo especial a los individuos socialmente desconectados, proporcionándoles al mismo tiempo un punto de referencia religiosa compensatorio (una visión del mundo en la cual ellos se colocan como los "elegidos del Señor") y un cuadro organizacional que fortalece y ajusta su solidaridad interna (grupos donde cada uno es valorado por los otros). Sin embargo, cuando el individuo sube en la escala social y adquiere una respetabilidad pequeño burguesa, el Pentecostalismo va perdiendo su poder de atracción sobre él, resultando de ahí la alta tasa de "turn-over" entre los miembros de los movimientos pentecostales.

La interpretación de E. Willems busca explicar el suceso pentecostal en el Brasil y en Chile por la atracción que ejerce sobre las clases y grupos "transicionales" o "marginales al sistema paternalista dominante". En este punto, los resultados de su análisis convergen con los de otros autores. R. Poblete, examinando el éxito de sectas semejantes entre la población puertorriqueña de Nueva York⁴, llega a iguales conclusiones: las pequeñas congregaciones, debido a su fuerte carga emocional y a los lazos de solidaridad que crean, representan una respuesta a la situación de anomalía del migrante.

⁴ Cfr. POBLETE, Renato *Sectarismo puertorriqueño*, col. "Sondeos". N° 55, CIDOC, Cuernavaca, 1969.

Otra investigación de Beatriz Muniz de Souza, *La experiencia de la Salvación, Pentecostales en Sao Paulo*⁵, que describe más pormenorizadamente los principales movimientos pentecostales, anota como razones de su éxito en la región metropolitana de Sao Paulo el suministro de puntos de apoyo a una población sujeta a un fuerte proceso de cambio social. Tales puntos de apoyo son la "ética puritana" que da indicaciones precisas para obrar y pensar (código de comportamiento moral rígido y esquemas del pensamiento bien establecidos) y la organización de comunidades religiosas con base en la solidaridad del grupo de "creyentes". El Pentecostalismo equiparía, entonces, sus adeptos, con esquemas del pensamiento y de comportamiento y con un cuadro organizacional de refuerzo del grupo a través de los cuales ellos se sientan capaces de enfrentar las dificultades de la vida en un gran centro urbano⁶.

Finalmente, debemos citar las conclusiones de Lalive d'Epina, en su trabajo que ya se ha hecho clásico sobre el asunto: el refugio de las masas⁷. Para él, el Pentecostalismo ofrece a las clases dominadas un refugio contra la explotación social al mismo tiempo que inculca en ellas la ideología de la no-participación en los negocios políticos. Como dice el autor, "la regla de oro es 'tú no participarás'". En este sentido, el Pentecostalismo es un factor de desalienación del individuo, permitiéndole superar su desenraizamiento y su soledad por el ingreso a un grupo organizado y protector, pero también un factor de re-alienación, de enajenación de sus fieles a la sociedad que objetivamente los oprime y contra la cual ellos no reaccionan. Rompiendo simbólicamente con la sociedad "mundana" y creando un grupo de "escogidos", el Pentecostalismo resolvería el problema de desenraizamiento social del individuo (atrayendo por consiguiente a todos los socialmente desenraizados); no obstante, al no obrar objetivamente sobre la sociedad, el Pentecostalismo no afecta su estructura (y por eso es socialmente admitido).

Las interpretaciones arriba citadas son ejemplos que convergen a una misma dirección: la expansión pentecostal sería una respuesta, a nivel religioso, al problema del desenraizamiento.

⁵ Librería Duas Cidades, Sao Paulo, 1969.

⁶ Cfr. Cândido Procopio CAMARGO (ed.) *Católicos, Protestantes, Espíritas* Ed. Vozes, Petrópolis, 1973 (Parte III).

⁷ Cfr. op. cit., especialmente Capítulo VI.

to social, de la desconexión social, de anomia, ocurrente en un proceso de cambio social intenso (cambio en la estructura agraria, migraciones, congestionamiento de las grandes ciudades, o industrialización). Rotos los antiguos cuadros sociales de referencia, el individuo socialmente desconectado encuentra en los grupos pentecostales, con su concepción del mundo y su ética puritana de rechazo de la sociedad, un nuevo punto de referencia para su posición social donde se sienta valorado como persona, donde adquiera la auto-estima y la respetabilidad⁸.

No se puede negar la validez de esas interpretaciones, fundadas casi todas en datos de investigaciones y lógicamente coherentes. Sin embargo, ellas consideran el Pentecostalismo más en su función para los "creyentes" que como hecho específicamente religioso. Dan así lugar a una pregunta: ¿por qué el establecimiento de puntos de referencia social para individuos y grupos socialmente desenraizados se hace por medios religiosos? Con otras palabras: ¿cuál es el contenido específicamente religioso del Pentecostalismo? Para abrir una pista a esta respuesta, queremos sugerir una hipótesis complementaria, que dé cuenta del trabajo religioso pentecostal.

El Pentecostalismo como representación simbólica

El culto pentecostal es, antes y por encima de todo, una reunión de oración. Las oraciones proferidas por el pastor, por uno de los "hermanos", por los visitantes de otras Iglesias o por quien sea invitado a orar, los himnos y salmos cantados o recitados, las oraciones individuales y espontáneas, las exclamaciones casi ininterrumpidas de "¡Aleluya!" y las oraciones colectivas, marcan el culto como un encuentro entre la comunidad que ora y su Dios. Como muy bien señala Rolim⁹ en su análisis del culto pentecostal, el mensaje fundamental de esas oraciones puede sintetizarse así: "Dios es poderoso, Cristo salva y el Espíritu Santo está presente". Todas las formas de oración son como repeticiones y variaciones de este único tema central.

⁸ Nótese el empleo del concepto nominal del Pentecostalismo en esos temas. Es preciso tener presente que el "Pentecostalismo" no tiene vigencia real; es un cuerpo de ideas y prácticas que sólo está vigente en cuanto se incorpora a las personas. En estas y en sus relaciones es donde está el cuadro sociológico. Sobre este cuadro, sugerido por C.A. de Medina, veremos basar nuestro análisis.

⁹ Cfr. F. Cartaxo ROLIM *Diocese de Nova Iguaçu: Protestantismo e Espiritismo, una perspectiva sociológica*. SPESE, Rio de Janeiro, 1973 (mimeogr.), especialmente pp 63-147.

Sea que el orador tome como punto de partida un texto bíblico, sea que se refiera a un acontecimiento de la vida cotidiana (interpretado como prodigio o manifestación del Señor), el punto de llegada es siempre el mismo: Dios es poderoso, Cristo salva y el Espíritu Santo está presente.

Los "testimonios" destinados a la exhortación de los "hermanos" por la narración de un acontecimiento en que se manifiesta el poder de Dios, son una parte muy importante del cuadro del culto. Son menos relatos de hechos humanos —aunque dependiendo de las cualidades del orador puedan incluir descripciones minuciosas de las circunstancias del acontecimiento central para enfatizar mejor la ocurrencia del prodigio divino— que relatos sobre el poder de Dios y manifestaciones de alabanza a la divinidad. Los "testimonios" siguen, casi sin variaciones, el mismo esquema. Partiendo de una situación de maldición/pecado vivida por el orador (es cuando hablan de los innumerables vicios anteriores a la conversión, de los males que hacían a los demás, de la infelicidad que sentían y que traían a sus familiares) el relato pasa a la descripción del encuentro con Cristo (acompañada generalmente del éxtasis o, a lo menos, de intensa carga emocional) y sus circunstancias (en tal día, en tal templo, cuando tal persona dijo tal cosa, cuando se operó tal prodigio) y, en fin, llega a la situación actual de bendición/salvación (está feliz, vive en paz, trae la paz y la armonía a la familia, abandonó los vicios, goza de buena salud, pertenece a la Iglesia de Cristo). Por lo tanto, el esquema de los "testimonios" es: maldición/pecado; éxtasis/conversión; bendición/salvación. Es como si debieran exhortarse mutuamente a mantenerse en la situación de bendición/salvación, pues la única alternativa que existe es la de maldición/pecado; no hay término medio o situación intermedia; quien no hace parte de la Iglesia de Jesús es del "mundo" y el mundo ya está condenado. En este sentido, los "testimonios" son elementos rituales del culto pentecostal, más que manifestaciones "espontáneas" de los creyentes. Constituye una parte del ritual la mutua exhortación mediante el relato de los "testimonios" que no requieren dotes de orador o conocimiento especializado, y que son capaces de provocar efectos emocionales en la asamblea que responde a ellos con las habituales exclamaciones pentecostales —"amén Jesús", "Poder y Gloria de Dios ¡aleluya!", "Alabado sea Dios". "¡Bendito sea el nombre del Señor!"— no sólo al final de la narración sino durante todo el transcurso de ella.

Las oraciones, en sus variadas formas, inclusive la de los "testimonios" son la reafirmación, por la comunidad, de los puntos esenciales de su fe. Poco importa quién las profiere, si el pastor más cualificado, el creyente recién convertido, el analfabeta ignorante, o el visitante de otra Iglesia que asiste al culto. Lo que importa es que la reafirmación de la fe sea hecha dentro de un contexto de intensa carga emocional. El discurso religioso pentecostal no está fundado en la demostración lógica o racional de las verdades de la fe. Lejos de ello. La propia interpretación fundamentalista del texto bíblico o la percepción ingenua de prodigios divinos donde todo indica que ha sucedido solamente lo común u ordinario, harían imposible buscar en el discurso pentecostal la lógica cartesiana. No es esto lo que la asamblea pide al orador. Lo necesario, lo que la asamblea solicita, es que la afirmación de la fe sea sincera y auténtica. El orador debe demostrar la autenticidad de su fe por la emoción que acompaña su relato y que toma en cuenta la asamblea. Los grandes oradores pentecostales no son los que rezan encadenando lógicamente las ideas, sino los que oran con tanta convicción que son capaces de movilizar emocionalmente al público, provocando en él las exclamaciones de alabanza a Dios.

Este dato, que llama la atención de los observadores de formación católica, acostumbrados a la oración proferida por el especialista, preparada con anterioridad y codificada por la tradición litúrgica, debe interpretarse dentro del conjunto del culto. Es ilusorio ver en la oración pentecostal la "espontaneidad" de quien ora. Es espontánea en el sentido de no haber sido preparada y de estar encadenada de acuerdo con los sentimientos del orador y de la asamblea. Pero esta espontaneidad de la oración es un elemento del mismo ritual del culto pentecostal y está íntimamente asociada al contenido de su mensaje. La oración durante el culto no pretende ser una interpretación de la doctrina ni se dirige exclusivamente a Dios. El orador se dirige a los hermanos para exhortarlos en nombre de Dios; su oración no se propone solamente atraer las bendiciones de Dios frente a un acontecimiento, sino también provocar un efecto directo en los asistentes haciéndolos más temerosos del Señor y más convencidos del valor de su fe y de su Iglesia.

En esta perspectiva la oración aparece como una afirmación colectiva de fe o, traduciendo esta expresión al lenguaje sociológico, como un trabajo colectivo de validación del mundo sim-

bólico al cual los creyentes se adhieren. En este mundo simbólico la experiencia de la vida cotidiana se transfigura y se invierte. Algunos ejemplos dejan muy en claro en qué se constituye esa inversión simbólica de la experiencia de vida cotidiana. Su posición social objetiva de grupo, despreciado y rechazado por la sociedad burguesa, se invierte en el mundo simbólico: aquí, los creyentes son los elegidos del Señor, los que rechazan la sociedad corrompida y pecadora, y no sólo los rechazados. Su situación objetiva de población destituida de los medios de acceso a la medicina oficial (más acentuada entre los que tenían conocimiento de la medicina popular y de ella fueron destituidos por la medicina científica y oficial) se invierte en el mundo simbólico: aquí el poder de curar es de Cristo y sólo de Cristo, del cual los médicos son únicamente instrumentos impotentes, capaz de obrar todas las curaciones que le pidan los creyentes. Su condición objetiva de deteriorización de las condiciones materiales de la existencia, se transfigura en el mundo simbólico por el anuncio de la segunda venida de Cristo: el creyente está en el mundo pero no es del mundo, no tiene apego a los bienes del mundo, porque su esperanza no está en la mejora de las condiciones materiales de la existencia de un mundo que en breve se va a desmoronar, sino en la irrupción del poder de Dios en la historia con la instauración de su reino en el mundo³⁰. De esta manera el mundo simbólico pentecostal hace que el creyente se sitúe como último en el mundo, justamente porque quiere ser el primero en el reino de Dios.

Esta inversión simbólica no encuentra, sin embargo, fundamentos en la experiencia de la vida cotidiana. Esta tiende a contradecir casi punto por punto la representación simbólica que los creyentes tienen del mundo. Las evidencias de la experiencia cotidiana en el mundo material se oponen a las evidencias del mundo simbólico como si fuesen dos universos totalmente distintos y sin correspondencia. Sólo por la "fe" el creyente consigue mantener la evidencia de la representación simbólica contra

³⁰ La doctrina sobre la segunda venida de Cristo para instaurar su reino en el mundo es ampliamente difundida en los movimientos pentecostales. Se la concibe como próxima pero no señala el tiempo en que sucederá. Dicha segunda venida de Cristo no se confunde con el fin del mundo; es únicamente el fin de este mundo, de esta sociedad condenada y corrompida, y el comienzo del nuevo mundo prometido por Jesús y que será construido por Él y sus actuales discípulos, los pentecostales. En este sentido, el "Reino de Dios" es para los pentecostales, un reino que se va a instaurar en la tierra, y no en la vida después de la muerte.

todas las evidencias de la experiencia cotidiana en el mundo material. Por lo mismo, esa "fe" tiene que ser permanentemente reforzada por el grupo de los creyentes. No es mera coincidencia que los pentecostales se identifiquen y sean conocidos por el resto de la población como "creyentes" y aún, en determinadas circunstancias, como "fanáticos". Su representación simbólica del mundo sólo se puede sustentar con un alto grado de "fe", es decir, por un intenso trabajo colectivo mediante el cual cada uno garantiza al otro que la realidad última y verdadera del mundo es la representación simbólica del mismo³¹.

El culto, como vimos, es el momento fuerte de este trabajo religioso colectivo³². En el culto, el creyente es transportado a su mundo simbólico y en él vive intensamente, exhortando y siendo exhortado a afirmar la validez de este mundo. A los observadores de fuera les impresiona a veces la alegría reinante durante y después del culto. No importa discutir aquí hasta qué punto esa alegría es "espontánea" o un elemento del ritual (como si hiciese parte del ritual demostrar alegría); lo que importa es notar que esa alegría es uno de los componentes básicos del culto pues es una señal del estado de bendición/salvación, una señal de elección del creyente por parte del Señor.

Así como la alegría se torna en señal del estado de bendición/salvación, otros elementos desempeñan la misma función: son los "dones". Uno de ellos —que ocupa lugar destacado en muchos grupos pentecostales— es el don de hacer curaciones. La capacidad de curar, atribuida exclusivamente a Jesús, es una garantía de que Él está con los creyentes. Ellos desconocen las técnicas y secretos de la medicina oficial y sin embargo obran curaciones que a su entender, ni los mejores médicos del mundo logran obtener. Otro don importante es el de la profecía, que puede darse en lengua corriente o en "lengua extraña" (glossolalia). El don de profecía es señal de la presencia del

³¹ Usamos aquí la noción de representación simbólica sugerida por M. GODELIER en "Anthropologie et économie. Ina anthropologie économique est-elle possible?" In M. GODELIER (ed.) *Un domaine contesté: l'anthropologie économique*, Mouton Paris-La Hays, 1974. pp. 285, 345, e en "Vers une théorie marxiste des faits religieux", in *Lumière et Vie*, Tomo XXIII, No. 117/119, abril/agosto 1974, pp. 85-94.

³² Para la noción de trabajo religioso, cfr. P. BOURDIEU "Genèse et structure du champ religieux", in *Revue Française de Sociologie*. XII, 1971, pp. 295-334.

Espíritu Santo entre los creyentes, repitiendo la maravilla de Pentecostés, cuando las divisiones lingüísticas de la humanidad fueron superadas por la proclamación del mensaje de modo que todos fuesen capaces de entenderlo. Finalmente, ocupa también lugar importante el don de sabiduría o entendimiento, cuyo sentido práctico es el de interpretar las Escrituras y resolver acertadamente los problemas cotidianos. Este don es especialmente valorado por los creyentes porque se reconocen ignorantes de las cosas "mundanas", de las ciencias del mundo, pero portadores de la ciencia de Dios, de la única ciencia que vale eternamente.

Otras señales de garantía de la realidad del mundo simbólico pentecostal pueden ser encontradas en la vida moral irrepreensible, en el trato fraterno e igualitario entre los creyentes, en la armonía de la congregación y en la solidaridad entre los "hermanos". Todas esas marcas pentecostales son señales de que el mundo simbólico de los creyentes no es obra de los hombres, sino de Dios, pues sólo Dios puede operar tantas maravillas.

En otras palabras, queremos sugerir que el modo de vida pentecostal (con su ética puritana de rechazo del mundo, con la solidaridad interna a la congregación, el énfasis en los dones espirituales y, de modo especial, su tipo de culto) sólo puede entenderse si, puesto en relación con el trabajo religioso de producción/reafirmación de una representación simbólica del mundo, en la cual una población destituida de bienes terrenos y ocupando una posición social ambigua o marginada, se transfigura en población rica en bienes espirituales, feliz y escogida del Señor.

Es como si un intenso trabajo simbólico se llevara a efecto para garantizar a todos los creyentes la realidad del mundo simbólico al cual se adhieren, haciendo que la experiencia objetiva de la vida cotidiana quede destituida del contenido real y aparezca en su conciencia como "mundo ilusorio".

La hipótesis aquí sugerida lleva a considerar, necesariamente, la posición de los creyentes en la estructura social. Los autores cuyas obras comentamos antes, indican que los adeptos al Pentecostalismo, en su gran mayoría, provienen de clases sociales marcadas por la ambigüedad. Willems habla de clases

o grupos "transicionales"; Lalive D'Epinay, de poblaciones "socialmente desenraizadas"; Rolin y R. Poblete hablan de migrantes; Muniz de Souza, de clase baja proveniente de regiones de concentración migratoria. Estas clasificaciones indican la yuxtaposición de dos características en la población pentecostal: formar parte de la clase de nivel socio-económico bajo, y estar socialmente desconectada. En este sentido el Pentecostalismo puede considerarse como la "religión de los pobres" o "la religión de los desheredados", como decía Niebuhr; no es de los pobres en general, sino de los que no disponen de un sistema simbólico capaz de interpretar su posición en la estructura social y son obligados a adoptar el sistema simbólico dominante aunque no sea adecuado para interpretar su posición social. En esto difiere este grupo de otros grupos y clases que también se encuentran en posición de sujeción y dominación por otros pero que encuentran en el "Catolicismo popular" un medio de expresión simbólica de su situación de clase¹³. Podríamos, entonces, llamar esta población no considerada en el sistema religioso dominante de población, "religiosamente desheredada".

Esta población "religiosamente desheredada" va a producir/reproducir una representación simbólica de su posición social que, como vimos, invierte y transfigura su experiencia cotidiana, transformándola en población "religiosamente rica" es decir, colocándola en posición de superioridad en el mundo simbólico: son los santos los salvados, los elegidos del Señor. Transfigurando su situación de desconexión social en el plano objetivo, en elección divina para la salvación, en el plan simbólico, el creyente hace aceptable su posición social, pues ahora esa misma posición social no significa ya un rechazo al sistema, sino un rechazo al sistema "mundano"¹⁴.

