

# Identidad Carismática de la vida Consagrada

Jorge Iván Castaño, C.M.F.  
Vicario Apostólico de Quibdó

## I. El Futuro de la Vida Consagrada Depende de la Fidelidad a su Dimensión Carismática

### 1. ¿Tiene todavía Porvenir la Vida Religiosa

Esta pregunta, según algunos autores, habría que desdoblarla en una serie de interrogantes parecidos a éstos: ¿Estamos realmente pasando una crisis? ¿Cuáles son sus causas verdaderas? ¿Qué retos o compromisos nuevos debemos asumir para superar esta crisis? ¿Qué elementos obsoletos debemos abandonar, y qué datos inmutables debemos conservar por encima de todo? ¿Qué tipo de renovación se debe propiciar si queremos sobrevivir y dejar a las nuevas generaciones un mañana más promisorio y fecundo? Preguntarnos hoy por el futuro de la Vida Religiosa es comprometernos a buscar respuestas adecuadas a estos interrogantes<sup>1</sup>, y a compartir con Puebla los grandes desafíos que la misión evangelizadora de la Iglesia debe afrontar en el presente y futuro de América Latina.

Nadie negará que la Vida Religiosa ha pasado por una seria crisis, que esta crisis aún persiste en muchos aspectos, y que las dificultades vividas en este campo son inseparables de las vividas por la misma Iglesia en este maravilloso y contradictorio mundo contemporáneo. Esta crisis global es vista por algunos no como una epidemia contagiosa y mortal, sino como una crisis saludable de crecimiento que "ha llegado inesperadamente por una rápida transformación social y cultural, que no hemos sabido prever y que además hemos tardado en comprender"<sup>2</sup>.

El Concilio Vaticano II significó, en este contexto, el sincero anhelo de la Iglesia por leer los signos de los tiempos y discernir a la luz del Evangelio, los nuevos rumbos del mundo y de la historia. Y la Iglesia reconoció, entre otras cosas, que el género humano se encontraba en un período nuevo de su historia<sup>3</sup>, que la humanidad pasaba de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evo-

---

<sup>1</sup> Cf. B. Sorge: "El futuro de la Vida Religiosa", en la Revista "Vida Religiosa" (1 marzo 1979) 132-133.

<sup>2</sup> B. Sorge, art. cit., 135.

<sup>3</sup> Cf. GS. 4.

lutiva, lo cual le planteaba un conjunto de problemas nuevos que pedían nuevas síntesis y nuevas respuestas <sup>4</sup>.

No es el caso ahora detenernos en estudiar los principales fenómenos que de manera directa o indirecta vinieron a situar a la Iglesia universal en estado urgente de "aggiornamento". Ninguna realidad propiamente eclesial pudo substraerse al dinamismo exigente de este término <sup>5</sup>. Tampoco la Vida Religiosa estuvo al margen de él, y la prueba la tenemos en el Decreto "*Perfectae Caritatis*". Los años posconciliares significaron de verdad para los Religiosos un tiempo difícil de búsqueda y de experiencias diversas que originaron crisis y tensiones comunitarias bastante dolorosas, de las cuales apenas estamos tratando de salir a flote.

Hay que reconocer, como lo hace Pablo VI en la "*Evangelica Testificatio*" (Roma 1971), que se cometieron muchos abusos en nombre de la renovación:

"La audacia de algunas transformaciones arbitrarias, una exagerada desconfianza en el pasado, aun cuando ofrece un testimonio de la sabiduría y del vigor de las tradiciones eclesiales, una mentalidad demasiado preocupada por conformarse precipitadamente a las profundas transformaciones que agitan nuestro tiempo, han podido inducir a algunos a considerar caducas las formas específicas de la vida religiosa. ¿No se ha llegado incluso a hacer abusivamente apelación al Concilio para ponerla en discusión, hasta en sus mismos principios?" <sup>6</sup>.

Pero hay que afirmar que el miedo a los peligros no puede dispensarnos de llevar a cabo un auténtico "aggiornamento", y esto por dos razones principales:

— La primera porque en la Vida Religiosa —son palabras de Pablo VI— "ciertamente, no pocos elementos exteriores, recomendados por los Fundadores de Órdenes o de Congregaciones Religiosas, aparecen hoy día superados. Algunos rasgos de pesadez y rigorismos, que se han ido acumulando a lo largo de los siglos, tienen necesidad de ser aligerados.

<sup>4</sup> Cf. GS. 5.

<sup>5</sup> Pablo VI entendió así el término "aggiornamento": "... es una palabra que indica la relación entre los valores eternos de la verdad cristiana y su inserción en la realidad dinámica, hoy tan singularmente mudable, de la vida humana tal y como se va continua y variadamente conformando en la circunstancia presente, tan inquieta, tan turbulenta y tan fecunda. Es la palabra que subraya el aspecto relativo y experimental del misterio de la salvación, que nada anhela más que hacerse eficaz y que advierte hasta qué punto su eficacia se ve condicionada por la situación cultural, moral y social de las almas a las cuales se dirige y qué oportuno es para la buena cultura, y sobre todo de cara al incremento práctico del apostolado, conocer las experiencias ajenas y hacer propias las mejores... Es la palabra que encierra el temor de los hábitos ya superados, de los cansancios que retrasan, de las fórmulas incomprensibles, de las distancias neutralizadoras, de las ignorancias presuntuosas e inconscientes sobre los nuevos fenómenos humanos y aún la falta de fe en la perpetua actualidad y fecundidad del Evangelio. Es una palabra que puede parecer obsequio servil a la moda caprichosa y fugaz, al existencialismo, que no cree en los valores objetivos y trascendentes y que sólo ansia la plenitud subjetiva de cada instante, pero que sabe atribuir la debida importancia al acontecer veloz e inexorable de los fenómenos en los cuales se desarrolla nuestra vida". *L'Osservatore Romano*, 7 de septiembre de 1963.

<sup>6</sup> ET. 2

Deben llevarse a efecto adaptaciones y también pueden buscarse e instituirse nuevas formas con la aprobación de la Iglesia”<sup>7</sup>.

— La segunda porque la Vida Religiosa, al igual que la Iglesia, debe afrontar las interpelaciones fundamentales que este nuevo período de la historia nos está planteando. Aquí está en juego nuestro futuro y también la fuerza carismática de nuestro ser religioso. Acertadamente se ha escrito que “la credibilidad de la Vida Religiosa pasa hoy por esta prueba de fuego, que es la confrontación con la conciencia histórica y antropológica suscitada por la modernidad. Sin ese encuentro, que es doloroso y largo y cuyos resultados no son siempre previsibles, no será pensable una Vida Religiosa, ni una acción apostólica con capacidad para explicitar el evangelio, y para proclamarlo como una nueva salvación precisamente a la vez que como un ‘logos de verdad’ (Ef 1,4). Lo que aquí está en juego es la perduración de las propias instituciones. Si ellas no se ‘verifican’, es decir, si no ponen a prueba y recuperan su verdad desde estas confrontaciones históricas, que no tienen por qué ser ostentosas, sino silentes y profundas, se quedarán sin su verdad teológica y sin legitimidad histórica, es decir, habrán perdido la posibilidad radical y el derecho a seguir existiendo. Y si, a pesar de todo, perdurasen, serían más bien unas excrecencias, que harían de sombra y rémora tanto para la sociedad como para la Iglesia”<sup>8</sup>.

## 2 La Renovación de la Vida Religiosa en América Latina

También para nosotros sonó la hora del “aggiornamento”: La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín se refirió a los Religiosos, teniendo ante sí, lúcidamente, los grandes fenómenos que estaban determinando nuestro acontecer histórico. Dijeron entonces los Obispos:

“América Latina está evidentemente bajo el signo de la transformación y el desarrollo. Transformación que, además de producirse con una rapidez extraordinaria, llega a tocar y conmover todos los niveles del hombre, desde el económico hasta el religioso. Esto indica que estamos en el umbral de una nueva época histórica del Continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los preanuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización”<sup>9</sup>.

En perfecta coherencia con estos inquietantes presupuestos, Medellín nos pidió llevar a cabo “una revisión seria y metódica de la Vida Religiosa y de las estructuras de la comunidad. Esta es una condición indispensable para que los Religiosos sean signo inteligible y eficaz dentro

<sup>7</sup> ET. 5

<sup>8</sup> O. González de Cardenal: “Responsabilidad de la Teología ante la Vida Religiosa”, en “Los Religiosos y la Evangelización del mundo contemporáneo”, Madrid 1976, pg. 280.