De esta manera el pentecostalismo puede encararse como una forma de protesta simbólica contra la estructura social vigente y su orden simbólico dominante. Una protesta que, transfigurando simbólicamente la experiencia cotidiana en el mundo objetivo, es incapaz de llevar a una protesta objetiva, pero es capaz de legitimar la posición social ambigua de esta población y así acomodarla socialmente.

¹³ Para un análisis del "Catolicismo popular", cfr. RIBEIRO DE OLIVEIRA, P.A. "Religiosidade popular na América Latina". *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 32, fasc. 128, junio 1972, pp. 354-364.

¹⁴ Cfr. H. Richard NIEBUHR: *The social sources of Denominationalism*. Henry Holt & Co. New York, 1929, especialmente pp. 72-76.

La "Renovación Carismática"

La disponibilidad de investigaciones sobre la expansión del Pentecostalismo nos ha permitido formular una visión global del fenómeno como expresión simbólica de los "religiosamente desheredados". Para el análisis de la "Renovación Carismática", estamos obligados a partir de datos dispersos y asistemáticos, suministrados casi siempre por los mismos participantes en el movimiento o por autoridades eclesísticas, y no por investigaciones sociológicas¹⁶. Tendremos entonces que limitarnos a sistematizar esos datos en una perspectiva sociológica para suscitarse investigaciones.

Los observadores, adeptos o contrarios al movimiento de "Renovación Carismática" son unánimes al afirmar la importancia de la oración como punto central de aquel movimiento¹⁷. Inclusive otros movimientos congéneres de renovación espiritual en el área católica, que no forman parte del movimiento de "Renovación Carismática", se definen como "grupos de oración", a veces añadiendo "oración en el Espíritu". Esa oración característica de los movimientos carismáticos asume diferentes formas, personales y colectivas, partiendo de un momento de concentración personal, de un texto bíblico o de un acontecimiento, aunque distinguiéndose de la oración litúrgica por su carácter "espontáneo". Respecto a la oración litúrgica sigue un encadenamiento previsto y reglamentado, conocido por el que ora; en la oración "carismática" sólo se conoce el punto de partida; el orador debe encadenar las ideas que formula de mo-

¹⁶ Este problema está discutido por WALKER, Andrew - "Sociological and lay accounts of reality: choosing between reports of the 'Charismatic Renewal Movement' amongst Roman Catholics", in *Theory and Society*, vol. II, Nº 2, verano 1975, pp. 211-233.

¹⁷ Cfr. Antonio BARRUFO, s.j. "A Renovação Carismática na Igreja Católica" - Boletim Informativo da Renovação Carismática no Brasil. (mimeo.), Nº 8, 1974; CAMANDARI, D. Manoel Talmás: "El movimiento carismático" - Actualidad Pastoral año VIII, Nº 86/87, agosto/septiembre 1975 pp. 153-156; FICHTER, Joseph: "Liberal and conservative catholic pentecostals", Social Compass XXI, 1974/3, pp. 303-310; MARTINEZ, Jorge: "A propósito da renovação carismática" SEDOC 6, 1973, pp. 727-729; MC DONNELL Killian "Base teológica da renovação carismática católica" Grande Sinal, 28, 1974, pp. 649-708; THOMPSON John R. "La participation catholique dans le mouvement de renouveau carismatique" - Social Compass, XXI, 1974/3 pp. 325-344; y Orientaciones teológicas y pastorales de la renovación carismática católica ("Documento de Malinas"), Publicaciones Nueva Vida, Puerto Rico 1974.

do "espontáneo" y así pronunciar una oración original, imprevista. La reunión de oración, que es el momento fuerte de la "Renovación Carismática", tendría entonces la marca de "espontaneidad".

Dice M. Mauss¹⁸ en su ensayo sobre la oración que "toda oración siempre es en algún grado, un credo". Al encadenar ideas en una oración, el que ora está al mismo tiempo proclamando verdades de su fe. Creemos que en este punto reside la controversia sobre los movimientos carismáticos del área católica. Respecto a la oración pentecostal, que examinamos anteriormente, reafirma un "credo" aceptado por todos los participantes, la oración carismática en el área católica propone un "credo" (aunque implícito) que puede ocasionar conflicto con el "credo" oficialmente propuesto por la jerarquía eclesástica, el cual se expresa en la oración litúrgica. Esto no significa que la oración carismática formule ideas contrarias al "credo" oficial; por lo menos intencionalmente, los movimientos carismáticos católicos hacen cuestión de colocarse dentro de la Iglesia Católica Romana y su Tradición, sin proponer de nuevo nada más que su revitalización espiritual, es decir, traer a la superficie verdades y dones espirituales que el peso de la institución y de la liturgia acabaron por ahogar o relegar a segundo plano. El conflicto potencial entre la formulación del "credo" por la oración carismática y su formulación por la oración litúrgica no estaría en el contenido de las verdades, sino en su encadenamiento.

Si examinamos las oposiciones católicas a los movimientos carismáticos católicos, verificamos que se atienen mucho más a su forma (propia de las iglesias evangélicas reformadas) que a su contenido religioso y dogmático (sobre lo cual la actitud es de cautela y reserva)¹⁹. Inclusive, los mismos críticos de los movimientos carismáticos católicos reconocen su capacidad de reavivar los dones espirituales y de colocar en primer plano la importancia de la presencia del Espíritu Santo en su

¹⁸ Cfr. MAUSS, Marcel - "La priere" in M. MAUSS: Oeuvres, vol. I, pp. 357-548; la cita es de la pág. 358.

¹⁹ "La Presidencia y la Comisión Episcopal de la Pastoral (de la CNBB) han aconsejado, por una parte, la necesaria cautela y, por otra el suficiente apoyo que el verdadero movimiento para la Renovación Carismática merece". Cfr. "Informaciones sobre el Pentecostalismo Católico", in Comunicado Mensal da CNBB, Nº 273, junio 1975, pp. 585-590.

Iglesia. La crítica a la forma de los movimientos carismáticos, con su espontaneidad en el culto, sería entonces, en último análisis, una actitud de defensa de la oración litúrgica como mejor expresión del "credo" católico.

Además, si los movimientos carismáticos encuentran oposición entre los defensores de la oración litúrgica, encuentran también apoyo entre no pocos obispos que, por su posición jerárquica, son los oficiantes del culto litúrgico. Estos obispos que a veces aceptan y propagan el movimiento de "Renovación Carismática", ven en él no una amenaza a la expresión litúrgica del "credo" católico, sino un esfuerzo a este mismo "credo". Y esto, porque la oración carismática no se propone sustituir los sacramentos (resguardando su primado) y porque entre los participantes de grupos carismáticos se constata una renovación también de la vida sacramental. En este sentido, su apoyo a la "Renovación Carismática" expresaría el apoyo a un movimiento que reaviva la fe de los fieles, usando métodos pentecostales, pero que no los lleva a definir por sí mismos su "credo". Ellos reconocen el riesgo de dejar a los fieles formular su "credo" "espontáneamente"; sin embargo, prefieren correr este riesgo a fin de obtener la renovación de la fe y canalizarla para la práctica litúrgica sacramental. (De ahí su insistencia en la presencia de sacerdotes en los movimientos carismáticos: ellos serían los agentes de canalización en la renovación espiritual para la intensificación de la vida sacramental).

Examinando en una perspectiva sociológica esa controversia sobre la renovación espiritual en los movimientos carismáticos católicos, podemos sugerir una hipótesis para su difusión. El trabajo religioso desarrollado durante la oración se dirige a recuperar para el Catolicismo efectivamente practicado, elementos simbólicos que dejaron de usarse en la liturgia oficial: la presencia del Espíritu Santo en los fieles, fortaleciéndolos con sus dones. Sería, por lo tanto, un trabajo de reforma de la comunidad religiosa católica, enfatizando la igualdad de todos sus miembros, en posición a la desigualdad entre los ministros de la gracia sacramental —el clero y sus receptores— los fieles. Esta hipótesis nos lleva entonces a considerar los movimientos carismáticos como un intento de recuperación, por parte de los laicos, del poder religioso concentrado en las manos del clero. La posición de éste en la estructura vigente en la Iglesia Católica es una posición de tutela frente al laico: el sacerdote es

quien sabe, puede y decide, respecto al laico ocupa una posición pasiva ante la autoridad eclesialística³⁹. En la celebración de los sacramentos y de la liturgia oficial, esa posición estructural es reforzada y simbólicamente legitimada, siendo el sacerdote el oficiante y el laico el beneficiario. En la oración, al contrario sacerdote y laico se colocan en la misma posición, o mejor dicho, en posiciones del mismo valor, teniendo ambos la misma capacidad para orar.

Esta hipótesis abre una pista para la explicación de la difusión de los movimientos carismáticos entre el pueblo católico. Los participantes en dichos movimientos son, según indican las informaciones disponibles, laicos de nivel socio-económico relativamente elevado, residentes en los centros urbanos y dotados, generalmente, de un alto nivel cultural. Por consiguiente, son individuos que experimentan —a semejanza de los "religiosamente desheredados"— una situación de dominación religiosa que contraste con una posición social favorable. Ellos buscan en la oración espontánea una representación simbólica de su posición en el mundo, distinta de aquella que el clero ofrece a las otras clases del pueblo. A nivel de los individuos, esta búsqueda se refleja como una solución al problema de la "crisis de identidad", propia de los estratos sociales medios y altos; a nivel del grupo, dicha búsqueda se manifiesta como una solución al problema de la "crisis de identidad" propia de los estratos sociales medio y alto; a nivel de grupo ésta busca reflejar una contestación a su posición subordinada en la estructura de la Iglesia y a la producción de una representación simbólica de una nueva experiencia laical para la cual el vocabulario religioso del clero es insuficiente. Sin embargo, una vez producido un nuevo vocabulario religioso por medio de la oración espontánea (que, a nivel individual aparece como solución al problema de la crisis de identidad), los frutos que de ahí se desprenden (la renovación religiosa) serán canalizados hacia la práctica sacramental. En este sentido, los movimientos carismáticos católicos son más que un refuerzo de la estructura vigente, reavivando sus fuerzas religiosas, que una contestación efectiva.

Río de Janeiro, septiembre de 1975,
CERIS

³⁹ Cfr. MEDINA, G.A. y RIBEIRO DE OLIVEIRA, P.A.: *Autoridade e Participação*, Vozes Petrópolis, 1972.

II.2. LA RENOVACION CARISMATICA EN CHILE: BASE TEORICA PARA UNA EVALUACION *

KATHARINE GILFEATHER M.M.
Centro Bellarmino - Santiago-CHILE

La Renovación Carismática en la Iglesia Católica representa un cambio de dirección inesperada para la Iglesia y aún para la sociedad, sumergidas ambas en los efectos de la tan renombrada secularización. Además, la reforma estructural iniciada por el Concilio Vaticano II poco se refiere al contenido de la experiencia Carismática que tiene sólo nueve años de existencia formal. El fenómeno constituye entonces, una sorpresa tanto para la Iglesia como para los sociólogos de la religión.

En una de las primeras investigaciones sobre el fenómeno pentecostal en Nueva York, el Padre Renato Poblete, S.J. aplicó en forma bastante convincente, la teoría de secta de Troeltsch¹. Trabajando en Nueva York con un grupo de puertorriqueños inmigrantes, el Padre Poblete vio la búsqueda de comunidad entre los Pentecostales como respuesta a su estado anímico. Este enfoque del fenómeno ha sido repetido a través de dos décadas por decenas de sociólogos, por razones fáciles de comprender. Reuniendo muchas características asociadas con la secta: pequeña, informal, voluntaria, con altos standards de comportamiento, ausencia de distinción de status entre laicos y clero, énfasis en la conversión, etc., ofrece la experiencia Pentecostal-Católica sin embargo, otros elementos que no concuerdan con esta pauta. Datos de la experiencia carismática de los Estados Unidos y de Chile ponen en duda la presencia de un "separatismo" de la sociedad y sus instituciones, un fenómeno típico de la secta. Tampoco existe el "exclusivismo" de actitud o estructura; al contrario, la Renovación Carismática se proclama

¹ Sectarismo Puertorriqueño, Búsqueda de Comunidad y Expansión Pentecostal, Nueva York, 1958.

* Presentamos aquí solamente el marco teórico, ya que el estudio empírico no estaba aun completado cuando se presentó en prensa nuestra publicación.

La Renovación Carismática en Chile

abierta a todos, y para todos. Las semejanzas y diferencias hacen imprescindible entonces un análisis breve de la teoría de la secta.

El Fenómeno de la Secta:

En su ensayo "Sectas y Cultos", Martin Marty hace una meticulosa distinción entre lo que él denomina "sectas negativamente orientadas" y "cultos de orientación positiva". Define la primera como un esfuerzo para aislar a los miembros de las escalas de valores en competición y termina clasificando los Pentecostales (Protestantes y Católicos) en este rubro². El Padre Joseph Fichter, en un artículo reciente³, hace referencia a los Pentecostales Católicos (carismáticos) como un "culto religioso", en tanto que Charles Harper opone la aplicación de la teoría Iglesia/Secta al grupo Católico⁴.

Fueron Troeltsch y Weber quienes aislaron el significado de la Secta a sus fines históricos; Niebuhr (social Sources of Denominationalism) enfatizó el hecho de que la Iglesia es la manera automática para ubicar el individuo en una sociedad religiosa y que la Secta es el escape para la autodeterminación que va contra la corriente de la sociedad religiosa o seglar. Becker clasificó la Iglesia como un grupo coactivo y la Secta como voluntario. Wach hizo una contribución bastante original en su desarrollo de la hipótesis de que las sectas se originan durante períodos de cambios o de derrumbamiento del orden y de las estructuras. Entonces, la distinción entre la Iglesia y Secta ha sido una de las herramientas conceptuales más tradicionales dentro de la Sociología de la Religión desde los tiempos de Weber y Troeltsch y nadie puede rechazarla fácilmente como insignificante. Sin embargo, el problema de definición de estos dos conceptos sigue siendo tema central de varias publicaciones que buscan definiciones adecuadas y relevantes (Berger, 1954; Demerath, 1967; Daniel, 1962; Eister, 1967, 1973; Goddijn, 1962; Goode, 1967; Gustafson, 1967; Johnson, 1963; Martin, 1966; O'Dea, 1966, 1970; Wilson, 1967; Yinger, 1970).

² Martin Marty, "Sects and Cults", The Annals of the American Academy of Political and Social Science, CCCXXXII, Nov. 1960, pp. 125-134.

³ "Liberal and Conservative Catholic Pentecostals", Social Compass, XXI, 1974.

⁴ "Spirit-Filled Catholics: Some Biographical Comparisons", Social Compass, Idem.

Sería difícil hablar de un acuerdo sobre estos conceptos. La base de la dificultad es la distorsión necesaria para aplicar la tipología Iglesia/Secta a la sociedad occidental moderna, con las diferencias agudas vistas por Weber y Troeltsch.

Es necesario tomar en cuenta que, para Troeltsch, los fenómenos identificados por estos conceptos estaban ya, históricamente, obsoletos:

"Precisamente porque la Iglesia tipo está relacionada con la unidad inquebrantada de una visión cósmica intuitiva de grandes masas de personas, es solamente útil para estas épocas donde existe tal visión general... Ya están contados los días del tipo puro de Iglesia"⁵.

Cuando Troeltsch escribe acerca de la Iglesia tipo está pensando en la Iglesia Católica del medievo; realmente no deberíamos esperar encontrar una Iglesia tipo troeltschiano en nuestra civilización actual. Lo mismo puede decirse sobre el concepto puro de la Secta. Nombramos anteriormente las características de la Secta; para Troeltsch, la Secta pura de su tipología era la Secta Agresiva, notablemente las que participaron en la revolución Cromwelliana de Inglaterra. Ciertamente las "Sectas" actuales no obedecen a este patrón.

Podemos concluir que a Troeltsch, su tipología le ayudó a comprender históricamente el cristianismo, pero no le sirvió para entender el fenómeno contemporáneo. Nos atrevemos a decir que hoy nos sirve aún menos.

Una Nueva Aproximación:

Sería preferible deshacerse de cualquier teoría clásica y arriesgar un nuevo enfoque. En su nuevo libro sobre la Renovación Carismática, *The Catholic Cult of the Paraclete*, P. Fichter aparenta haber llegado a un impasse con respecto a "cómo clasificar" el fenómeno; eligió quedarse dentro del ámbito de la teoría clásica, aplicando el "culto" como nueva clasificación.

Tampoco se considera adecuada esta clasificación desde que tanto Yinger como Bryan Wilson han expresado sus dudas sobre la utilidad de este concepto:

⁵ *The Social Teaching of the Christian Churches*, p. 1008, Olive Wyon, New York, MacMillan.

"Se refiere a un grupo en el polo extremo de la 'Iglesia universal'... Usualmente pequeño, de poca duración, y local, se junta alrededor de un líder carismático. Durante esta etapa se dedica casi totalmente a los problemas de individuos con poco interés en asuntos del orden social"⁶.

Con el tiempo, el culto se modifica, se añade la doctrina y la estructura y empieza a desarrollar tendencias de Iglesia o de Secta.

"Bryan Wilson ha expresado sus dudas con respecto al concepto del culto, y con mucha razón. La alienación de las religiones tradicionales y el sincretismo son asuntos de grado. Probablemente éstos caracterizan la mayoría de las sectas en alguna medida. Después de una sola generación un culto puede reclamar su propia tradición... retirando aun este fundamento para la distinción"⁷.

Al analizar los escritos de los miembros de la Renovación reconocidos mundialmente, encontramos las siguientes afirmaciones sobre la finalidad y naturaleza esencial del "movimiento" que debilita aún más la utilidad del concepto de "culto".

"La meta es una Iglesia carismáticamente renovada, no una organización pentecostal separada donde las personas, que a ellos les gustan, pueden ir a tomar parte"⁸.

"Nosotros rechazamos la idea que la Renovación Carismática sea algún tipo de estructura para-eclesial; no es un movimiento que existe por sí mismo. No es una agrupación de los 'elegidos' o de un maravilloso élite espiritual que han sido llamados de una estructura moribunda"⁹.

"El Pentecostalismo Católico (Renovación Carismática) desaparecerá como movimiento tan rápido como sea posible, entrando en la sangre y vida de la Iglesia. Una vez que el río llega al mar, no se habla más del río"¹⁰.

⁶ *The Scientific Study of Religion*, p. 220, MacMillan Co., New York, 1970.

⁷ *The Scientific Study of Religion*, p. 279, MacMillan Co., New York, 1970.

⁸ George Martin, "Charismatic Renewal and the Church of Tomorrow" del libro *As the Spirit Leads Us* (Paramus: Paulist Press, 1971) pp. 233-245.

⁹ Kevin Ranaghan, *New Covenant* Marzo 1974, pp. 3-6.

NOTA: En el caso de dudas sobre la relevancia en Chile de escritos sobre la Renovación publicados afuera, la Renovación Chilena publica una revista mensual que ofrece traducciones de estos mismos artículos para la formación de sus miembros.

¹⁰ Cardinal Suennens, *New Covenant*, Julio 1973, p. 3.

Tomando en cuenta los datos anteriores elegimos rechazar el concepto de "culto" como no-funcional para nuestro análisis.

Nuestra Sociedad Contemporánea: Diálogo o Aislamiento

Metáforas espaciales como sector, ghetto, parroquia, etc., se están tornando obsoletas como modos de promover la religión en una sociedad libre. Sólo las metáforas interpersonales son decisivas; por lo tanto, sólo una sociedad coercitiva puede depender de imágenes espaciales para alimentar la ideología. Si se quiere, la secta es una reacción cuasi-voluntaria contra la desaparición de estos marcos espaciales y a favor de una posición diagramática.