<sup>9</sup> MEDELLÍN, Introducción a las Conclusiones, n. 4.

del mundo actual" <sup>10</sup>. Entre las "recomendaciones" concretas más urgentes que Medellín hizo a los Religiosos de América Latina, encontramos las siguientes:

— Necesidad de desarrollar e insistir más en una seria formación espiritual, teológica, profunda y continuada, que tenga también en cuenta el cultivo y aprecio de los valores humanos.

— Valorar el apostolado y sus exigencias como parte esencial de la consagración religiosa. Integración en la Pastoral de Conjunto, de acuerdo con el carisma de cada Instituto.

— Admitir que el desarrollo se conecta necesariamente con dimensiones de justicia y caridad. Revisar, por consiguiente, la formación social que se da a los Religiosos. Hay que dar especial relieve a las "experiencias vitales", con miras a conseguir una mentalidad social.

— Atender, educar, evangelizar y promover sobre todo a las clases marginadas.

— Promover un auténtico espíritu de pobreza que lleve a poner efectivamente al servicio de los demás los bienes que se tiene <sup>11</sup>.

Que estas "recomendaciones" no cayeron en el vacío lo comprueba el clima especial que se fue creando en grandes sectores de Religiosos y la marcha emprendida en diferentes frentes, tratando de buscar respuestas válidas al "aggiornamento" pedido por nuestros Pastores. Aunque nuevos planteamientos se han ido formulando en estos últimos años, de cara a nuevas situaciones <sup>12</sup>, no es difícil descubrir la continuidad en las preocupaciones mayores y la rara coincidencia en la formulación general de las principales "tendencias" que llegaron a Puebla sobre la Vida Religiosa.

### 3. Las Pistas que nos da Puebla

Los elementos o líneas concretas de acción para el futuro de los Religiosos en América Latina aparecen nítidamente expresadas en las *opciones* que nuestro episcopado ha formulado en Puebla "hacia una Vida Consagrada más evangelizadora" (n. 758). Estas *opciones*, ya lo dijimos antes, quieren situarse en la misma perspectiva de las *tendencias*, consideradas como fenómenos renovadores suscitados por el Espíritu en la Iglesia (n. 723). En este cruce simultáneo de opciones y tendencias se encuentran de hecho los grandes desafíos que los Religiosos de este Continente debemos asumir de cara al futuro.

Muchos son los desafíos que Puebla nos propone. Pero creemos que las líneas claves se encuentran en una marcada insistencia por salvaguardar lo esencial de nuestro "ser religioso" dentro de una peculiar coyun-

<sup>10</sup> MEDELLIN 12, 7.

<sup>11</sup> Cf. MEDELLIN 12, 11-14.

<sup>12</sup> Cf. CLAR: "Nueva situación de la Vida Religiosa en América Latina", en "MEDELLIN, Reflexiones en el Celam", BAC, 1977, pgs. 401-434.

tura histórica que nos está pidiendo una "encarnación" inteligible y eficaz en el mundo latinoamericano. *En otros términos, la preocupación esencial gira en torno a la "identidad carismática de la Vida Religiosa", y su "misión evangelizadora" en el ámbito concreto de nuestras Iglesias Particulares.*

Ambos aspectos se encuentran inseparablemente unidos, pues los dos nos están exigiendo fidelidad absoluta al sentido de nuestra *consagración* radical a Dios:

- consagración que es entrega y reserva total para Dios;
- consagración que es también envío al mundo para el servicio de unos hombres concretos (nn. 759 y 754).

## II. ¿Qué Entendemos por Identidad Carismática de la Vida Consagrada?

### 1. Nuestra Providencia del Espíritu

Se ha escrito con toda razón que entender la Vida Consagrada —en sí y en todas sus formas— como *carisma* en la Iglesia y para la Iglesia, es entenderla desde su más honda dimensión y en su significado más original. Ahora bien, cuando decimos que la Vida Consagrada es un carisma, queremos afirmar que ella es *un don*, es decir una gracia (= *járis*), que el Espíritu Santo suscita libremente para bien de su Iglesia.

Aunque en el Concilio Vaticano II no encontramos explícitamente la expresión "carisma de la Vida Consagrada", su doctrina es muy clara cuando se refiere a ella como "don de Dios" o "don del Espíritu", o como iniciativa que hombres y mujeres asumen en la Iglesia bajo el impulso de este mismo Espíritu<sup>13</sup>.

Tenemos así, en primer lugar, el texto de LG 43, donde se habla de los Consejos evangélicos como "*un don divino*, que la Iglesia recibió de su Señor y que con su gracia conserva siempre". En segundo lugar tenemos la constatación de la *Perfectae Caritatis*, n. 1: "Ya desde los comienzos de la Iglesia hubo hombres y mujeres que, por la práctica de los consejos evangélicos, se propusieron seguir a Cristo con más libertad e imitarlo más de cerca, y, cada uno a su manera, llevaron una vida consagrada a Dios. Muchos de ellos, *por inspiración del Espíritu Santo*, vivieron vida solitaria o fundaron familias religiosas que la Iglesia recibió y aprobó de buen grado con su autoridad. De ahí nació, *por designio divino*, una maravillosa variedad de agrupaciones religiosas...".

En la Exhortación Apostólica "*Evangelica Testificatio*" (1971), el Papa Pablo VI recoge en admirable síntesis la doctrina conciliar sobre la Vida Consagrada, y reafirma en términos mucho más claros su identidad carismática:

<sup>13</sup> Cf. LG. 43, 44 y PC. 1.

- “Desde los primeros siglos, *el Espíritu Santo*, junto a la heroica confesión de los mártires, *ha suscitado* la maravillosa firmeza de los discípulos y de las vírgenes, de los eremitas y de los anacoretas...”<sup>14</sup>.
- “Queridos Hijos e Hijas: con una libre respuesta a la *llamada del Espíritu Santo*, habéis decidido seguir a Cristo consagrándose totalmente a El”<sup>15</sup>.
- “*El carisma de la vida religiosa*, en realidad, lejos de ser un impulso nacido ‘de la carne y de la sangre’, u originado por una mentalidad que se conforma al mundo presente, *es el fruto del Espíritu Santo que actúa siempre en la Iglesia*”<sup>16</sup>.

Estos textos pontificios son fundamentales a la hora de superar ambigüedades y de fijar las respuestas adecuadas cuando nos preguntamos por la identidad carismática de los religiosos en la Iglesia.

## 2. Los Presupuestos de Puebla sobre la Vida Consagrada

Puebla, en sintonía con la doctrina conciliar anteriormente expuesta, afirma claramente que la Vida Consagrada es “un don que el Espíritu concede sin cesar a su Iglesia, como un medio privilegiado de evangelización eficaz” (n. 739), y que la diversidad de los carismas fundacionales es un “don del Espíritu evangelizador” (n. 741) y “expresión de la fuerza de su amor que responde solícitamente a las necesidades de los hombres” (n. 756).

Para entender mejor este planteamiento, debemos situarnos en la naturaleza carismática de la misma Iglesia. Teológicamente hablando podemos decir que ella es el *gran carisma*, desde el cual y en el cual tienen sentido todos los demás carismas. La Iglesia será siempre una novedad histórica incomprensible para quien no se sitúa en la perspectiva de fe que supone la presencia y actuación maravillosa del Espíritu Santo en medio de nosotros. El documento “*Mutuae Relationes*” expresa todo esto con hondura teológica:

“Partiendo del mismo día de Pentecostés existe en el mundo un Pueblo nuevo que, *vivificado por el Espíritu*, se reúne en Cristo para llegarse hasta el Padre. Los individuos que componen este Pueblo son convocados de entre todas las naciones y se funden entre sí en tan íntima unidad que el resultado no puede explicarse a base de ningún modelo sociológico; y esto porque una verdadera *novedad* que trasciende todo orden humano le subyace inmanentemente. Ocurre que sólo en esta perspectiva trascendente pueden hallar una interpretación exacta las relaciones mutuas entre los diversos miembros de la Iglesia, ya que la *presencia misma del Espíritu Santo* es

<sup>14</sup> ET. 3

<sup>15</sup> ET. 7

<sup>16</sup> ET. 11

el elemento sobre el cual se funda la originalidad de su naturaleza. Es El, en efecto, vida y fuerza del Pueblo de Dios y causa de su comunión; es vigor de su misión, manantial de sus *dones multifórmes*, vínculo de su admirable unidad, luz y belleza de su poder creador, fuego de su amor”<sup>17</sup>.