Cuando la "Orientación interior" y la "orientación de la tradición" (factores imprescindibles para tomar y retener la posición diagramática) eran posibilidades reales, los individuos vivían en una dependencia física y psíquica de los demás. La verdad fue apoyada y perpetuada a través de la referencia a la comunidad entera (imagen espacial). Pero el vivir en el mundo moderno hace lo anterior imposible: el crecimiento de la población y la movilidad acentuada han anulado las distancias actuales y psíquicas entre personas de diferentes escalas de valores. Los avances o adelantos en el transporte, la yuxtaposición de ideologías y la interrupción de ilusiones y realidades espaciales por los medios de comunicación masiva, hacen imposible una posición diagramática como estrategia permanente. El hombre moderno no quiere abandonar los adelantos de su sociedad, pero, a la vez, está obligado a aceptar la inquietud, ansiedad y ausencia de raíces que caracterizan el mundo de hoy, o sea, está forzado a tomar una posición de diálogo.

Las religiones más poderosas (por su gran número de fieles) no parecen haber ofrecido al hombre un amortiguador contra los choques inevitables que él tendrá con el mundo impersonal. Las religiones o denominaciones que se adaptan a las escalas de valores de la sociedad de la clase media, generalmente terminan como esclavos de este conformismo y pierden su distinción. Ello significa que el individuo que busca refugio contra una identificación fácil y mundana, tiene que elegir una de dos posibles orientaciones¹¹.

¹¹ Martin Marty, op. cit.

1.—Aceptar una posición que en parte afirma el mundo y lo ve como el "taller de Dios" y, además, sostiene que el diálogo con su ambiente puede ser una experiencia redentora. Muchos teólogos cristianos se dedican actualmente a mostrar la verdad de esta posición. Sin embargo, la promoción y la alimentación de la religión como dimensión es muy difícil dentro de este marco. Las energías religiosas se disipan y vuelven a identificarse con la inquietud e indisciplina contemporánea que el individuo quiso rehuir.

2.—Aceptar la posibilidad "sectaria", o sea, buscar un grupo cuya filosofía de la historia contradice los valores actuales de la sociedad en forma dramática. El consuelo y atractivo de la secta está en que ofrece un sustituto para el aislamiento a través de la distancia aparente de la vanidad mundana, sea esta distancia física o, por lo menos, psíquica. El aislamiento hace posible la promoción de valores cristianos y el disciplinar o encauzar las energías religiosas dispersas.

Es interesante recalcar aquí que las opciones ofrecidas (Marty) son netamente de naturaleza individualista. Es el individuo que se lanza al caos del mundo moderno —o se esconde en un grupo protector— aislador.

Queremos ofrecer una tercera opción que es un término medio, una solución comunitaria que no aísla sino que apoya.

3.—Aceptar la posibilidad de unirse a una "comunidad primaria", de apoyo mutuo, para poder alcanzar la meta de la primera opción sin caer en los peligros mencionados.

Esta opción parece ofrecer el "amortiguador" ausente en la Iglesia institucionalizada - burocratizada. En efecto, el "grupo de oración", núcleo funcional y básico de la Renovación Carismática pretende ser tal comunidad de apoyo que responde a las necesidades del hombre moderno. Tal es el argumento de uno de los escritores más leídos de la Renovación:

"Tenemos que encontrar manera de proveer un ambiente auténticamente cristiano que proporcionaría la fuerza y apoyo suficiente para hacer posible que las personas vivan como Cristianos vitales"¹².

¹² Stephen Clark, *Building Christian Communities* p. 46, Notre Dame, Ave Maria Press, 1971.

¿Es un escape?

En su libro sobre la Renovación Carismática, el Padre Fichter utiliza la expresión "mentalidad de escape"³³ con respecto a la Renovación, citando como fuente un escritor de la misma Renovación:

"Cuando no se puede esperar que la sociedad entera acepte al Cristianismo, es necesario, entonces, formar comunidades dentro de la sociedad para hacer posible la verdadera vida cristiana"³⁴.

Analizando estas palabras objetivamente, no podemos aceptar que indiquen una orientación "escapista", sino un modo funcional de vivir que posibilita la vida cristiana en su forma plena. La misma Iglesia Católica, a través de su Magisterio, enseña que esta vida Cristiana no puede existir sin una comunidad de apoyo, fe y calor humano³⁵.

Por supuesto, la Renovación no es única en sus esfuerzos de ofrecer apoyo al hombre que va en contra de la cultura dominante. Dentro de la misma Iglesia hay un sinnúmero de grupos de orientación y formación cuyas estructuras se basan en pequeñas comunidades de apoyo mutuo (Ej.: Comunidades eclesiales de base). Por lo tanto, la contribución positiva que la Renovación Carismática pueda ofrecer a la misión pastoral de la Iglesia nos lleva a la necesidad de entender las implicaciones sociológicas de su actividad e influencia. Si esta tercera opción, por su estructura y función de apoyo, promueve la religión y los valores cristianos y, a la vez, disciplina las energías religiosas salvándolas de una sobreidentificación equivocada con la inquietud contemporánea, ofrecerá a la pastoral de la Iglesia un estímulo y un refuerzo que tanto necesita.

Contenido del Estudio

El estudio se dirige al fenómeno y a su desarrollo en Chile. En base a un análisis descriptivo, utilizamos "el grupo de oración", comunidad con características primarias, como núcleo de

investigación, y la participación y formación de los miembros como dinámicos para nuestra observación. Las dimensiones del estudio y los indicadores incluidos son los siguientes:

1. Elementos que los miembros podrán tener en común; influencias anteriores a su participación en el grupo.
2. La experiencia carismática: grupo de oración, dones especiales, apoyo del grupo, tendencias peligrosas, formación o resocialización.
3. La oración.
4. Modos de compromiso con la Renovación.
5. Apertura a lo social, responsabilidad social.
6. Adhesión a la Iglesia Universal: liturgia, sacramentos, etc.
7. Actitud frente a la Jerarquía; el rol sacerdotal; lugar del sacerdote dentro de la Renovación.
8. Imagen de la Renovación, responsabilidad para su crecimiento; el futuro de la Renovación en Chile.

Aunque en Chile sólo tiene tres años de existencia, lo cual es un período relativamente corto para un estudio de tendencias, sin embargo, hay dimensiones pastorales de la Renovación que son de tal magnitud que merecen consideración inmediata.

³³ Op. cit., p. 95 (Sheed and Ward Inc. N.Y., 1975).

³⁴ Stephen Clark, op. cit., p. 40.

³⁵ Gaudium et Spes, Cap. IV, "Función de la Iglesia en el Mundo Actual".

III.1. REFLEXION PASTORAL SOBRE EL MOVIMIENTO CARISMATICO

P. JOSE MARINS

1. MC EN AL DE HOY

- 1.1. Frutos y aprobaciones
- 1.2. La cara propia del MC
- 1.3. Don y cuestionamiento
(Para la Iglesia y el mundo LA)

2. LA RESPONSABILIDAD ECLESIAL FRENTE AL MC

- 2.1. Acoger, acompañar, asesorar
- 2.2. Criticar
 - 2.2.1. Dificultades psicológicas para la crítica
 - 2.2.2. Objeto de la crítica pastoral
 - 2.2.3. Peligros concretos
 - * A) RELATIVIZACION INDEBIDA DEL COMPROMISO SOCIAL Y PASTORAL
 - * B) CERRAMIENTO SOBRE EL PROPIO GRUPO
 - * C) MANIPULACION DEL ESPIRITU
 - 2.2.4. Discernir los espíritus
- 2.3. COMPLEMENTAR INTEGRANDO

SIGLAS USADAS EN ESTE TRABAJO

- AL : América Latina
 CEB : Comunidad Eclesial de Base
 Doc T : Documento de los Teólogos, convocados por el Card Suennens "Orientaciones Teológicas y Pastorales de la Renovación carismática católica", dic. 1974, Aguas Buenas, Puerto Rico
 ES : Espíritu Santo

Reflexión Pastoral sobre el Movimiento Carismático

- JC : Jesucristo
 LA : Latinoamérica, o Latinoamericano
 MC : Movimiento Carismático
 Med : Documentos de la II Reunión Gen. del E. Latinoamericano en Medellín, Colombia, 1968
 O' Con : Edward O'Connor, "La renovación carismática en la Iglesia Católica", Lasser Press, Mexicana, S. A. 2ª ed. febrero 1973.
 VAT II : Concilio Vaticano II
 LG : Lumen Gentium
 AA : Apostolican Actuositatem
 PO : Presbyterorum Ordinis
 GS : Gaudium et Spes

REFLEXION PASTORAL SOBRE EL MOVIMIENTO CARISMATICO¹

1. MC en AL de hoy

1.1. Frutos y aprobaciones

El MC tiene ya una gran presencia en la vida de muchos creyentes y comienza a colocar interrogantes a la vida y acción pastoral de la Iglesia. Su divulgación en AL tiende a ser todavía más amplia, en los próximos años:

- por la acogida que se le está dando, especialmente por parte de obispos, sacerdotes y religiosas
- por su rápida divulgación, por cursos y misioneros "especializados" que lo han lanzado e "inaugurado" en casi toda parte
- por su oportunidad coyuntural, que en seguida analizaremos
- especialmente por sus frutos positivos, entre los cuales anotamos, particularmente los siguientes:

¹ Preferimos llamar de Movimiento Carismático (MC), para especificar en AL, lo que Edward D. O'Connor, C.S.C. llama en su libro, "La Renovación Carismática en la Iglesia Católica" y, lo que los teólogos reunidos por el Card Suennens, de 21 a 26 de mayo de 1974, publicaron con el título de La Renovación. Vulgarmente son denominados en AL de grupos de oración carismática, pentecostales católicos y de Movimiento Carismático.

- * respuesta a una real exigencia de oración y de espiritualidad, que se siente por todas partes, es decir, respuesta a una sed de Dios, de vida interior, de oración alegre, comunitaria y de alabanzas;
- * búsqueda de una nueva relación personal con Jesús Resucitado y su Espíritu, con radical conversión interior y profunda transformación en las vidas de muchos, que llegan así a comprender mejor la naturaleza comunitaria de la relación de ellos mismos y de las demás personas, con las personas divinas. Se "experimenta" el Espíritu Santo como el poder para servir y testimoniar, para predicar el Evangelio en palabras y obras, con aquella manifestación de poder que mueve a la fe y despierta la comunión fraterna y eclesial;
- * búsqueda sincera por ser mejor en la vida de trabajo y en el hogar, y gran interés por el apostolado;
- * toma de conciencia sobre los sacramentos del bautismo, confirmación, penitencia y Eucaristía.
- * vivencia de la oración en la vida diaria, lectura constante de la Biblia e interés por conocerla mejor;
- * gran amor a la Iglesia, compromiso con su orden interior, su vida sacramental, su autoridad docente. Profundamente personal, esta nueva relación con la Iglesia, con Jesús y su Espíritu, debe resultar abierta hacia el mundo, y comprometida en la renovación de las comunidades eclesiales, en la fuente misma de la vida, la gloria del Padre, el Señorío de Cristo y el poder del ES.
- * nueva apreciación de la vocación al ministerio sacerdotal y a la vida religiosa, así como a la misión específica del seglar como apóstol responsable y adulto en la Iglesia de Dios;
- * fundamentación más clara y vivencia para una radical renovación de la conciencia bautismal (Bautismo, Confirmación, Eucaristía), hacia la renovación de la totalidad de la vida cristiana, con su correspondiente inserción en la historia.

Estos frutos son indicados por los orientadores del MC, como ya existentes en nuestro Continente, como en muchas otras partes del mundo (así, por ej., en la introducción del Doc. T).

Además, se acostumbra indicar otros aspectos positivos complementares del MC, que estarían siendo particularmente valorados en AL. Acá, el MC gana simpatía y penetración, especialmente porque,

- tiene todavía en la experiencia de base, un mínimo de estructuras y máximo de vivencia, dando mucha libertad de expresión y expansión a las personas y grupos;
- demuestra mayor apego a padrones devocionales populares muy preciosos, como la presencia de la Virgen María en las oraciones, en la vida de las personas y de las comunidades;
- valora elementos de participación globales, como danzas, cánticos vivos y alegres, gestos, aclamaciones colectivas, expresiones sensibles de amistad, como abrazos, saludos... posibilita manifestación de emociones profundas, exteriorizadas normalmente (lágrimas, etc.).

Toma a las personas en todas sus dimensiones: individual y comunitaria; intelectual y emocional; interior y exterior; espiritual y física...

— abre una nueva línea ecuménica (de hecho), fundamentada en la vivencia intensiva de los valores de la fe y fraternidad en el Señor.

— alcanza especialmente a las camadas de la población de AL, que no se integraron en las opciones prioritarias de la pastoral de los últimos años (clase media, alta, ricos... dándoles una oportunidad de sentirse Iglesia y participar en la vida orante de la comunidad).

— da una salida a las frustraciones que se acumulan en la sociedad de consumo, individualista... parece una oportuna respuesta a un cierto cansancio del materialismo de vida, del secularismo, de la incomunicación, de las angustias, de las tensiones, de la saturación pornográfica... se busca consciente o

inconscientemente hoy, una "elevación", algo más sublime y dignificante del hombre, de sus relaciones sociales, de su futuro y de su existencia global.

En muchas áreas del Continente LA, cuando el hombre ya no tiene ninguna oportunidad de participar en el ejercicio del poder social, esta relación con la fuerza de Dios, le ofrece una posibilidad de "ejercicio" de la omnipotencia divina, en favor de los hombres (después analizaremos la ambigüedad de esto).

— localízase en una línea muy positiva de esperanza, alegría, alabanza, amor, no deteniéndose en amarguras, análisis de situaciones negativas, críticas amargas, etc. (lo que puede tener también su ambigüedad).

* * *

Cumple también recordar, aunque sea algo por sí mismo evidente, que estos aspectos positivos no se encuentran todos ellos presentes cumulativamente en una misma área, ni están todos en estado "puro" y cristalino. Los autores que orientan el MC, al hacer un catálogo de lo bueno existente, lo organizan de manera lógica, explícita, global, purificada. Ciertamente, que dichos valores indicados, en muchos casos presentan también el reverso de la medalla, la cara oscura, la contra-partida, algunas de las cuales indicaremos más directamente, en este mismo trabajo de crítica pastoral.

En síntesis:

A través de un continuo contacto con los diferentes países de AL, noto que el MC llegó prácticamente a casi todas las partes y provocó en muchos adhesiones entusiásticas y en lo general, relativamente perseverantes.

Veo, además, que el MC está ayudando a muchas personas, para que comunitaria y personalmente, encuentren el sentido y la importancia de la dimensión "vertical" en sus vidas. Con eso se está buscando restablecer fuertemente el sentido del absoluto de Dios, como Padre, como Señor, pero muy unido a nosotros, por Jesús y el ES. Abre a las personas para que confíen más en Dios, cuando ya nos sentíamos con complejo de inferioridad delante de un secularismo intelectualista de origen nórdico o de

origen "criollo", delante de un materialismo práctico "industrial y de consumo", que nos envuelve y aplasta. El MC está dando a la comunidad orante, unida en nombre de Jesús, la experiencia del poder del Espíritu para proclamar el evangelio, para despertar la fe y hacerla desarrollarse auténticamente. Abre horizontes para una oración que no es únicamente de petición o de contrición, sino de alegre alabanza y acción de gracias, que toma al hombre globalmente (palabras, gemidos, gestos, cánticos, danzas, con un lenguaje corporal más completo, que realiza una expresión "litúrgica" más existencial, totalizante y verdaderamente comunitaria).

Los cristianos, particularmente, y las CEB, redescubren, por esta línea de renovación en el Espíritu, una auténtica alegría del Señor, de vivir de su vida y de poder anunciarlo a todos los hombres, en el dinamismo irresistible de Pentecostés. En los últimos años hemos vivido entre los agentes pastorales (especialmente sacerdotes, religiosos y seglares más comprometidos) una cierta amargura contra las limitaciones y "pecados" de la Iglesia... en toda reunión se gastaba mucho tiempo para criticar a la "Madre Común", a las "Estructuras y Jerarquía"... como raíz de los males y responsable de todo lo negativo... en ese clima es difícil desarrollarse un amor que lleva al sacrificio, a la perseverancia difícil y conflictiva.

Finalmente, no veo cómo se pueda explicar únicamente por medios de eficacia humana (aunque estos hayan sido usados largamente por el mismo MC, y lo criticaremos oportunamente) la rápida divulgación del MC en el mundo, sus frutos espirituales, su permanencia en las Iglesias de base, a pesar de las críticas, de las presiones exteriores, de las exageraciones, fallos y discordancias en los mismos participantes del MC, a pesar de la falta de asesores equilibrados e inteligentes.

Hay que dejar anotado desde ahora, que surgen ya, por toda AL, especialmente por parte de coordinadores de pastoral y de personas muy comprometidas con el hombre, en su proceso histórico de liberación, varios cuestionamientos de fondo y de método al MC.

(Las aprobaciones dadas al MC).

Es un dato igualmente importante para entenderse la situación, divulgación y prestigio del MC, conocer la línea general de

las aprobaciones y apreciaciones positivas que él recibió por parte de teólogos, obispos y del mismo Santo Padre Paulo VI.

Por brevedad, citamos únicamente lo más importante, por ej.:

— Card. Suennens, clasificaba al MC (Rev. Iglesia 3-8-74) como "Gracia para toda la Iglesia". En el mismo año, en el mes de mayo reunía a teólogos y asesores de 7 países, para elaborar un documento teológico de respaldo al MC.

— Comisión sobre Doctrina, de la Conferencia Episcopal de los Obispos Católicos de USA (14 de noviembre de 1969), entre otras cosas decía lo siguiente: "Es necesario admitir que desde el punto de vista teológico, el Movimiento tiene razones legítimas para existir. Su base es firmemente bíblica... Es cierto que ha habido abusos; pero el remedio no consiste en negar la existencia de dichos carismas, sino emplearlos en forma adecuada".

— El equipo reunido por el Card. Suennens constó de las siguientes personas: Carlos Aldunate, S. J. (Chile); Salvador Carrillo, M. Sp. S. (México); Ralph Martin (USA); Albert de Monteleon, OP (Francia); Kilian Mc Donnell O.S.B. (USA); Heribert Muhlen (Alemania); Verónica O'Brien (Irlanda); Kevin Ranaghan (USA). Tomó como consultores teológicos a Ives Congar OP (Francia); Avery Dulles, S. J. (USA); Michael Hurley S. J. (Irlanda); Walter Kasper (Alemania); Rene Laurentin (Francia); Joseph Ratzinger (Alemania).

Estos autores afirman "la renovación se caracteriza por un gran amor a la Iglesia, un compromiso con su orden interior, su vida sacramental y su autoridad docente. Como el movimiento bíblico y litúrgico, la Renovación carismática suscita ese amor por la Iglesia que quiere para ella una renovación en la fuente de la vida la gloria del Padre, el señorío del Hijo y del poder del Espíritu (Doc T, pág. 8).

"La Renovación, entonces, extiende a las autoridades eclesásticas y a todos los comprometidos, la misma petición que hicieron los Papas Juan y Paulo y que reiteradamente hicieron en el Concilio: que todos se abran a lo que el Espíritu está diciendo a las Iglesias. La LG pide a los que presiden las iglesias ante todo no apagar el Espíritu, sino probarlo todo y retener lo que es bueno. (Arts. 12 y 1 Tes. 5, 12-19.21)".

— El Papa Paulo VI, en su discurso del 10 de octubre de 1973, decía: "El MC es fermento que despierta esperanzas". En mayo de 1975 (Os RO de 19-20 mayo 1975) "Comment alors ce 'renouveau spirituel' ne pourrait-il pas être une chance pour l'Eglise et pour le monde? Et comment, en ce cas, ne pas prendre tous les moyens pour qu'il le demeure?"

1.2. La Cara propia del MC

El MC nació en el contexto del protestantismo americano. Hay un pentecostalismo clásico, que surgió a fines del siglo pasado y comienzos del siglo XX, especialmente en Australia, Armenia, India y Sur de USA. Los primeros pentecostales fueron expulsados de sus iglesias establecidas, sufrieron el ridículo, la persecución, la excomunión. Buscaron entonces unirse formando nuevas Iglesias y denominaciones².

Especialmente en torno de los años 50, del siglo XX, algunas denominaciones protestantes tomaron la línea pentecostal en su vivencia común (Neo-Pentecostalismo de las Iglesias existentes).

En el seno de la Iglesia Católica, surge en 1967, ligado a un grupo de personas en USA. "En 1967, un grupo de profesores y estudiantes católicos en los Estados Unidos experimentaron una asombrosa renovación espiritual acompañada de una manifestación de los carismas del Espíritu, que se mencionan en el capítulo 12 de la 1ª carta a los Corintios. Esto fue el comienzo de lo que ahora se conoce como la "Renovación Carismática Católica" (Doc T, pág. 7).

El Movimiento Pentecostal Católico apareció cuando se andaba buscando un instrumento renovador en la actividad pastoral de algunas iglesias particulares. El catolicismo no rechazó entonces el proceso pentecostal sino que le dio características propias, siendo entonces menos fanáticos, menos proselitistas

² La Iglesia de Dios (Cleveland, Tenn 1907); Las Asambleas de Dios (1914), la Iglesia Pentecostal de América (1919), la Iglesia Pentecostal Unida (1924, 1945), la Iglesia Internacional de Evangelio Recto (1927).

A estas Iglesias se les llamó de Pentecostales, para distinguirlas de la Católica y de la Protestante. En la actualidad se les está empezando a denominar "Pentecostales Clásicos", para distinguirlas de los neo-pentecostales, que siguen en las iglesias establecidas.

Notas apud O'Connor, pág. 214.

que el pentecostalismo protestante. Es O' Connor quien lo afirma (pág. 215): "En general, al verdadero pentecostal, no le interesa extender una doctrina, sino hacer que otros experimenten por sí propios la vida y la fuerza que él ha experimentado. No le interesa tampoco la forma en que se exprese teóricamente esa vida. Pero como quiera que sea, necesita verter a palabras su experiencia y eso forzosamente lleva a la formulación de una doctrina. Sin embargo, las expresiones que emplea tienen por objeto atraer la atención hacia la vida de la gracia, no definirla con exactitud. Si alguien está en desacuerdo con su teología, no le importa, mientras el corazón de esa persona esté franco al Señor".

Entre los católicos el MC proclama que tomó su línea de renovación, francamente eclesial, y así se afirma. "Es de la Iglesia y está en la Iglesia y así se va extendiendo. Cuenta con todas las señales de que habrá de quedar como una expresión permanente de la vida de la Iglesia. Por lo tanto, no se trata de una moda pasajera. Ve su fundamento teológico en una renovación de la conciencia bautismal. Su preocupación es renovar la totalidad de la vida cristiana mediante el poder del Espíritu bajo el señorío de Jesús (Doc. T, pág. 71).

¿Qué se indica entonces como principales elementos del MC?

O' Connor, dedica el n. 5 de la 2ª parte de su libro a eso (págs. 101-125). Los subtítulos son indicativos:

- asambleas de oración
- carismas (el don de lenguas)
- el bautismo en el Espíritu

En la página 195, precisa mejor su pensamiento "Cuatro aspectos principales en que la espiritualidad pentecostal puede parecer extraña y heterodoxa, a saber: su sentimiento de la presencia de Dios, su confianza en la guía del ES, y el importante papel que desempeñan en el movimiento los carismas y el bautismo en el ES".

El Doc T, no trata específicamente de esa precisión, pero trata largamente de los carismas, y la estructura carismática de la Iglesia. Trata del Bautismo en el ES (como áreas parti-

culares de interés teológico). No habla casi nada de las "asambleas de oración" directamente, sino mucho más, de como el MC se orienta hacia la comunidad eclesial (págs. 43, 55, 56, 59, 68, 69).

1.3. Don y cuestionamiento (Para la Iglesia y para el mundo L.A.)

El MC en sus elementos esenciales y "puros", es, sin duda, un don que el Señor regala, en esta hora, a su Iglesia y que debe ser aceptado por nosotros con humildad, inteligente cooperación y responsabilidad adulta, que integre MC en el conjunto de la vida y misión eclesial, a que todos hemos sido llamados.

El MC no es evidentemente, una revelación. Ni da a la Iglesia algo que ella esencialmente ya no posea, ni quiere dar monopolio de una misión eclesial a un grupo determinado (La Renovación Carismática), no busca crear un grupo especial dentro de la Iglesia que se especialice en el ES y sus dones, sino más bien busca la renovación de la Iglesia local y universal mediante el redescubrimiento de la plenitud de la vida en Cristo por el Espíritu, lo que incluye la gama plena de los dones (Doc T, pág. 69).

El MC ayuda a la Iglesia a cuestionarse y revisarse en su praxis de la fe. Así, al mismo tiempo en que estamos muy metidos, en AL, en el proceso liberador, comprometidos con el hombre pobre, oprimido que sufre injusticias, etc., anunciando la utopía cristiana y denunciando las estructuras injustas, la mentalidad de pecado, etc... mientras buscamos revisar nuestra institución eclesial desde las bases, creando auténticas CEB, mientras re-interpretamos la religiosidad popular de nuestros pueblos, llenándola de mayor contenido evangélico y pastoral; cuando intentamos reunir todos los esfuerzos y acciones eclesiales en una pastoral de conjunto inteligentemente planificada y perseverantemente ejecutada... hay que ir a lo más radical de la vida cristiana, que es el sentido mismo de nuestra comunión con Dios y la vitalidad espiritual de las CEB en Cristo y en el ES. Esto da sentido de alegría, de valor y fuerza a las comunidades de Iglesia, que muchas veces, parecen estar carentes de empuje de confianza y gozo. Se siente mucho, ahora, la importancia de presentar a Dios como reali-

dad viva, experimentada, en el cual puede no abandonarse descuidado, porque ya está salvado... El es el Padre, captado con una certeza que excluye toda duda, que no es ilusión subjetiva, ni siquiera proyección de nuestro deseo de salvación.

Además de cuestionar nuestra pusilanimidad, nuestro casi complejo de inferioridad colectivo, nuestro miedo del secularismo, etc. El MC trae un especial aporte al esfuerzo de renovación comunitaria "la renovación carismática" está ocurriendo en el momento mismo en que ha surgido un profundo sentido vital de la comunidad cristiana en el seno de la Iglesia, expresado, por ejemplo en un potente impulso hacia la formación de pequeñas comunidades. La doctrina tomista, según la cual los carismas son para beneficio de los demás, explica la relación entre carismas y comunidad, y nos impele a preguntarnos si estos dos desarrollos no serán aspectos complementarios de una única acción renovada del Espíritu Santo (O' Co pág. 187).

"Uno de los desarrollos más importantes en la Renovación es el paso hacia la comunidad. Este énfasis en la comunidad cristiana, donde clero y seglares comparten sus vidas por igual, se yergue en contraste con el individualismo actual. Tal vida de comunidad se advierte por varios ministerios fundados en carismas donde existe una reciprocidad de servicio. El gran carácter de participación en la vida de comunidad y culto es un reflejo de la naturaleza de la Iglesia donde los carismas son el principio de orden y estructura. La renovación se pregunta si la revitalización de las estructuras de la Iglesia acaso no se encuentren en ese ministerio compartido" (Doc T, pág. 68).

"Solo en relación a la comunidad, los carismas poseen todo su significado" (O' Con, pág. 190).

Este fuerte empuje debe ayudar a que las CEB no caminen hacia una preocupación de ser meras comunidades naturales de base, sino auténticamente comunidades eclesiales. La Iglesia es inauguración del Reino de Dios. El Espíritu reunirá a todos en esa comunión definitiva que Cristo (en el poder del Espíritu) entregará todo a la persona fuente, el Padre. Sin Espíritu y sin carismas no hay Iglesia. Así no hay grupo ni movimiento dentro de la Iglesia que pueda reclamar el monopolio del ES y de sus carismas. Estos son constitutivos de la vida de la Iglesia

tanto en su expresión individual, como en su realidad comunitaria. En cada uno el ES revela su presencia, dándole algo que es para el bien de todos.

* * *

EL MC ES CUESTIONAMIENTO A LA IGLESIA Y TAMBIEN A AL

En lo que toca particularmente a AL, creemos que la acción del ES, puede ser, en muchos casos, una auténtica voz profética, denunciando la estructura de pecado existente en nuestro continente.

A este propósito aventamos dos hipótesis como ejemplo:

— Es cierto que Dios puede curar las enfermedades. Jesús, muchas veces colocó sus milagros como señal de su misión. Dio a sus discípulos la misión de anunciar el evangelio y de sanar a los oprimidos (Mt 10, 1.8).

En AL, muchas veces la medicina en su ejercicio y en sus medios, es una auténtica explotación del hombre. En sus instrumentales: drogas, institución hospitalaria, farmacias, etc... en su ejercicio: consulta médica, asistencia sanitaria, etc... Solamente quien dispone de mucha plata, puede ser digna y eficientemente atendido... solamente quien está en los centros urbanos o ciudades de cierta categoría... para la gran población campesina, nada de eso es posible, y ellos son todavía la mayoría de nuestro continente.

Es precisamente en áreas pobres que el hombre está más expuesto a un sinnúmero de enfermedades, sin defensa adecuada. Es el pobre, el subdesarrollado, el mal alimentado, mal pagado, trabajando duro, bajo la inclemencia de la vida y de los elementos climáticos el que más necesita de protección y socorro. Es el que menos puede disponer de todo eso, porque todo eso cuesta caro y nuestro hombre, es el que a lo mejor solamente sobrevive...

Entonces, suponiendo que Dios dé a muchos el don de curar, ejerciendo gratuitamente... El puede, con eso, colocar ahora un gran cuestionamiento a la estructura sanitaria de los países, que progresan en carreteras, en campos de deportes, en

industrias, pero que hacen una sociedad adonde únicamente los ricos y algunos pobres asistidos gratuitamente podrán subsistir...

Cuando se puede curar el hombre gratuitamente, según su necesidad, ¿qué significará toda la infraestructura médica, hospitalaria actualmente existente y que en tantos lugares es pensada y ejecutada con la metodología de la sociedad de consumo, orientada para un comercio claro y vivido de modo impiadoso?

— En el mundo de la prisa, de la super-valorización del tiempo, en el culto de la eficiencia tecnológica, de la organización, de la estrategia, la oración es por ella misma una contestación profética. La oración individual comunitaria significa la gratuidad de gastar tiempo con Dios, fuera de cualquier esquema de lucros, de interés... La libertad de perderse en cosas "inútiles", de vivir sin prisa con Dios... la desproporción de no tener medios humanos poderosos para garantizar la solución de problemas importantes... el abandono en las manos del Señor... la tranquila espera, en una sociedad de prisa... la pacífica esperanza, en un mar de preocupaciones materiales..., etc., pueden significar una denuncia de hecho a toda esclavitud a los medios "científicos" a la lógica industrial de planificación... a la mecanización progresiva del hombre, que pasa a colocar toda su confianza su trabajo perseverante, en su inteligencia, en su fuerza física.

2. La Responsabilidad eclesial frente al MC

La actitud pastoral que las Comunidades Eclesiales (diocesanas y de Base) deben mantener frente al MC, según nuestro juicio, pueden resumirse en:

- 1) ACOGER, ACOMPAÑANDO Y ASESORANDO PARA QUE SE DESARROLLE
- 2) CRITICAR, DISCERNIENDO A LOS ESPÍRITUS
- 3) COMPLEMENTAR, INTEGRANDO EL MC EN LA ACCIÓN ECLESIAL DE CONJUNTO, DE LA ÚNICA Y UNA IGLESIA DE CRISTO

Antes de detallar esos puntos, hay que recordar algunos elementos considerados decisivos para nuestra intelección de la Iglesia y del MC en ella, y con ella, al servicio de los hombres.

Especialmente en lo que atañe a los carismas, cumple recordar clara y explícitamente que:

— Lo esencial de la vida cristiana es el amor (a Dios y a los hombres). Todo lo más es camino. Nadie se salva sin vivir la caridad. Esta no pasará. Todo lo más es transitorio. Paulo en el cap. 12 de su 1ª Carta a los Corintios cataloga lo que está encontrando entre ellos, los carismas entonces apreciados. No exige que eso sea práctica obligatoria en las demás comunidades eclesiales de entonces. Al contrario se da prisa en decir que los carismas, por más hermosos que sean, no se constituyen en lo más importante. Por eso mismo escribe su cap. 13 de la misma epístola, para así orientar a los cristianos a lo que es lo más importante y necesario para todos.

— El carisma es manifestación del Espíritu en una función ministerial en favor de la Iglesia y del mundo. Los carismas son señales del ES que habita en nosotros (1 Cor 14,22). El Espíritu permanece en la Iglesia como perpetuo Pentecostés. Toda la Iglesia y todos sus miembros son partícipes de los dones del Espíritu de igual modo y en igual intensidad.

— Los carismas son dones que el ES da a personas concretas, en función de los demás y sobre todo para la vivencia de los valores de la fe y realización del Reino, su difusión y universalidad. Son la elevación, la inspiración, la efusión, con el poder del Espíritu, de una capacidad que pertenece a la plenitud de la humanidad. Ellos invaden a una persona como ser corpóreo y arraigan fuertemente en aquella zona de la conciencia y de la corporeidad que nuestra libertad no ha asumido y dominado plenamente. En esto se diferencia de las virtudes. Estas también se arraigan en la persona, son profundas, pero están concentradas en el amor, son la respuesta que brota de nuestra propia persona libre.

— Los carismas explicitan la unidad del ES y de la Iglesia. Son para edificar y mover de forma extraordinaria la co-

munidad creyente. Son tanto más importantes, cuanto más directa e intensivamente se ordenan para el bien (construcción, desarrollo) de la comunidad eclesial.

— Cualquiera que sea el carisma, él es a servicio de los hombres, no es normalmente promoción para quien lo tiene, de modo directo y único. Evidentemente quien lo tiene es el primero a sentir sus frutos, se sabe ser dócil al propio carisma. En algunas ocasiones hasta es muy molesto el carisma para quien lo recibe, pues se es de tipo cuestionador y de denuncia (como la auténtica línea profética), se hace conflictivo, y el carismático pagará por su carisma...

En pocas palabras: —los carismas son para bien de los demás. Son para la Iglesia y no la Iglesia para los carismas. (LG 4; AA 30; AA 3; AG 4,23).

— Los carismas duran "hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y al conocimiento completo del Hijo de Dios" (Ef 4,13). Por eso, los carismas pasan, pueden extinguirse. Algunos, por diversos motivos, pueden llegar a una situación concreta, en la cual ya DEBEN extinguirse por culpa de los hombres, no del Espíritu o porque su misión ya se cumplió en la historia.

El Espíritu dará siempre su fuerza a la Iglesia, sea con acción ordinaria o extraordinaria. En este sentido dará siempre carismas a su Iglesia, pero no se compromete a dar siempre ESTE carisma concreto.

Partiendo de las cosas más generales, precisamos ahora, la línea pastoral frente a los carismas, especialmente al movimiento carismático (MC), en América Latina, hoy.

2.1. Acoger, acompañar, asesorar

Entendemos por eso, 3 cosas concretas:

- 1) dejar actuar con libertad al MC
- 2) evitar malas interpretaciones, o antipatías gratuitas. Por eso, procurar siempre ir a las fuentes, ver el conjunto.
- 3) estimular, aceptar todo lo positivo que tenga el MC.

Hay una gran responsabilidad eclesial hoy, en acoger los dones que el ES está dando a la Iglesia y el DON MISMO, que es el MC.

El MC debe ayudar a la Iglesia, para que ella cumpla fielmente la misión que Jesús le dio; para que ella sea realmente aquella comunidad que Jesús quiso que fuera, a servicio de la liberación integral del hombre todo y de todos los hombres, para que todos lleguen a la plena comunión de vida con el Padre, entre ellos, por Jesús, en el don del Espíritu. Siendo de esto la Iglesia misma, la mediadora visible.

Así, la meta última y coherente del MC será la renovación de la Iglesia, de manera que toda la Iglesia se renueve carismáticamente y no precise ya de un movimiento distinto. (Bert Ghezzi, *The End of the Catholic Pentecostal Movement*, sing vol 51 - 1971 - 10-12).

Pero el MC todavía no llegó a ese punto. Mientras existe, y parece que está para alcanzar ahora, en AL, su gran fuerza de expansión, debe ser acogido por la Iglesia, con respeto, alegría y agradecimiento al Señor, que nos regala así su ayuda, por caminos que El escoge y que sólo El sabe porqué... pero que siempre será para nuestro mayor bien.

De otra parte, toca recibirlo con responsabilidad, adulta, capaz de integrar y discernir sus valores y limitaciones. No podemos ni ser ingenuos, ni cerrados en preconceitos. No se puede tomar ni actitud de omisión tranquila, ni de insiquisición furiosa...

Los Apóstoles deben integrar los dones, los carismas, en la misión. Se trata de discernir lo que es del Señor, y lo que son fallos, limitaciones, lo que son caprichos humanos de aquellos que están en el MC, para que las incapacidades y posibles pecados, no destruyan el bien que Dios desea proporcionarnos.

Cierto pues que a la Iglesia toca una oportuna evaluación de la práctica habitual que dicho movimiento está introduciendo y manteniendo. Los dones del Espíritu deben ser juzgados, no solamente en cuanto a su autenticidad, sino también en cuanto a su oportunidad, por la comunidad eclesial, fundamentalmente, por la jerarquía (LG 12).

Todas estas consideraciones quieren decir que la Comunidad Eclesial debe acoger sin prevención al MC, pero sin entusiasmo infantil o ingenuidad fanática.

Además de acoger, la comunidad Eclesial (diocesana o de base) debe acompañar a la vida de los grupos de MC, dándoles asesores competentes, que proporcionen complementaciones teológico-pastorales y revisiones oportunas.

El asesor desempeña un papel muy decisivo en el MC, especialmente en las Asambleas de Oración y en la orientación fundamental del mismo MC. En verdad parece que se puede establecer una constante: CUANDO EL ASESOR ES ALGUIEN SERENO Y QUE PERSONALMENTE NO DA DEMASIADO ÉNFASIS E IMPORTANCIA A FENÓMENOS ESPECIALES DE "POSIBLES" MANIFESTACIONES DEL ESPÍRITU; COMO CURACIONES, PROFECIAS, DONES DE LENGUAS, etc. DICHS FENÓMENOS NO SON MUY FRECUENTES, PARA NO DECIR QUE SON MAS BIEN RAROS EN EL GRUPO, Y CUANDO SURGEN, NO CONCENTRAN DEMASIADO INTERÉS DE LA ASAMBLEA EN ELLOS. ESTA NO VIVE EN LA EXPECTACIÓN DE AQUELLOS, NI SE CONSIDERA MENOS FERVOROSA O MENOS AUTÉNTICA, PORQUE NO APARECEN MUCHOS DONES ESPECIALES... CUANDO ELLOS SURGEN, SON ACOGIDOS CON SENCILLEZ. LOS COMPORTAMIENTOS NEUROTICOS SON LAMENTADOS Y "CLARAMENTE", EXPLICITAMENTE CORREGIDOS.