Ahora bien, la forma histórica como el Espíritu despliega y manifiesta esta vitalidad y riqueza infinita en favor de la Iglesia se encuentra en los variados “dones jerárquicos y carismáticos” que El suscita en el seno del Pueblo de Dios: “Es la presencia misma del Espíritu Santo que vivifica la que produce en Cristo la cohesión orgánica: El da unidad a la Iglesia en la comunión y el ministerio, y con variados dones jerárquicos y carismáticos la dota, la dirige y la colma de sus frutos”<sup>18</sup>.

### 3. Cómo Acontece en la Iglesia el don de la Vida Consagrada

Nos situamos ahora en la descripción fenomenológica de este don, es decir, en la forma como de hecho aparece en la actual historia de salvación, y en las consecuencias que implica tal acontecimiento de gracia.

#### a) *Las concreciones históricas de la Vida Consagrada*

La Vida Consagrada toma cuerpo y concreción histórica en las innumerables Congregaciones y Ordenes Religiosas. Como lo constata *Mutuae Relationes*, “los Institutos Religiosos en la Iglesia son muchos y diversos, cada uno con su propia índole; pero todos aportan su propia vocación, cual don hecho por el Espíritu, por medio de hombres y mujeres insignes y aprobado auténticamente por la sagrada jerarquía”<sup>19</sup>. Es en los Fundadores donde por vez primera brilla la llama de una inspiración de Dios, y comienza en la historia —por caminos múltiples e insospechados— un nuevo y diferente retoño en el árbol frondoso de la Iglesia.

En consecuencia, el carisma específico de un Instituto Religioso es inseparable del carisma recibido y vivido por el respectivo Fundador. Es necesario, por consiguiente, precisar un poco más el protagonismo o papel desempeñado por quienes la Iglesia llama Fundadores, para entender mejor la identidad carismática de las innumerables Familias Religiosas. Sobre este punto de excepcional importante, la *Mutuae Relationes* nos facilita la siguiente descripción: “el carisma mismo de los Fundadores se revela

- como una experiencia del Espíritu
- transmitida a los propios discípulos
- para ser por ellos vivida, custodiada, profundizada y desarrollada constantemente
- en sintonía con el Cuerpo de Cristo en crecimiento perenne”<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> MR. 1

<sup>18</sup> Ibid. 2

<sup>19</sup> MR. 11

<sup>20</sup> Ibid.

En este texto, particularmente denso, encontramos algunos elementos que nos van a permitir captar mejor la identidad carismática de los diferentes Institutos en la Iglesia. Mencionemos, entre otros, los siguientes:

- 1º el valor determinante que para un Instituto concreto tiene la "peculiar experiencia de Dios" vivida por el respectivo Fundador;
- 2º la dimensión dinámica y creativa del don o carisma fundacional recibido;
- 3º el carácter profundamente eclesial que deben tener, por fuerza del mismo carisma, todos los Institutos Religiosos.

Para entender adecuadamente estos aspectos del carisma religioso, es imprescindible primero ponernos de acuerdo sobre el término "experiencia", y el carácter "fundacional" que reviste cuando es vivida por hombres que la transmiten a otros para que se perpetúe en la Iglesia.

b) *Qué entendemos por "experiencia del Espíritu"*

La terminología empleada por el documento *Mutuae Relationes* puede originar algunas dificultades entre nosotros, pues todos sabemos que el concepto de "experiencia" o "vivencia" es uno de los más discutidos en nuestra mentalidad occidental. "La experiencia religiosa o espiritual constituye uno de los puntos en torno a los cuales se ha concentrado la investigación de la teología moral, espiritual y pastoral durante los últimos treinta años (baste recordar los nombres de J. Mouroux, H. Urs von Balthasar, K. Rahner, Van Caster, L. M. Almeida, J. Ladrière, Ph. Roqueplo'...)"<sup>21</sup>.

En sintonía con la literatura teológica más reciente, cuando hablamos de "experiencia" queremos indicar "una realidad que abarca la entera existencia de la persona. Surge de la conciencia de deseos y tendencias en una situación de hecho, y sirve para indicar un proceso bastante complejo mediante el cual una persona interioriza la realidad, es decir, con el que se sitúa frente a los otros y frente al mundo y con el que éstos se sitúan en su universo personal. Implica necesariamente dinamismos cognoscitivos, afectivos, operativos y sapienciales y no se reduce a ninguno de ellos, pues éstos son solamente componentes. Así entendido, la experiencia, la vivencia, reviste el carácter de "horizonte", es decir, de perspectiva global en la que se mira todo lo que es distinto de sí mismo, o también de fuente luminosa que clarifica la entera realidad y permite aprehender y definir sus múltiples aspectos"<sup>22</sup>.