En cambio, cuando el asesor, demuestra, por palabras o hechos (directa o indirectamente) valorar mucho las manifestaciones especiales del ES (suponiendo que sean del Espíritu) fenómenos de ese estilo, se multiplican en su grupo, llegando hasta copar plenamente el tiempo de reuniones de oración y polarizar sus intereses. Muchos, entonces, llegan a juzgar si la reunión fue buena, si en ella hubo numerosas expresiones de acontecimientos "especiales"... al contrario, se deja entender que una reunión fue poco fervorosa, cuando no se manifestaron esos carismas y únicamente así los presentes se mantuvieron en oración alabando ordenadamente al Señor, escuchando su palabra y respondiendo a ella con amor fiel...

La presencia del asesor, es una misión que debe ser ejercida con responsabilidad, tanto mayor, cuanto es precisamente en estos primeros años del MC, que él está inaugurando y fir-

mando su "praxis", que puede pasar a ser normativa en los futuros tiempos. Siendo un movimiento muy práctico, vivencial, su divulgación pasa a ser realizada según las "tradiciones", las "experiencias" que se están manifestando y repitiendo ahora.

Además, lo que da a muchos participantes de los grupos de oración y del mismo MC, una gran tranquilidad de conciencia, es que, además de su reunión no presenta frutos malos (al contrario, generalmente presenta frutos positivos, como mayor deseo de oración y de Dios, fraternidad, etc.) es que cuentan con la presencia de sacerdotes, religiosas y asesores aprobados por el obispo, que están viviendo con ellos la misma experiencia de oración, los mismos hechos. Así, pues, su fe, su preocupación de fidelidad a la Iglesia están colocados en paz, suponiendo que si algo peligroso o errado ocurre, el asesor, los sacerdotes, etc., serán los primeros en dar el alarma, corregir y orientar en lo que haga falta.

Esta situación de hecho (aun cuando no hay asesores oficiales) hace todavía más grave, cualquier omisión de los asesores, presbíteros, religiosos o seglares conscientes, que están en el MC. Peor todavía, cuando ellos se demuestran los más emocionalmente inmaduros, los menos preocupados con una visión de conjunto eclesial...

2.2. Criticar

2.2.1 Dificultades psicológicas para la crítica

En general, la primera observación que deseamos hacer, es que hemos notado, que las personas más serias y responsables sienten dificultades psicológicas para hacer la necesaria crítica al MC. Hay un íntimo sentimiento de delicadeza de conciencia, un cierto recelo, una indefinida inseguridad, que hacen uno muy sensible por estar en terreno delicado, manteniéndolo permanentemente alerta para no meterse indebidamente en los caminos que Dios quiere seguir... nadie quiere dañar a los planes de Dios, nadie quiere enseñar al Espíritu lo que El debe hacer, ni proponerle una evaluación de sus actividades, posiblemente "desorientadas" o "inoportunas"... hay momentos en que uno siente que se está arriesgando, por no ver claro si lo que está condenando o meramente colocando bajo sospecha es o no es del ES (el mero levantar sospechas es ya, para muchos, una alerta, una condenación velada...).

Hay dificultades de orden psicológico (no siempre por mala voluntad) por parte de los que son criticados en sus evaluaciones en el MC. Lo que con frecuencia pasa con ellos, es la mini-valorización de cualquier crítica recibida. No toman realmente en serio las objeciones. Pasa, por raro, que hasta la observación más profunda, es interpretada como desconocimiento por parte del objetor, sobre el verdadero sentido del MC. Cuando alguien está subjetivamente convencido de haber escuchado al ES, de haber recibido una manifestación del mismo Dios, de haber participado de una experiencia directa con lo divino, es difícil aceptar cualquier cuestionamiento, aun cuando venga de la jerarquía... (se piensa que ella debe estar mal informada, no puede entender porque no vivió la experiencia... además los frutos son buenos, hay recta intención, el Santo Padre ya aprobó, hay muchos Obispos y sacerdotes que aprueban...) ¿Qué es una otra voz humana, que pueda discordar de lo que Dios dijo a uno en el profundo inviolable de su conciencia? ¿Quién puede desobedecer a Dios, para obedecer a los hombres? Si Dios se manifiesta en los encuentros de oración, por sus dones especiales, visibles por los testimonios de tantos y tantos, ¿cómo puede eso ser negativo o sospechoso, o aún falso?

— NO. Evidentemente el Dios de los carismas no puede estar contra el Dios de la pastoral. Si alguien debe estar equivocado, son probablemente los demás...

2.2.2. Objeto de la crítica pastoral

Es precisamente del esfuerzo de discernimiento, pese a lo que pese, que no podemos dejar de hacer, bajo pena de omisión pecaminosa, lo que queremos tratar ahora.

Lo que nos mueve es el deseo sincero de colaborar para que el MC, sea realmente bien captado por la Iglesia de AL, y que por nuestra omisión culpable, por nuestro miedo, pereza, incapacidad culpable, él no venga a deshacer el trabajo que Dios mismo ya inició en nuestro pueblo, en nuestra CEB, en las personas concretamente, descomponiendo todo en un "misticismo alienante", que desintegra a las personas y comunidades en grupitos gnósticos de tipo "xango", "macumba" "candomble"...

Ni de otra parte, hay que permitir, que por prevención, mala voluntad, desconocimiento del MC, las CEB se alejen del don que Dios mismo les ofrece hoy en la vida y experiencia del MC.

Hay que probar todo y quedarse con lo bueno.

* * *

COMO PUNTO DE PARTIDA establecemos que no se debe tomar como objeto de crítica solamente lo que dicen los textos oficiales, públicos y aprobados por teólogos y obispos, a donde aparece lo mejor, lo ideal, los deseos más puros del MC.

Claro está que la crítica comienza desde esos textos, ya que en ellos mismos pueden aparecer valores y también limitaciones, imprecisiones, insistencias unilaterales, ambigüedades, etc. Pero, para la revisión pastoral es también importante criticar particularmente:

- LA PRAXIS individual, grupal, nacional del MC en LA, lo que realmente hace y no lo que desearía o debería ser
- HABITUAL, es decir, lo que aparece más frecuentemente en la vida del MC, lo que se puede considerar constante y no únicamente los hechos aislados... la línea más común de lo que está pasando.
- UNIVERSAL, lo que se puede considerar como "omnipresente", es decir, lo que se puede encontrar en casi toda parte de AL, de manera que se deduzca que es algo más o menos "igual en toda parte"...

Así pues, lo importante para la crítica pastoral, que nos toca hacer y para el discernimiento de los espíritus, no es lo que debería ser el MC, según los deseos de muchos autores y orientadores, ni son los hechos límites, anecdóticos, particulares... sino lo que de modo constante, en el tiempo y espacio latinoamericanos, se está manifestando, sin que el mismo MC (en cualquier nivel, sea internacional, nacional o local) oficial-

mente, explícitamente los revise, condene y corrija, y que por lo tanto, sigan con foros de ciudadanía en el ámbito del mismo movimiento.

En otras palabras, se trata de ver lo que pasa de HECHO en AL, de modo más o menos habitual y universal, sin corrección del mismo MC.

Es cierto que fallas existen en cualquier grupo, movimiento y asociación (en la Iglesia misma, sea universal, diocesana o de Base...) y estas no quitan el valor del conjunto. Ed. O' Connor, se preocupa de adelantar el argumento teológico: "Aun cuando el ES sea el motor de un movimiento, no puede afirmarse que todo en este sea atribuible a El. Cuando Dios interviene en el acontecer humano, el impacto de esa intervención se ve reflejado por el material humano, y las energías así liberadas siguen operando por sí mismas, lo cual no siempre coincidirá con la voluntad divina. Los dones otorgados por Dios pueden ser empleados indebidamente o equivocadamente y lo auténtico imitado por falsificaciones. Sin embargo, todas estas cosas a las que corresponden distintos valores, se ven mezcladas en la concreta realidad humana de un movimiento y son difíciles de aislar. Por tanto, el movimiento pentecostal, aun cuando es obra del Espíritu Santo en su fuente y principal impulso, es también una conjunción compleja de energías humanas que en parte corresponden al plan del Espíritu; pero también en parte se desvían de ese plan, entran en conflicto con él y lo falsifican".

Es precisamente ese aspecto que toca fuertemente a la revisión pastoral permanente que se ha de hacer en la vida eclesial. Además, muchos grupos del MC pueden haber mantenido, hasta el momento presente un suficiente nivel de aceptación pastoral... están dentro de la ortodoxia, están de algún modo en la vida eclesial... pero ya revelan tendencias, inclinaciones que permiten, por lo menos un justificable alerta para el futuro... que se puede catalogar como "PELIGRO A VISTA".

Por lo menos en la categoría de peligros, podremos hacer una lista de algunos puntos que se están manifestando en el MC, en AL, hoy. En caso de peligro, lo más normal y lógico, entre hermanos, es que nos ayudemos recíprocamente. Mejor prevenir, que llegar demasiado tarde.

2.2.3. Peligros concretos

A) Relativización indebida del compromiso social y pastoral

En AL, en general, el hombre común —la mayoría de la población— tiene el sentido de Dios y de su dependencia de El, lo que normalmente le falta es el sentido del hombre y de su responsabilidad histórica. Los latinoamericanos tienen una idea muy profunda y fuerte de Dios, de su poder y de su majestad, de su Providencia, y de su castigo. Muchas veces esta idea llega hasta el providencialismo y pasivismo... El tema Dios, es el más indiscutible para nuestros hombres. Por eso mismo, el MC encuentra en nuestra gente una acogida pronta, generosa y simpática... el MC habla el lenguaje que ellos entienden y les encanta.

Es cierto, de otra parte, que jamás será demasiado el insistir sobre la existencia, omnipotencia, trascendencia e inmanencia de Dios... pero bien que mal, eso ya está presente en la mentalidad en la vida y praxis de nuestros hermanos de AL. Adonde estamos menos sensibilizados, es sobre el respeto al hombre concreto, su liberación integral (sin paternalismos o dictaduras), es sobre la íntima unión que debe existir entre el compromiso con la historia, la salvación de Jesús y la plenitud del Reino de Dios. Hasta ahora, lo que generalmente se queda en segundo plano en la práctica de la vida espiritual y pastoral de los creyentes, es la idea del COMPROMISO CON EL HOMBRE (no se lo niega... solamente es que el se queda psicológicamente y efectivamente en un plan muy secundario casi como mero apéndice de orden lógico-racional, no vivencial). Muchos no captan las implicaciones sociales inevitables de la vida en Cristo y en el Espíritu. Cuando asumen alguna dimensión social en sus vidas, es algo superficial y que no alcanza jamás a las estructuras, ni a la mentalidad de opresión dominante.

En muchos casos se acepta a Dios, —se acepta al Cristo, como algo cierto, real, pero lejano de la vida de los hombres. Así, se comentaba sobre la gran imagen de Cristo, que domina de una montaña, una de las mayores ciudades de AL: "Figura inmensa de Cristo. Ella simboliza la petrificación de la idea cristológica, que tiende a la inmovilidad eterna. Está presente, pero su presencia no interfiere en las tramas pasionales de la

multitud, ni con las injusticias que se viven allá abajo. Su eternidad se refleja en la impasibilidad absoluta de su faz inexpressiva. Su divinidad es soberanamente celestial para no mancharse con los problemas del hombre pecador. El no tiene nada a decir a la vida social de acá abajo...".

Esta visión de la vida y del hombre se vuelve especialmente preocupante, singularmente aguda, cuando la Iglesia de nuestro Continente estaba comenzando a lanzarse en una línea de redescubrimiento del compromiso liberador (anuncio-denuncia-testimonio) con el hombre concreto de AL, que está bajo estructuras opresoras, que es despreciado en su dignidad de persona, por injusticias gritantes, que está en situación de no-hombre... que tiene introyectada en sí una mentalidad de esclavo, de no-valer nada, de aceptar todo como está, porque esa situación es expresión de la voluntad de Dios... nada se debe ni se puede cambiar...

En estos últimos años en AL, especialmente después de la II Conferencia General del Episcopado L.A. en Medellín, hubo un despertar general de los cristianos sobre la necesidad de su compromiso con la historia, y un correspondiente concientizarse de las bases, para redescubrir la íntima conexión entre la fe y el compromiso transformador de la historia. Se buscó llenar de sentido evangélico toda misión humanizante y liberadora integral. Los cristianos comenzaron a entender que debían encontrar a Dios en la vida, en el amor concreto de valorar al hermano, en la tarea de ayudarlo a ser hombre, como Dios lo quiere (Hijos del mismo Padre, todos hermanos de los demás, en Jesús, todos llamados a ser señores de la historia, en la fuerza del Espíritu). Este esfuerzo es altamente conflictivo, porque provoca la reacción pronta, hasta violenta de los opresores, de toda estructura de injusticia, del poder dominante. Precisamente en el momento más agudo, cuando muchos estuvieron comprometidos plenamente en ese esfuerzo, pagando con la cárcel, la tortura, el desprestigio, el destierro, etc., sus posiciones "sociales" mantenidas por convicción de fe... ciertas insistencias y praxis del MC, dan la impresión de relativizar todo lo más... parece decir que una única cosa vale, la oración de alabanza, la reunión de oración, los dones carismáticos de hablar lenguas... todo lo más es teórica y prácticamente accidental, y hasta peligroso, porque puede desviar de lo más importante... Se entiende que la oración, la unión con Dios,

LOGICAMENTE sólo pueden ayudar y darle pleno sentido a todo sacrificio, y amor auténtico al hombre. Pero de hecho, no es eso lo que está pasando con mayor frecuencia... aun que el Doc T, pág. 51, (Título de Experiencia espiritual y compromiso social) afirme que "En México y en otros países latinoamericanos, por ejemplo los cristianos, que por años han estado activos en la lucha contra la opresión económica y política, declaran que en la Renovación (MC) han encontrado nuevos motivos para su compromiso social"... Pueden existir testimonios verdaderos, de que realmente el MC llevó al compromiso social, o dio auténtico sentido a él... pero, a nosotros parece que lo más común que hemos escuchado por toda AL es precisamente lo contrario... es que los grupos del MC terminan por esvacuarse de dicho compromiso social, o lo toman únicamente en línea de alguna acción de tipo paternalista, asistencial, episódica sin promoción verdadera del hombre, sin cuestionamiento de las estructuras, y de la mentalidad existente de opresión e injusticia.

De hecho, los carismas que surgen en AL, cuando son más espirituales, no causan grandes problemas. Cuando se comprometen o llevan a comprometerse con el hombre, son conflictivos.

Además, lo que de hecho se nota, es que la línea de compromiso con el hombre y la línea de la oración carismática (MC) no en teoría, sino en la práctica de AL, se están, con frecuencia oponiendo, por culpa de ambas, evidentemente.

Como en este trabajo estamos revisando al MC y no al liberador insistimos entonces en su parte de la responsabilidad.

Con efecto, parece que el MC tiende más a quedarse con la clase media alta y rica de AL, los que tienen mayor poder y posibilidades de promocionarse, precisamente al grupo que no pudo, o no consiguió comprometerse más con el cambio de las estructuras del Continente. Ellos ahora encuentran, a través del MC, algo que les permite practicar la religión, sin tener que revisar sus riquezas y su compromiso con los oprimidos, y cambiar las estructuras injustas, pecaminosas de la sociedad (consideramos tales, todas las estructuras que no sirven al hombre y que lo hacen menos hombre, menos hermanos de los demás, menos hijos de Dios... por así decirse) Con efecto, para la liberación integral del hombre, los mayores impedimen-

tos son el egoísmo, el hambre de dinero, de honor y poder, la incompetencia y manipulación de los líderes, sin visión de conjunto, y la conciencia de esclavo, y de querer así quedarse, de los mismos oprimidos.

Algo semejante a la alienación social, sucede en relación al compromiso pastoral de las personas que estuvieron muy metidas en una misión apostólica (cursillos, líderes de diferentes movimientos pastorales, promotores de CEB, etc.) y que ahora se adentran por el MC. Muchos responsables de pastoral, sin duda mal orientados (y no suficientemente ayudados por los asesores del MC), decidieron que todo lo que hacían, debería ser dejado, porque finalmente estaban en un movimiento que llegaba a lo más esencial, a la unión con Dios...

Esta situación tiene sus raíces y explicaciones. Todo trabajo pastoral, a la larga, es bastante arduo, y los apóstoles temprano o tarde sienten el desaliento, el duro precio de la perseverancia en el cotidiano, cuando los frutos no son evidentes, cuando los fracasos se acumulan y uno siente claramente la ineficacia, el misterio del pecado en sí y en los demás. Entonces se piensa, y es la tentación específica en relación a los grupos de oración (MC) que finalmente todo lo que se hacía era para encontrarse con Dios, vivir unido a Él plenamente, alegre y gozosamente... pues, el MC da eso de modo más directo, más profundo y más perseverante y seguro. En las dos o tres horas de oración semanal, uno alcanza precisamente esa unión... entonces, acá, en el MC, uno piensa que llegó a la cumbre, buscada tan penosa y largamente durante toda la vida... Entonces uno se cuestiona ¿por qué continuar en el proceso anterior que tarda tanto a llegar a lo esencial y no siempre llega... por qué arriesgarse a dejar este gozo de la presencia íntima del Señor, esta profundidad de la oración comunitaria, etc.? Finalmente, ¿vale la pena entonces seguir con el compromiso pastoral anterior, que finalmente era un medio? ¿No sería más lógico dejarlo? Por qué no introducir a las personas directamente a esta experiencia y quedarnos únicamente multiplicando grupos de oración carismática? ¿No sería esta la revelación, la voluntad de Dios para nuestra hora? ¿quizás hasta un premio por tanto esfuerzo de pastoral de los últimos años?

Cuando estas personas, a pesar de todo continúan en sus compromisos pastorales anteriores, ya no están con igual em-

peño y constancia, se sienten fuera de lugar. Directa o indirectamente proclaman que todo eso no tiene verdadero valor o es pérdida lamentable de tiempo y de energías.

B) Cerramiento sobre el propio grupo

Si las personas que ya estaban entrenadas en la vida eclesial, metidas de lleno en la misión y en el proceso de educación de la fe y habían tenido un compromiso pastoral más explícito o exigente, tienden a cansarse, acomodarse, contentarse con sus horas semanales de oración carismática, es todavía más desastroso lo que pasa con otros, que no han podido integrar en su vida la exigencia de la misión. Lentamente los cristianos pasan a vivir sin concretar la misión eclesial, prescindiendo de ella. Todo se reduce a la vida del MC, pues fue esto lo que conocieron más de cerca, fue su primera experiencia de Iglesia viva (y única). Es muy lógico que estos "convertidos" super-valoricen su instrumento de conversión...

Por opiniones y dichos expresados en las reuniones con los del MC, se nota en diversas partes de AL que algunos ya se convencieron (muchas veces en teoría, otras solamente en la práctica, otra en ambas) de que, si uno tiene el Evangelio, el Espíritu, ya no necesita de la Iglesia. Nadie, entre ellos, niega teórica, abierta y conscientemente, la importancia de la Iglesia, al contrario, todos se afirman fieles a ella... pero de hecho, comienza a vivir en pleno subjetivismo colectivo, casi con una seguridad gnóstica de ya estar con Dios, sin necesidad existencial de la meditación visible eclesial y sus consecuencias. Por eso, para muchos grupos del MC, a la larga, la auténtica mediación eclesial entra a descolorarse progresivamente. La dimensión "espiritual" de la comunidad eclesial viene siempre alabada y valorada. Pero, su mediación en el compromiso con el hombre concreto y los consecuentes conflictos que eso impone, es colocada en desconfianza, en duda y prácticamente olvidada, colocada en desuso (desvalorada). Así, pues, cuando se desvaloriza objetivamente (aunque no subjetivamente) al hombre, en su misión de asumir la tierra y hacer la historia, la misión "mediadora" de la Iglesia (anuncio, denuncia, testimonio, compromiso) es "espiritualizada" y después hecha insignificante. En otras palabras, por la inversa, cuando la dimensión mediadora de la Iglesia es indirectamente desvalorizada, el hombre, al término "ad quem" también se "espiritualiza" o se reduce a una dimensión de mero "orante" en comunidad.

Lo que pasa en la práctica es el cerramiento de algunos grupos del MC, más que sobre la persona de los participantes del MC, el encerramiento es sobre el propio MC. Esto toma la línea de transformarlo en mini-Iglesia y mini-mundo.

Se intenta hacer del MC una Micro-Iglesia, cuando se insiste siempre más en:

— un mensaje propio, temas propios, fe propia (salvadora por ella misma) manual específico;

— "sacramentos" propios, o ritos casi-sacramentales, formas de oración infaliblemente necesarias, ritos eficaces e intocables, cánticos que tienen "adnexos", frutos propios, seis semanas para conseguir la plenitud del Espíritu, fórmulas propias intocables de oración, etc.

— Comunidad propia, con métodos, costumbres, "jerarquía" propia, misión universal, dialogando benignamente con otras expresiones de Iglesia diocesana o de base, ministerios propios...

Estas actitudes desarrollan de una parte, un complejo mesiánico de salvador que debe dar a los demás la salvación y que nada tienen que aprender de los demás, ya que es Dios (ES), que está proporcionando la salvación de todos, a través de este movimiento o grupo. De otra parte, desarrolla un fuerte auto-concepto, que hace invulnerable a cualquier crítica e insensible a todo cuestionamiento (estos se atribuyen a incompreensión, ignorancia, persecución injusta, etc.).

La transformación en micro-mundo se realiza cuando un grupo busca establecer para su uso y bajo su control, todos los sistemas sociales e instituciones comunes de la vida, hasta el punto de hacer competencia con otras instituciones especializadas (algunos grupos se atribuyen la universalidad en el tiempo y en el espacio, organizanse en multinacionales del "bien" programan la conquista del mundo, envían misioneros especializados, organizan un gobierno central monopolizador, que sacrifica lentamente los carismas originales a la necesidad de eficiente planificación y submete los cuadros existentes de personal y de recursos disponibles, al cumplimiento de tareas asumidas, desarrolla un sistema propio de control, busca suficiente

base económica, lanza publicaciones especiales, establece sistema estricto de controlar, identificar, reunir los propios miembros, envía representación institucional a los otros grupos de Iglesia, cuando no a la misma Iglesia a todos los niveles (mundial, diocesano y de base...).

Esta línea de institucionalización estructural y de consecuente cerramiento sobre la propia organización, aumenta el riesgo de perder la proporción de las cosas, de perder la visión de que un carisma es una especialización, un don del Espíritu, no el monopolio del ES... un carisma no es la Iglesia, sino que es para la Iglesia y con ella, para los hombres. Cuando se hiperinstitucionaliza, cualquier carisma puede dejar de ser realmente un complemento a la misión eclesial (no algo esencial, sino algo que la ayuda en su misión) y pasa a sentirse algo esencial, constitutivo, permanente, intocable...

Así, cuando se pierde una fundamental jerarquía de valores en el aprecio de los dones del ES (lo que se debería obtener por acción de la Iglesia que juzga la autenticidad y oportunidad de los carismas), se termina por colocar el don de lenguas, de curaciones en primer lugar, y no como hizo San Pablo, que tiene otra jerarquía de los carismas... se pierde también la dimensión del universalismo eclesial, en su comunidad y misión, incluyendo alguno de los términos de la trilogía: DIOS-HOMBRE-MUNDO.

C. Manipulación del Espíritu

Cuando un grupo del MC, en la práctica está atribuyendo al ES lo que dice o hace, está manipulando al Espíritu.

Muchos creen, que estando el grupo en oración, pidiendo la fuerza del ES, lo que pasa es necesariamente manifestación del ES, ya que él había sido convocado a la reunión. Así, directa o indirectamente se cree que con la reunión, la oración en común, los cánticos, las invocaciones, los gestos sagrados (imposición de las manos, por ejemplo) se consigue la acción del ES... Entonces las personas terminan por conectar sus gestos y acciones, con los resultados conseguidos. Se establece una relación "necesaria" entre los términos: gestos-oración-acción del ES. Entonces, cómo no creer, que los gestos, etc., no actúan

como sacramentos, señales eficaces de la acción y presencia del ES... El Espíritu en tales circunstancias no puede dejar de actuar.

Para algunos, de otra parte, surge la tendencia de oponer la experiencia subjetiva de la salvación a la celebración de los sacramentos.

En otros se desarrolla un cierto gusto y necesidad de lo maravilloso y hasta de una cierta magia piadosa. Todo lo que pasa en la reunión de oración o es del ES, o es intervención demoníaca (para las manifestaciones que no son consideradas de Dios, no hay otra alternativa). Cuando nada de extraordinario se manifiesta, hay sentido de frustración y una asamblea a ese nivel de expectativa, no aguanta continuar a reunirse otras veces, si no surgen señales de la esperada acción de Dios... La expectativa explicitada en pedidos, aclamaciones, etc. provoca una gran contaminación afectiva comunitaria, que crece en proporción geométrica del número de participantes presentes y expectantes. En tal clima no son difíciles los fenómenos de auto-sugestión, de contaminación afectiva, etc., que deben ser estudiados a través de la ayuda de las ciencias psicológicas o parapsicológicas. ¿Por qué atribuir al ES, lo que puede tener otras explicaciones de los fenómenos humanos individuales y colectivos? Los espiritistas de AL, desde muchos años ya reciben mensajes, hacen oraciones en lenguas, provocan curaciones, aconsejan, viven dones de profecías, etc. Además, la parapsicología es una ciencia que está aportando mucho en este campo. Ella es el estudio de las posibles actividades inmediatas de psiquismo humano. Inmediatas, es decir, según F. Boaventura Kloppenburg, sin la mediación de los sentidos. Tenemos en este campo, principalmente, las percepciones extrasensoriales (o psicogama) que, según parece, están científicamente comprobadas como reales y que cambian nuestras teorías del conocimiento humano: ya no vale el viejo principio clásico según el cual nada está en el intelecto sin pasar antes por los sentidos. Sabemos ahora, que en el ser humano, en la profundidad de su dinamismo inconsciente, hay una capacidad o facultad de conocer, que no parece depender ni de las leyes de la materia, ni de las leyes del espacio, ni de las del tiempo. Hay en el hombre capacidades todavía no plenamente explicitadas (aura corporea, magnetismo animal, etc.).

El mismo F. Boaventura, añade en su trabajo de reflexión sobre los fenómenos pentecostales (hojas originales a ser presentadas en el respectivo encuentro del CELAM), "además hay que tener muy en cuenta el dinamismo inconsciente del hombre, que no es un mero depósito de sensaciones, deseos, etc., como suponían los primeros psicólogos, sino que es hoy considerado como un verdadero sujeto real y pensante, componente esencial de la vida individual, mucho más rico y amplio que el sujeto consciente.

¿Cuándo entra en acción? La psicología enseña que ciertos momentos emocionalmente fuertes (con la condición de que no sean frecuentes, para no perder el equilibrio emocional) podrán ser ocasiones excepcionales para que el contenido inconsciente, acumulado a veces durante largo tiempo, pueda interrumpir y pasar a la parte consciente, como si fuese una inesperada iluminación o repentina inspiración.

Es difícil y aun imposible determinar hasta qué punto o a qué altura exactamente interviene en este proceso la acción del ES. Dios puede actuar cuando y como quiere. Pero, generalmente no acostumbra intervenir milagrosamente, perceptiblemente condicionado a la acción de la asamblea, que no está actuando sacramentalmente como Iglesia, sino como personas por su cuenta y riesgo, o como grupo especial, nada más.

Muchos grupos del MC, insistiendo en esa línea, caminan siempre más en búsqueda del maravilloso, institucionalizado, automatizado, buscando como los más importantes en la práctica. Esto cierra el grupo a los demás. Ya no tiene dimensión de servicio, y se desarrolla todo en torno de experiencias espirituales subjetivas, amenazando hasta destruir la comunidad. Esto también cierra cada uno en su propia persona. Cuando, como frecuentemente pasa en AL, por muchos años, el hombre no puede participar en el poder de decisión social, puede caer en la tentación, y hasta en la necesidad inconsciente de identificarse con el poder divino para actuar sobre la historia con fuerza y eficiencia de Dios, ya que el camino normal de su participación está impedido.

Por todo eso hay que educar a los del MC para la auto-crítica y para la apertura a todos los demás valores eclesiales y extraeclesiales, que alcanzan otras metas humanas y pastorales.

Paralelamente a todo esto, crece, en muchos grupos del MC un anti-intelectualismo. Algunos creen haber conflicto y casi incompatibilidad entre la experiencia de oración del ES y la formación teológica, la reflexión sistemática, la formación catequética. En algunos casos, se dejó la lectura de la Biblia, y no se parte ya de la palabra de Dios, ni a ella se llega. Todo se encierra en un "espiritualismo" de tipo alienante, pietista, quietista.

Cuando más el hombre se omite, indebidamente, para que el "divino" haga por él lo que él debe hacer... cuando el hombre ya no asume sus problemas, para que el "dios" haga por él, cuando el hombre se dimite en favor del divino, está restringiendo el campo de su libertad y decisión (es algo semejante a lo que pasa con el espiritismo, la búsqueda de horóscopos, almanaques, etc.). Todo se pide al "ídolo" para que él asuma el riesgo de las decisiones y sus responsabilidades. En esta línea el hombre se prepara a la neurosis, porque le será imposible la vida, en la cual tiene siempre menores campos de acción, en la cual ya no se puede situar por el mismo... hasta que lógicamente se transfiere para lo "irreal" y eso es desequilibrio, que tiende a desarrollarse hasta la locura.

Sería una mentalidad demasiado secularista concluir que los dones que aparecen en el MC son todos únicamente expresiones de estados psicológicos, o como si solo cumplieran alguna función sociológica. Pero también está exagerado sobrenaturalizar en demasía los carismas, como si cada manifestación del ES constituyera algo milagroso.

* * *

Algunas veces queda en el aire una cierta duda, si en el MC no queda demasiada mentalidad del hombre de negocios de los países desarrollados, que buscan medios e instrumentales ricos para sus manifestaciones y organizaciones, "armando" los encuentros nacionales e internacionales en línea de triunfalismo victorioso, calculando todo con poderosas publicaciones propagandísticas, etc. ...

Autores como O'Con (pág. 197-212) señala peligros como: iluminismo, carismanía, paraclericalismo, elitismo, emocionalismo...

2.2.4. Discernimiento de los Espíritus

Es la Iglesia que debe discernir los espíritus. Si los carismas son para la Iglesia realizar mejor su vida y misión, porque son ministerios que atañen a la vida diaria de la Iglesia local, es a ella que cabe acogerlos, integrarlos en el conjunto, dándoles su justo valor en una jerarquía de acciones y misiones pastorales.

En una iglesia realmente pluralista, el MC tiene derecho a existir, pues posee una fundamentación bíblica buena, hace un gran bien en muchas partes. Como decía Paulo VI, en su discurso de mayo 1975 (os ro 19-20 mayo 75), siguiendo San Paulo: "No hay que extinguir el carisma, el Espíritu (1 Th 5,19), hay que probar todo y conservar lo que es bueno" (1 Tes 5,21).

La Iglesia, especialmente la jerarquía, debe juzgar e integrar a los carismas en la común misión salvadora. Así lo hizo San Paulo, que intervino con autoridad en cuestiones de los carismáticos. (1 Cor 12,3; 14,26-39; 1 Cor 13,31), para que los carismáticos no se volvieran incrédulos, para que actuaran en orden, principalmente cuando se pasaba de la oración meramente personal a los carismas que tocan más directamente a la edificación misma de la Iglesia.

El Vat II, tocó también el tema de los carismas y así se pronunció:

— LG 7: Entre todos estos dones sobresale la gracia de los Apóstoles, a cuya autoridad subordina el mismo Espíritu incluso a los carismáticos (1 Cor 14).

— AA 3: De la recepción de estos carismas, incluso de los más sencillos, procede a cada uno de los creyentes el derecho y la obligación de ejercitarlos en la Iglesia y en el mundo, en la libertad del Espíritu Santo, que sopla donde quiere (Jn 3,8) y, al mismo tiempo, en unión con los hermanos de Cristo, sobre todo con sus pastores, a quienes pertenece el juzgar su genuina naturaleza y su debida aplicación, no por cierto para que se apague el Espíritu, sino con el fin de que todo lo prueben y retengan lo que es bueno (cf. 1 Tes 5,12 19 21).

En la medida en que los ministerios son un servicio para la Iglesia, están sujetos a las normas doctrinales y comunitarias de un servicio auténticamente eclesial:

- * reconocimiento de Jesús como Señor
- * distinción de funciones y ministerios
- * igualdad en términos de fin (construcción de la comunidad) a todos los carismas
- * igualdad en términos de fuente (el Espíritu)
- * amor como criterio fundamental
- * relativa importancia de los ministerios según estén más o menos relacionados al servicio inmediato de la comunidad
- * obediencia a la autoridad legítima
- * libertad y el buen orden

Es, en última instancia, la Palabra de Dios, que da la cualificación típicamente evangélica a una situación. Ella indica en Gal 5,22, que los frutos del Espíritu son: caridad, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza.

Paulo VI, en su discurso de mayo de 1975, arriba citado, vuelve a insistir sobre criterios de discernimiento.

"Un discernimiento fue siempre necesario, y fue confiado a aquellos que estaban al frente de la comunidad (1 Tes 5,12). Paulo, con los Corintios, algunos años más tarde, entra en detalles marcando tres principios a la luz de los cuales podrían más precisamente practicar ese discernimiento indispensable:

— El primero es la fidelidad a la doctrina auténtica de la fe (1 Cor 12, 1-3). Lo que la contradice no es del ES. El que distribuye sus dones es lo mismo que inspiró la Escritura y que asiste al Magisterio vivo de la Iglesia, al cual, según la fe católica, el Cristo confió la interpretación auténtica de la Escritura (DV 10). Por eso, una formación doctrinal siempre más profunda: bíblica, espiritual y teológica, es necesaria. Esta unión con los responsables de la Iglesia dará la certidumbre y la alegría de haber servido a la causa del Evangelio, sin golpear en el vacío (1 Cor 9,26).

— El segundo es que todos los dones espirituales son para ser recibidos con gratitud (1 Cor 12, 4-10). Son dados para el bien común (1 Cor 12,7), pero no lo proporcionan en igual grado. Todos deben buscar siempre los dones superiores, la caridad.

— Tercero, la caridad es lo que hace el hombre y agrada a Dios. No es únicamente un don del Espíritu, sino que implica la presencia activa del ES en el corazón del cristiano.

Además de esos criterios, el Santo Padre recuerda como praxis para el MC, la importancia de:

- * la fidelidad a la Eucaristía
- * al sacramento de la reconciliación
- * la devoción a María
- * la comunión de fe, caridad, apostolado con los Pastores
- * contribuir a la renovación de la Iglesia.

* * *

En América Latina, repetiríamos las mismas cosas ya indicadas subrayando especialmente, como criterios de discernimiento de los espíritus estos tres puntos:

- 1) **La comunión eclesial**, es decir, comunión "con" y "en" la Iglesia, evitando toda ruptura con ella. Integrarse en la comunión, experiencia y misión de la Iglesia. Practicar la obediencia eclesial.
- 2) **Encarnación e historicidad**, es decir, responder a los signos de los tiempos, continuando aquí y ahora la misión encarnadora de Jesús, en todo igual a los hombres, menos en el pecado.
- 3) **A servicio de los pobres; comunidad pobre, con medios pobres** para liberación integral de todos los hombres y del hombre todo.

2.3. Complementar integrando

La Comunidad Eclesial puede ayudar concretamente al MC, respetando su índole y especificidad pero complementándolo a través de colaboraciones como:

- proporcionando asesor al MC (por parte de la Iglesia diocesana) a nivel diocesano, o por parte de la Iglesia de base (al nivel local). Asesor, con las referencias que hemos anteriormente indicado en este escrito.
- Sugiriendo y posibilitando encuentro del MC, con otros movimientos eclesiales, para diálogo común y mutua cooperación, dentro de la única Iglesia de Jesús.
- Integrando el MC en una pastoral de conjunto, que recoge todos los dones que Dios da a la Iglesia, estableciendo prioridades y metas comunes.
- Insistiendo para que el MC tenga permanente apertura misionera y social, por lo tanto, colocándolo en contacto real con los desafíos del momento histórico, provocándolo para dar su aporte específico a la misión común, intentando encontrar la respuesta adecuada a los desafíos que el hombre hoy debe enfrentar.
- Provocando permanente evaluación del MC, cuanto a su misión específica, su integración en el conjunto de la Iglesia, su oportunidad, su fidelidad a la genuina inspiración del ES.
- Ayudando al MC para que ponga siempre menor insistencia en lo propio, sin descuidarlo evidentemente, y ponga mayor preocupación en la comunión con lo común eclesial y el servicio al hombre, para cuya salvación Dios se encarnó, sufrió y murió en la cruz, y envió su Iglesia para continuar precisamente esta misión redentora, hasta que todo sea finalmente submetido a él. Entonces el submeterá todo al Padre y Dios será todo en todas las cosas (1 Cor 15,28).

III.2. FENOMENOLOGIA PASTORAL

P. CARLOS ALDUNATE

En los capítulos anteriores se han estudiado aspectos teológicos, históricos y sociológicos de movimientos carismáticos en la Iglesia. Son líneas que se trazan para colocar en diferentes contextos "un hecho cuya realidad es evidente" (14, p.5) "La renovación carismática está en la Iglesia y se extiende en ella" (5, p. 63). En un hecho contemporáneo muy concreto.

No me toca estudiar su naturaleza sino su fenomenología: ¿cómo se presenta este fenómeno actual en América Latina? Para que mi descripción sea más latinoamericana, he procurado ilustrarla con testimonios de diversos países de América Latina. Hay diferencias culturales que también señalaré, pero la renovación carismática es esencialmente la misma en todas partes.

1. Movimiento carismático

El calificativo de un movimiento puede indicar la filiación de sus adeptos (por ejemplo movimiento católico, protestante, comunista); puede también indicar la manera o naturaleza del movimiento (p. ej. movimiento totalitario, democrático, dirigido, centralizado, estructurado, espontáneo, carismático).

En América Latina se cumple lo que escribe el Cardenal Suennens: "La renovación carismática no es un nuevo movimiento, sino una corriente de gracia que está formando espontáneamente en todas partes un nuevo tipo de grupo de oración. La finalidad del movimiento carismático no es la de crear otra institución paralela... No reemplaza ni sustituye nada de lo que otros están haciendo o experimentando en la Iglesia... Procura dar libertad al Espíritu"... (10, 1975, January).

Este no es, pues un nuevo organismo que se desarrolla dentro de la Iglesia, con su autoridad central, sus exigencias de ingreso, su reglamento, etc. En cada país suele haber algún

"comité de servicio", es decir un grupo de personas de buena voluntad, que se preocupa de proporcionar información y material impreso, ofrecer quizás algunos retiros y cursos de formación. Hay tales comités en Argentina, Brasil, Chile, Perú. En otros países como Colombia hay dos o tres centros con sus comités de servicio.

2. Grupos de Oración

Es lo más característico en la renovación, y pone de relieve su esencia: vivir la realidad del Cuerpo de Cristo, en que los cristianos, por acción del Espíritu Santo están unidos entre sí y con Cristo vivo y actuante entre nosotros.

En el grupo de oración se reúnen personas de toda edad, nivel cultural y condición económico-social; y se sienten todos hermanos en Cristo, vivificados por el Espíritu del Señor para alabar, dar gracias, presentar peticiones al Padre de todos.

Mons. Alfonso Uribe Jaramillo de Colombia escribe lo siguiente: "Creo que el elemento más importante en esta corriente del Espíritu Santo es la oración compartida en los grupos de oración. Los efectos que produce cuando es verdaderamente en el Espíritu Santo, son maravillosos. Hablo de lo que conozco ya, y no de lo que he leído u oído. (13, p.62).

Hay diversas formas de grupos de oración. Las principales son las que el P. Salvador Carrillo distingue como:

a) **Asambleas de oración:** reuniones amplias, abiertas a numerosos y variados asistentes (40 o más) que se reúnen una vez por semana para orar. "En estas asambleas se siente la fuerza de la gran comunidad eclesial".

b) **Comunidades de oración:** grupos más reducidos (de 10 a 30). En estas "una fuerte homogeneidad espiritual garantiza una oración profunda, la cual propicia el desarrollo de los carismas del Espíritu Santo".

c) **Núcleos de oración:** grupos más pequeños todavía "que se reúnen para orar, en ocasiones varias veces por semana". La oración en estos pequeños grupos puede gozar de particular intimidad con el Señor".

d) **Células familiares de oración:** los miembros de un hogar que se reúnen diariamente para orar.

La formación de los grupos no sigue ninguna reglamentación; pero casi todos caben dentro de esta clasificación del P. Carrillo (4, p. 121-122).

La oración del grupo suele llamarse "oración compartida" porque son muchos los que aportan diversos elementos: expresiones espontáneas de alabanza, agradecimiento, petición, lecturas bíblicas, cantos, testimonios, oración simultánea de todos los asistentes, enseñanza, etc.¹. Pero todos estos elementos no son aportados según un programa preparado de antemano, ni tampoco bajo el impulso de la emotividad. Se procura una oración "carismática", es decir, "una oración guiada por el Espíritu Santo para la edificación del Cuerpo de Cristo, o sea, de la Iglesia (II, 1973, Nº 7).

Así resulta que la reunión de oración es una "comunión de fraternidad sincera y afectiva... cuyo centro es el Señor Jesús, el cual obra activamente en la comunidad, y El es quien la preside" (4,69). "Para que esta oración compartida sea verdaderamente oración en el Espíritu Santo, debe tenerlo a El como agente principal, como principio activo y animador constante" (13,65).

En estas reuniones, "la oración de alabanza y de gratitud a Dios Padre es primordial... sin embargo las peticiones concretas son también abundantes... El centro de la oración es Jesús. Sí, ¡Jesús que redime y que nos salva! Jesús constituido por su resurrección y exaltación a la diestra del Padre, como EL SEÑOR... A lo largo de la oración no faltan... frecuentes invocaciones al Espíritu Santo... La Virgen María... está siempre presente... Las reuniones de oración son salpicadas de tiempo en tiempo por himnos y cánticos... Hay a menudo también momentos de recogido silencio para escuchar lo que dice Dios en el fondo del corazón. Igualmente, esparcidas a través de la oración, se escuchan breves lecturas de los Libros Santos... Hay también un tiempo razonable dedicado a una instrucción... Otro elemento... es la comunicación sencilla y espontánea de experiencias individuales... Pero, la reunión de oración alcanza su cumbre máxima y adquiere su expresión más perfecta cuando se celebra la fracción del pan" (4, p. 69-76).

Y concluye este autor mexicano: "En esta forma... las reuniones de oración son un medio admirable para caminar en el Espíritu Santo. Así, la comunidad nacida al soplo del Espíritu, va creciendo y madurando de poco a poco al impulso del mismo Espíritu divino, en el anhelo de alcanzar el estado de hombre perfecto y llegar a la madurez de la plenitud de Cristo: cfr. Ef. 4.B" (4, p. 77).

Por su parte, Mons. Alfonso Uribe testifica: "Quien no haya compartido su oración en el Espíritu Santo se ha privado de una experiencia maravillosa. Ojalá lo haga para que compruebe la veracidad de este aserto... Son muchos los que actualmente están descubriendo estas dimensiones maravillosas de la oración en el Espíritu Santo y están así enriqueciéndose y enriqueciendo a la Iglesia de una manera admirable". (14, p. 49-50).

Es interesante saber con qué facilidad se van multiplicando estos grupos de oración por toda América Latina.

Escribe el P. Serafino Falvo:

"Tan pronto puse pie en Cap Haitien... El Espíritu Santo dirigió mis pasos al Convento de las Carmelitas. Durante la conversación les hablé a tres de ellas de la Renovación Carismática y tres semanas después recibieron el Bautismo del Espíritu y el don de lenguas.

"Comenzamos así el primer grupo de oración, todos los lunes, por espacio de tres horas. Poco a poco otras personas se unieron y el saloncito del monasterio se convirtió en verdadero cenáculo...

"Un día, por providencia, asistió al círculo el Párroco local. Quedó entusiasmado con nuestra reunión, volvió otras veces y recibió el Bautismo en el Espíritu. Ahora tiene su propio grupo de oración...

"Desde entonces han surgido varios grupos de oración. El Obispo de Cap Haitien también quiso participar en los círculos de oración de la parroquia permaneciendo entusiasmado y declarándose favorablemente ciento por ciento...

"También otro obispo de Haití, Mons. S. B. Decoste... me dijo que se siente entusiasmado.

"Así en el reino tenebroso del Vudú el viento de Pentecostés está soplando en todas direcciones. ¡Alabado sea el Señor!

"En la isla de Santo Tomás, Mons. Edward y Horper, Obispo de las Islas Vírgenes me ha pedido que diga una Misa carismática en la catedral al medio día y después tenemos nuestro círculo de oración... con una asistencia de cerca de cien personas. Hace poco todo el grupo se trasladó a la vacina isla de Santa Cruz para allí comenzar otro grupo". (1, 1974, N° 12).

3. El Bautismo en el Espíritu

"El bautismo en el Espíritu Santo consiste en la oración que una comunidad cristiana eleva a Jesús glorificado para que derrame su Espíritu de manera nueva y en mayor abundancia, sobre la persona que ardientemente lo pide y por quien se ora. Esta oración se hace de ordinario mediante la imposición de las manos.

"En esa forma, el que bautiza en el Espíritu Santo no es tal o cual hermano, sino el mismo Jesús glorificado...

"No siendo el bautismo en el Espíritu ni el sacramento del bautismo, ni el de la confirmación, puede decirse que el bautismo en el Espíritu Santo es una efusión más, una nueva efusión de Espíritu Santo que pone en actividad el rico potencial de gracia y Dios ha dado a cada uno según la propia vocación y según el carisma personal del estado propio de la vida... cfr. 1 Cor 7,7" (4, p. 20-21).

Esta oración se hace en un gran espíritu de fe; no se apoya en la emoción; las formas son variadas y sencillas; no se busca dramatización.

Muchas de las personas que piden el bautismo no experimentan grandes emociones en el momento mismo de la oración, pero todas las que están bien dispuestas experimentan entonces o después algo nuevo que atribuyen a Dios.

Aquí van algunos testimonios:

Una religiosa que trabaja en Bolivia: "Anoche vino el Espíritu, con la certeza con que yo lo esperaba... No crea que

fue "Pentecostada", no. Vino como yo siempre me lo imaginé: como una brisa suave, como un susurro — es una imagen. No sentí nada extraordinario, pero sí una paz profunda, un deseo de quietud y recogimiento que me hizo estar sin apenas moverme, hasta la hora de la Misa — las 12 p. m. sin darme cuenta ni de que habían expuesto el Santísimo. Un gustar de la frase que me venía una y otra vez. "Tanto tiempo que estaba contigo, y no me habías conocido" y también "Ya no soy yo, es el Espíritu quien vive en mí"... Solamente estas dos ideas, gustadas, sentidas con paz profunda, sin excesiva sensibilidad... Al terminar, me vine a descansar, mi alegría y paz eran profundas pero no desbordantes al exterior; al contrario sentía ansia de silencio"...¹².

Una Carmelita de Haití escribe: "Hace más de veinte años que soy Carmelita de clausura y en ellos el Señor ha hecho cosas maravillosas en mí, pero nada tan grande como lo que recibí cuando conocí la renovación carismática. Experimenté el Pentecostés de mi vida... Cuando recibí el Bautismo en el Espíritu, comenzó una semana de gracia que ha alterado tan profundamente mi vida carmelitana que todavía siento sus efectos. Fue como un salto a una mayor unión con Jesús y una conciencia más profunda de su presencia. Yo no enfatizo tanto mi propio esfuerzo, simplemente me entrego en los brazos del Señor. Cuando esto sucede mediante el poder del Espíritu, la vida espiritual cambia maravillosamente". (1, 1974, N° 12).

4. Retiros, Seminarios de "Vida en el Espíritu"

Los retiros y seminarios han sido los grandes medios para responder a una demanda creciente. Cada año son más numerosos los católicos que se sienten atraídos a la renovación. Algunos han leído un artículo o libro; los más han visto un cambio notable en la vida de una persona de su familia o amistad. En América Latina "hay ahora en todos los pueblos una verdadera sed de conocer a Cristo"¹³.

Los retiros responden a este deseo con varios días dedicados a sesiones de oración, instrucciones, convivencia; los seminarios reparten la formación espiritual a través de varias semanas con reuniones de dos o tres horas una vez por semana.

La asistencia es muy variable: desde un puñado de personas hasta centenares. El Congreso de Juventudes en Bogotá reunió unos 10.000 jóvenes.

El contenido de las instrucciones no responde a un programa invariable. El Manual de los Seminarios de Vida en el Espíritu presenta las instrucciones siguientes: 1) El amor de Dios; 2) La Salvación; 3) La vida nueva; 4) Recibiendo el Don de Dios; 5) Bautizados en el Espíritu Santo; 6) Crecimiento; 7) Transformación en Cristo¹⁴.

El P. Salvador Carrillo Alday suele desarrollar los temas: 1) La Renovación cristiana en el Espíritu Santo; 2) Obra de la Salvación; 3) Jesús el Señor y conversión a él; 4) Seguir a Cristo; 5) El bautismo en el Espíritu Santo; y sus gracias de Santificación; 6) Las reuniones de oración; 7) Los carismas del Espíritu Santo; 8) Preparación inmediata para el Bautismo en el Espíritu Santo¹⁵.

La simple enumeración de un temario no revela la riqueza doctrinal que se imparte, ni las maneras como se imparte. Un mismo tema puede exponerse en un nivel puramente intelectual o comunicarse con la convicción de la fe y con la realidad de una experiencia vivida.

Frecuentemente estos retiros se dan por un equipo, que se reúne una o dos veces por día para orar. Esta oración une los miembros del equipo entre sí y con el Señor para escuchar mejor, lo que el Espíritu quiere de ellos. Se determina así el tema y los que la desarrollarán, sin entrar en detalles, porque se confía en la obra del Señor.

Algo de esto se trasluce en el testimonio siguiente:

"Después que de esta forma habíamos orado unos por otros, entramos en una unidad. Ya no había duda de que formábamos un equipo... En seguida, cuando nos dijeron que había que orar para ver qué le íbamos a decir a la gente y cómo nos íbamos a organizar, me impresionó ver que no tenían apuro y que se estaba pasando el tiempo en alabar a Dios, adorarle y cantar himnos. Yo estaba nerviosa pensando que no nos poníamos de acuerdo; pero poco a poco descubrí el poder de la alabanza. Me pareció que ella nos ayuda a olvidarnos to-

talmente de nosotros, a centrarnos en Dios, y desde El uno ve que es muy poco importante lo que nosotros pretendemos hacer si no está El haciéndolo en cada alma". (11, 1957, Nº 20).

5. Gracias de Santificación

"Es un hecho que siempre acontece. Las personas que, con apertura de alma y docilidad de Espíritu, se acercan al movimiento de "Renovación cristiana", sienten luego el toque interior de la gracia y reconocen que el Espíritu Santo ha entrado en acción en sus vidas. (4, p. 103).

"El bautismo en el Espíritu Santo no cubre todas las riquezas de la renovación carismática... No es sino el principio de una vida nueva, de un nuevo caminar en el Espíritu, de un vivir realmente en plenitud la vida cristiana". (3, p. 23).

Los testimonios son innumerables: Aquí condense los de cuatro personas tomadas al azar en una encuesta: "He progresado en mis relaciones con mis hermanos y mis padres; en mi vida espiritual en conjunto, especialmente en la paciencia alegre, sed de Dios, el contacto personal con el Señor y con los demás; humildad, oración, conocimiento de Dios, alabanza, confianza, dominio de mí misma, esperanza, fortaleza, amor a Dios y a los hermanos".

Un ejecutivo de una empresa industrial comenta: que después del retiro "me levanto conversando con el Señor, diciéndole tonteras como "Señor, tú sabes que tengo apenas 15 minutos, suficientes para tomar una taza de café, y no voy a poder orar mucho". Converso también, más tonteras mientras voy viajando a mi oficina. Llego a las 7:20, abro mi cajón y saco mi Nuevo Testamento chico, y encuentro luz. Como a las 10:30 siento la necesidad de reabastecer de Espíritu: otro trocito de la Palabra Viva" 12.

Son muy frecuentes los casos que atestigua Salvador Carrillo: Dios "obra en la persona que recibe el bautismo en el Espíritu una conversión radical y una transformación profunda en su vida: le da una luz poderosa para comprender mejor el misterio de Dios, lo impulsa a un nuevo compromiso personal con Cristo y a una entrega sin restricciones a la acción del Espíritu Santo, le comunica los dones y carismas necesarios para cumplir su misión personal en la edificación del Cuerpo de

Cristo, y le confiere una fuerza divina para dar testimonio de Jesús en todas partes y en circunstancias muy diferentes, mediante el ejemplo de la vida y la comunicación de la Palabra de Dios" (3, p. 22).

Puede llamarse típico lo que un profesor universitario escribe de sí mismo: "Desde entonces (mi bautismo en el Espíritu Santo) tuve una inclinación a orar prolongadamente; un hambre de la Palabra; un acrecentamiento de la caridad fraterna, descubriendo nuevas formas de ayuda a los hermanos; una comprensión fácil y nueva de las Escrituras; un amor a la Iglesia; una devoción más sólida y fundamentada a la Madre del Salvador; un deseo de compartir lo que había descubierto; un acrecentamiento de la fe; un anhelo de estrechar nexos y compartir la gloria del Señor con los hermanos protestantes en un espíritu ecuménico como lo pidió el Papa Juan, etc.

"No podría decir que conocía más al Espíritu Santo... Pero yo lo sentía y comencé a sentir cada día más fuerte su presencia y su acción; me dejé influir por El, fui dócil a sus deseos y anhelé tenerlo conscientemente como la fuente de mi vida. Capté sus manifestaciones y su acción en mi conducta y proceder. Sentí su aliento como aire vivificante. Palpé que comenzaba a vivir como persona regenerada (Jn 3,5), como hijo de Dios que pretende responder a su amor. Y empecé a servir a los demás con cariño y alegría, porque El nos junta en una unión fraternal que es honda.

"De allí en adelante daba gracias aún más a menudo por los favores recibidos; mayor generosidad, más confianza, más dominio de mí mismo, mayor fe.

"Una cosa sí tengo muy cierta y es que no ha habido mérito alguno de mi parte. Yo simplemente dije que sí y el Espíritu hizo lo demás". (2, pp. 96-97).

Una de las gracias de santificación que comúnmente da el Señor es el de la oración en lenguas. Es una manera de expresión no conceptual que permite una oración más profunda y libre. No supone un estado emotivo, ni menos extático (como creen algunos autores), ya que siempre está plenamente bajo el dominio de la persona agraciada.

He aquí un testimonio: "Esa tarde fui al culto... hubo un rato en que todos oraban fuerte... Yo oraba a media voz. Pensaba que estaba ante Dios y que no sabía qué decirle y empecé, como quien juega, a orar así. A ratos lento, a ratos muy rápido, con una gran facilidad. No tenía ninguna emoción especial. En un momento pensé volver a rezar con mis ideas, pero preferí continuar. También canté no muy largo, y no se parecía a ningún canto que conozco. Cuando el ruido que hacían los demás se fue acallando, me callé también voluntariamente".

"Al día siguiente tuve dudas sobre lo ocurrido, pero no era posible dudarlo; pero creía que no lo podría repetir. Como he leído que se aconseja hacerlo todos los días, a la noche me puse en la presencia de Dios; pensaba dedicar ese rato a pedir perdón. Empecé a orar, no con la facilidad de la otra vez. No sentía nada, pero sonreía (en lugar de arrepentirme como pensaba) y eso me sorprendió. Levanté los brazos pensando alabar al Señor, pero el gesto de los brazos era más como el de un abrazo, lo que también me sorprendió. Después he orado, a veces en secreto, sin emociones pero creo que es una oración y lo agradezco al Señor" 12.

Este testimonio es de una persona muy intelectualizada y autocrítica. El siguiente, de un alma más simple y afectuosa: "En este ambiente de tomar gusto a la alabanza, ya no me costó mucho entender que las palabras se quedan muy pobres cuando uno quiere expresar en voz alta mucho de lo que quisiera decirle a Dios en esos momentos, y es muy natural que salgan esos balbuceos que expresan nuestra impotencia y que pueden ser lo que llaman **orar en lenguas**.

"Después que ya no había entre nosotros ningún temor y que podíamos entrar en contemplación de la bondad de Dios, de la belleza de sus obras, venían deseos de cantar algo que nadie hubiese cantado. Por eso, cuando ellos cantaban esas melodías ya no costaba mucho acompañarlos.

"Me pareció muy sencillo todo esto que a algunos se les antoja muy raro, y es porque lo ven con otros ojos que no son los de la verdadera oración. Y eso que yo tenía mis prejuicios y mis taras de mujer estructurada. Porque a las gentes sencillas de los pueblos nada les pareció extraño. Percibían solamente que Dios es poderoso y que estaba entre nosotros". (11, 1975 Nº 20).

Una hermana Carmelita escribe: "Una de las bendiciones mayores de mi vida de oración desde que recibí el Bautismo en el Espíritu ha sido el don de lenguas. Cuando oro en el Espíritu, permanezco unida a mis **Tres**, sin distracciones. Dejo que el Espíritu ore en mí hasta que Él quiera... y así sigue y sigue. ¡Yo no tengo que mirar el reloj de arena porque el tiempo vuela!" (1, 1974 Nº 12).

Escribe el mismo profesor que citamos antes: "La oración en lenguas y el mismo canto en ellas es quizás lo que más llama la atención, en particular a los que asisten por primera vez a los grupos. Se nos advirtió que hay que tomarlo como lo es: una gracia de oración que se recibe para facilitar la unión con Dios" (2, p. 29).

Es de advertir que esta manera de orar se usa sobre todo en la oración particular, "con las puertas cerradas". Cuando se ora en grupo, el uso de lenguas por una sola persona, en voz alta, es más bien excepcional.

6. Ministerios y carismas

En la renovación carismática la acción del Espíritu Santo se manifiesta no sólo con gracias de santificación sino también con dones, cuyo fin es la construcción de la Iglesia.

Cuando estos dones aparecen frecuentemente en una persona, hablamos de un ministerio o llamado a un determinado servicio en la Iglesia.

No podemos recorrer todos los dones que enumera San Pablo pero sí mencionar los más frecuentes y atestiguar su difusión por toda la América Latina.

a) Sanaciones o curaciones físicas:

En todos los países de nuestro continente la renovación ha traído un aumento de fe en la oración que pide la salud física y, de hecho, las curaciones son muy numerosas.

Es muy común la práctica de rogar por los enfermos que lo solicitan al término de una sesión de oración. Algunas personas se agrupan alrededor del enfermo, imponen las manos sobre él y oran. A veces se ora por personas ausentes.

En los retiros es frecuente también esta oración. En algunas parroquias se invita a una Misa por los enfermos; o una vez por semana se hace oración por los enfermos después de la Misa.

Describe una religiosa misionera su angustia al ver que muchos católicos pasaban a las iglesias evangélicas comprometidos por una curación obtenida con las oraciones en ellas. "Yo siempre decía que por qué nosotros no podíamos también orar por los enfermos, y en algunas ocasiones lo hice... Ahora me gustó mucho descubrir que nuestros hermanos de la Renovación lo hacen... Nosotras en nuestra vida misionera necesitábamos mucho comprender lo que era la oración de sanación" (11, 1975 N° 20).

Aunque cualquier cristiano puede orar por un enfermo hay algunos que están especialmente llamados a este servicio. Todo don es siempre de Dios, y ningún hombre lo recibe para administrarlo a su antojo, pero es un hecho que estas personas son más frecuentemente instrumentos de la compasión y omnipotencia de Dios para con los enfermos.

b) Curación interior

Hay innumerables dolencias interiores que no desaparecen con la confesión ni con el consejo psicológico. Este es el campo de la curación interior donde la oración consigue de Dios lo que el hombre no puede.

En los retiros y seminarios es común hacer una oración general pidiendo a Dios esta curación, interna para todos los presentes. Las formas de esta oración son varias (véanse 4, pp. 116-118; 11, 1973 N° 4).

También es frecuente el uso de una oración para la dificultad específica de una persona determinada. Esta suele hacerse en privado: una o dos personas oran con la que está aquejada del mal.

Los resultados son muy positivos. En los retiros es notable la transformación de los participantes: desaparece la tensión, una paz y alegría inunda a todos los que han participado plenamente.

En muchas personas los resultados son sorprendentes: desaparecen para siempre escrúpulos persistentes, resentimientos, odios, sentimientos de culpabilidad, etc.

c) Liberación y exorcismo

La experiencia ha demostrado que muchas enfermedades físicas no sanan permanentemente mientras no sea curada la dolencia interior; igualmente la experiencia ha demostrado que hay dolencias físicas o mentales que no ceden sino ante el poder de Jesús que expulsa al espíritu maligno.

El P. MacNutt menciona el caso de una mujer que fue consagrada a Satanás, en el Brasil, a la edad de 11 años. Para muchas personas el espiritismo o la brujería ha sido la ocasión en que se abrieron a opresiones diabólicas. Generalmente no se trata de una posesión completa sino de fuerzas del mal que esclavizan parcialmente a la persona" (8, p. 222).

La actuación en todos estos casos es delicada y suele encargarse a personas maduras, y de experiencia. No se da a la publicidad y por esto son muchos los que ignoran la necesidad de este ministerio.

El P. MacNutt reproduce en su libro el testimonio de una dama colombiana en que estaban íntimamente relacionadas la sanación interna, la opresión y aún la salud física de una hija suya. (8, p. 232-239).

d) Profecía, Lenguas, Interpretación

"Profecía es un carisma en virtud del cual el inspirado, movido por el Espíritu, habla a la asamblea para edificar, consolar y exhortar" (4, p. 96).

"Lenguas" aquí no se refiere a la oración en Lenguas, que es un fruto del Espíritu o gracia de santificación, sino al don o impulso a decir algo en lenguas, para el provecho de todos.

"Interpretación" es el don complementario al anterior, necesario para que lo que se dijo en lenguas, sea comprensible.

Estos tres carismas se dan frecuentemente en todo grupo de oración que ha hecho algún progreso. Pero también son

muchos los casos en que Dios mueve en esta forma a personas que no sabían nada de estos dones, y que, por tanto, no los esperaban. Por ejemplo "Al escuchar al R. P. Miguel que hablaba en lenguas, pude interpretar sus palabras... Todo esto me pareció inexplicable porque nunca antes había asistido a un retiro, ni sabía lo que era hablar en lenguas ni muchos menos que alguien pudiera por obra del Espíritu Santo interpretar esas palabras" ¹².

e) Discernimiento de espíritus

El discernimiento es necesario donde las palabras y la actuación de las personas pueden ser inspiradas por el Espíritu de Dios, o por espíritus malignos o simplemente por las tendencias humanas.

Hay un discernimiento colectivo a que alude San Pablo cuando dice que "los demás juzguen" de las profecías (1 Cor, 14,29). Cuando un grupo está profundamente unido en el Espíritu Santo, todo lo que no es de Dios se delata por su desarmonía con la acción de Dios. Así la comunidad "juzga" las profecías, las lenguas, las interpretaciones, las actitudes.

También actúa el Espíritu en un don de discernimiento individual cuando es una persona la que percibe la moción de Dios en medio de la incertidumbre u oscuridad. El discernimiento está entonces muy próximo a la "palabra de sabiduría" (1 Cor 12,8).

El discernimiento toma también otra forma: la de orientar a la comunidad y a los individuos en la doctrina y en la acción. Muchas personas sensatas ven en la renovación carismática mil peligros de engaño (consciente, inconsciente), exageraciones, errores doctrinales, etc. Hay un hecho que he admirado en muchos lugares: grupos de juventud, grupos de adultos sin formación doctrinal, oran con palabras que reflejan nociones exactas y actúan con un acierto admirable.

El discernimiento en estos casos no es una capacidad de juzgar palabras y acciones ajenas, sino una luz que guía la propia actuación, preservándola del error.

7. Comunidades

La entrega a Dios y el amor al hermano llevan a diversas formas de comunidad. En Estados Unidos hay comunidades muy estructuradas, en que se ingresa con compromisos formales (véase 11, 1974, Nº 15).

En América Latina parece que en general las comunidades son más informales, abiertas, flexibles. Su eficacia no es menor para transformar el medio ambiente en que se vive.

Tenemos casos como la población Manuel Rodríguez, en un sector muy modesto de Santiago de Chile (11, 1974, Nº 9); las comunidades de Puerto Rico (11, 1975, Nº 18); la comunidad del Minuto de Dios en Bogotá.

Algunos testimonios comunicarán algo del ambiente de estas comunidades.

a) **Una comunidad en Puerto Rico.** "La comunidad carismática de Bayamón es una de las más activas de Puerto Rico. La integran más de 1.000 personas con unos 40 líderes laicos. Pude conocer a varios de estos en la casa de los López, porque Félix y Elena fueron los coordinadores de la recepción. El teléfono sonaba constantemente y era atendido por Elena, mientras que Félix en el aeropuerto recibía a los delegados y los repartía en los diversos autos. Hubo delegados que llegaron a las tres horas de la madrugada. Allí estaban esperándolos los hermanos de Bayamón.

"No contentos con esto, prepararon una convivencia para los delegados el día 26, vísperas de Ecclia III. Toda la comunidad (las familias con sus niños) agasajó a los delegados que se alojaban con ellos. Cantos, alegría, cena, oración, Misa. Duró desde las 15 hasta las 20 horas en el salón parroquial y en la Iglesia. La iniciativa y la ejecución fue toda de la comunidad". (10. 1975, Nº 18).

b) **El Minuto de Dios de Bogotá.** "Vimos en el Minuto de Dios, niños que viven en la realidad del mundo espiritual. Viven su fe en la Iglesia y fuera de ella. Para ellos todo esto es tan natural como cualquiera de las otras cosas que hacen. No hay en ellos miedo ni vergüenza ni respeto humano; nada que

estorbe la expresión de su fe: son libres. Viven en el reino de un Padre que acoge a todos sus "pequeñuelos" de todas las edades" (1, 1974 N° 9).

Es de anotar que la renovación en América Latina data de 1971 o 1972 en la mayor parte de los países. Los grupos de oración suelen madurar unos pocos años antes de que comience a desarrollarse una comunidad bien organizada. Los frutos ambientales y sociales, que ya se manifiestan en muchos lugares prometer realizaciones excelentes para el futuro.

8. Diferencias culturales

Hasta aquí hemos tratado de rasgos característicos de la renovación, comunes a todos los países de América Latina. Es notable la semejanza básica que presenta la renovación no sólo en América del Sur y Central, sino también en Norteamérica y Europa.

Pero hay también diferencias culturales. En Puerto Rico donde la música y el ritmo están en la sangre, las reuniones son de más canto y viveza que en los rincones campesinos de la Patagonia chilena. Pero también en estas regiones de menos palabra y movimiento, se encuentra la misma sed de Dios, y el Espíritu Santo mueve con igual profundidad.

Es notable cómo la oración carismática reúne a jóvenes y viejos, a personas sin letras y a profesionales, a pobres y ricos. El amor de Dios y a los hermanos une a todos en una familia; la oración es inspirada por el Espíritu Santo sin aceptación de personas. Cuando impera esta caridad las diferencias culturales dejan de ser elementos de división; más bien enriquecen la familia de Dios y contribuyen a la alegría de sus componentes.

Dice Mons. Crispulo Benítez, Arzobispo de Barquisimeto en Venezuela: "¡Que se levanten las manos si el hombre quiere levantar las manos a Dios!... Yo creo que la supercultura que nos han impuesto (otros) países... ha hecho que el pueblo no se desarrolle tal cual es. De manera que esta renovación que valoriza las actitudes del pueblo, que toma muy en cuenta sus valores humanos, puede darnos una pauta hasta ahora desconocida en muchas partes para la evangelización... Es un lenguaje nuevo que Dios tiene para su pueblo" (1. 1974, N° 11).

9. Peligros

"Debemos admitir que en este movimiento pueden darse ciertos peligros que, de caer en ellos, podrían desvirtuar los numerosos efectos positivos de renovación espiritual" (4, p. 125).

Los peligros que enumera Mons. Uribe son: preferir los dones extraordinarios al Don del Espíritu Santo, elitismo, desprecio por la espiritualidad tradicional, exageración en el entusiasmo y en manifestaciones externas, inmediateismo (creer que ya se ha alcanzado la perfección) (13, pp. 87-90).

El mismo Mons. Uribe confiesa que "de hecho se han dado casos... de manifestaciones peligrosas y exageraciones dañinas"; pero añade: "si algunos abusos o unas cuantas exageraciones fueran razón para prescindir de algo valioso, tendríamos que hacerlo con grandes valores cristianos como la Eucaristía, el Sacerdocio y el Sacramento de la Penitencia" (13,p.9).

Lo importante, pues, desde un punto de vista pastoral no es preguntarnos si se dan abusos o no: sino preguntarnos sobre la frecuencia de los abusos, su gravedad, el peligro de desviaciones irreparables como sería la formación de sectas, los errores doctrinales, etc.

La verdad es que en todas partes las exageraciones parecen ser pocas y propias de personas menos maduras. "Donde hay una luz, dice el Cardenal Suennens es inevitable que lleguen algunos mosquitos".

Suelen ser líderes en la renovación sacerdotes, religiosas y laicos que se destacan por su equilibrio, adhesión a la Iglesia y búsqueda sincera del bien de las almas. Una mirada serena y objetiva al conjunto de América Latina revela estos hechos:

- 1) Los frutos positivos son la regla general;
- 2) Las exageraciones y abusos son la excepción y de poco monto;
- 3) No hay peligro de desviaciones graves, extendidas e irreparables;

- 4) Crece cada día el número de obispos, sacerdotes, religiosas y laicos bien formados que toman una parte activa en la renovación y son garantía de solidez espiritual.

10. Actitudes de la Jerarquía

No se puede hablar de pastoral sin mencionar a los pastores. Las actitudes de los obispos y sacerdotes repercuten en los fieles; facilitan la difusión de la renovación carismática o la obstaculizan.

De los Obispos de Colombia dice Mons. Uribe: "Claro que hay algunos que están todavía en una situación muy a la defensiva, llamémosle así: otros que están también prevenidos, pero la gran mayoría tiene una posición positiva... Yo bendigo al Señor porque en mi diócesis veo que simultáneamente están despertando a esta acción tanto sacerdotes como religiosas y seglares" (1, 1974, Nº 9).

De los Obispos de Venezuela dice Mons. Crispulo Benítez, Presidente de la Conferencia Episcopal de ese país: "En general los obispos de Venezuela no están en contra de la renovación carismática porque la literatura que ha llegado es muy abundante y son gente que piensa en el bien de las almas. Hay alguno que le tiene miedo a las novedades, pero, evidentemente, todo esto es un riesgo como cualquier otro. Yo creo que el día que hagamos un buen retiro de Obispos, y se den cuenta de eso, entrarán muchos". (1, 1974, Nº 11).

Se podría aplicar estas palabras a casi todos los países de América Latina, y concluir:

a) Hay obispos y párrocos que aprecian el movimiento y dirían con Mons. Benítez: "Yo creo que vivimos un momento realmente maravilloso, un momento del Espíritu Santo". (1, 1974, Nº 11).

b) Hay muchos obispos y sacerdotes que "no están en contra de la renovación carismática"; permiten retiros y publicaciones, observan, examinan, evalúan; es la actitud expresamente declarada por el episcopado puertorriqueño (11, 1975, Nº 18).

c) Hay obispos que tienen reservas y temores; algunos de ellos se oponen a retiros carismáticos en sus diócesis.

EN RESUMEN:

A pesar de su aparición tan reciente, la renovación carismática en América Latina ya está dando frutos de gran valor pastoral. Por esto pueden aplicarse aquí también en nuestro continente las palabras de Paulo VI al Congreso Internacional de la Renovación Carismática: "esta renovación espiritual que el Espíritu Santo suscita hoy visiblemente en las regiones y ambientes más diversos... (es) una suerte para la Iglesia y para el mundo". (Discurso del 19 de mayo, 1975).

APENDICE: El caso de Pimentel (Rep. Dominicana)

Es interesante presentar el caso de Pimentel, un pequeño pueblo de la República Dominicana. No es un caso que se dé frecuentemente, pero nos enseña algunas de las sorpresas que puede ocasionar la renovación en el Espíritu Santo.

El P. Emiliano Tardiff M.S.C., canadiense, escribe lo siguiente: "En junio pasado (1974) mi Superior me pidió ir a reemplazar al párroco de Pimentel durante sus vacaciones. Con gusto acepté. Y llegando a Pimentel, comencé a dar orientación a los feligreses sobre la Renovación Cristiana en el Espíritu Santo.

"Ya la primera semana, el Señor quiso manifestar su gran amor durante la oración por los enfermos... y varias personas fueron tocadas por el poder de Dios y sanadas de enfermedades distintas. La voz se regó en el pueblo. Las personas que el Señor ha sanado están allí para dar testimonio de lo que les ha pasado...

"La segunda semana, eran más de tres mil personas en la oración... Tuvimos que salir de la iglesia y celebrar la misa en la calle.

"La tercera semana la calle se veía demasiado estrecha para las siete mil personas, y tuvimos que irnos al parque público. Allí cantamos la gloria del Señor, oramos y celebramos la Eucaristía. Y después de la comunión, durante la oración por los enfermos, el Señor se manifestó con poder y con amor. Fue algo maravilloso. Como si el parque de Pimentel se hubiese transformado en una gran piscina de Siloé. Muchos de los presentes recibieron curación espiritual, y otros curación física.

Renovación en el Espíritu

"Al cabo de cinco reuniones, tuvimos que suspender nuestra asamblea carismática en el parque, pues ya no cabía la gente. Las autoridades han calculado que había alrededor de cuarenta mil personas. Solo el Señor puede reunir esa muchedumbre en Pimentel. Hubo curaciones asombrosas en esa gran multitud llena de fe".

Por su lado, Mons. Juan Antonio Flores, Obispo de La Vega, escribió: "El problema surgió de parte de la gente que iba a Pimentel. Muchos choferes, incluso de camiones, aprovechaban las circunstancias para fomentar los viajes allá y muchos iban más bien por espíritu de novedad. El P. Emiliano, cuando se dio cuenta de eso, y después de dialogar con el obispo, cortó esas romerías... Dios está en todas partes. En comunidad, que se organicen también grupos de oración, de catequesis y de promoción humana. Y si hay enfermos en la comunidad, que se rece por ellos".

Se siguieron estas directivas del Prelado. Un año después el P. Emiliano Tardiff pudo comentar: "Puedes decir que la costa norte (de la República) está quemando para la gloria de Dios". En Samaná hay 20 grupos de oración, siendo el del pueblo de 400 personas. En Nagua calculan los grupos en 70, en Villa Riva hay 42, en Castillo tienen 14, y en Pimentel hay 18 grupos en los campos y se están formando 10 en la ciudad.

(Véanse: *Amigo del Hogar*, Agosto 1975; *Alabanza*, Julio 1975).

BIBLIOGRAFIA

- 1) ALABARE - Revista de la Renovación Carismática Católica - Aguas Buenas. Puerto Rico.
- 2) Barros Germán - EL ESPÍRITU ME LLAMO - Secretariado de la Renovación en el Espíritu Santo. Santiago, 1975.
- 3) Carrillo Alday, M. E. S., Salvador - EL BAUTISMO EN EL ESPÍRITU SANTO - Instituto de Sagrada Escritura. México 1974.
- 4) Carrillo Alday, M. Sp. S., Salvador - RENOVACION CRISTIANA EN EL ESPÍRITU SANTO - Instituto de Sagrada Escritura. México 1975.
- 5) "DOCUMENTO DE MALINAS" - Theological and Pastoral Orientations on the Catholic Charismatic Renewal - The Communication Center. Notre Dame, Indiana, 1974.

Fenomenología Pastoral

- 6) ECCLA I - (Informe privado del Primer Encuentro Carismático Católico Latinoamericano).
- 7) Jaramillo, Diego - LOS GRUPOS DE ORACION - El Minuto de Dios. Bogotá, 1974.
- 8) MacNutt, O. P., Francis - HEALING - Ave Maria Press. Notre Dame, Indiana 1974.
- 9) MANUAL PARA SEMINARIOS - Charismatic Renewal Services Inc. Notre Dame, Indiana, 1974.
- 10) NEW COVENANT - (Revista) - Charismatic Renewal Services Inc. Ann Arbor, Michigan.
- 11) RENOVACION EN EL ESPÍRITU SANTO - (Boletín) - Secretariado de la Renovación en el Espíritu Santo. Santiago.
- 12) TESTIMONIOS PRIVADOS.
- 13) Uribe Jaramillo, Obispo de Sonsón - Rionegro, Mons. Alfonso - EL ACTUAL PENTECOSTES DEL ESPÍRITU SANTO - Ed. Granamérica. Medellín, 1974.
- 14) Uribe Jaramillo, Obispo de Sonsón - Rionegro, Mons. Alfonso - OREMOS HERMANOS - Ed. Granamérica. Medellín (sin fecha).