En nuestro caso hablamos de una "experiencia del Espíritu" (con mayúscula), lo cual implica una especial participación del Espíritu al Fundador que lo transfigura e identifica con Cristo (= consagración), y al mismo tiempo —por una intuición sobrenatural— le hace detectar unas determinadas necesidades y urgencias apostólicas en la Iglesia y

<sup>21</sup> Mario Midali: La dimensione carismatica della vita religiosa. Alcuni rilevanti punti di riferimento, en "Il carisma della Vita Religiosa Dono dello Spirito alla Chiesa per il Mondo". Milano, 1981, pg. 14.

<sup>22</sup> Ibid.

sociedad de su tiempo y le descubre la manera concreta y eficaz para responder a ellas desde el Evangelio de Jesús (= misión).

Desde esta vertiente cristológica hay que decir que la "experiencia" vivida por el Fundador de un Instituto religioso vendría a consistir en una *original manera de leer o releer el Evangelio, de contemplar a Cristo y de configurarse con El*, hasta el punto de revivir con particular intensidad un aspecto o dimensión de su misterio inagotable. Los Fundadores no han pretendido nunca mutilar o recortar las exigencias evangélicas o sustituir el Evangelio mismo por otra norma de vida. Cristo ha sido siempre para ellos la Regla viva, el único "horizonte" de toda su existencia. Pero cada uno se ha sentido movido e impulsado desde dentro *por la fuerza del Espíritu* a vivir todo el Evangelio —sin reduccionismos empobrecedores— desde la perspectiva unitaria del propio don o carisma. Ellos intentaron siempre ser fieles al don de gracia que habían recibido, y por eso lo pusieron al servicio de los demás<sup>23</sup>.

### c) *Experiencia fundacional e identidad carismática*

Llamamos "experiencia fundacional" a la experiencia del Espíritu vivida por el Fundador en cuanto Fundador. En tal sentido dicha experiencia no es un don individual sino social y comunitario. Por lo mismo transmisible a sus discípulos, y a través de ellos, perdurable en la Iglesia. Esta experiencia del Fundador es la herencia más sagrada que puede un Instituto recibir de su promotor o padre, y viene a constituir lo más original y específico del carisma religioso.

Recordemos que "el carisma mismo de los Fundadores se revela como una *experiencia* del Espíritu, *transmitida* a los propios discípulos para ser por ellos vivida"... *En la vivencia* de este mismo don objetivo de gracia que llamamos "experiencia fundacional" se juega la identidad carismática de un Instituto y las razones para su continuidad o no en la Iglesia. Con razón la misma Iglesia es tan celosa de que se conserve siempre en los Institutos el espíritu genuino de sus Fundadores, su índole propia, y establece el retorno a los orígenes fundacionales como uno de los principios básicos de renovación para la Vida Consagrada. Traemos a continuación sólo algunos textos más importantes del magisterio reciente de la Iglesia:

- "La adecuada renovación de la Vida Religiosa comprende, a la vez, un retorno a las fuentes de toda vida cristiana y a la *primigenia inspiración* de los Institutos"<sup>24</sup>.
- "Cede en bien mismo de la Iglesia que los Institutos tengan su *carácter y función particular*. Por lo tanto, reconózcanse y manténganse fielmente el *espíritu y propósitos de los Fundadores*, así como las sanas tradiciones, todo lo cual constituye el patrimonio de cada Instituto"<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Severino María Alonso: "Índole carismática de las distintas formas de Vida Religiosa", en Revista de "Vida Religiosa", (1 de noviembre/1981) pg. 473.

<sup>24</sup> PC. 2

<sup>25</sup> PC. 2, b.

- En Puebla los Obispos recuerdan a los Religiosos que “*la fidelidad al propio carisma es una forma concreta de obediencia a la gracia salvadora de Cristo y de santificación con El para redimir a sus hermanos*” (n. 757).
- En coherencia con la doctrina anterior los Obispos se comprometen a “*estimular la fidelidad al carisma original y su actualización y adaptación a las necesidades del Pueblo de Dios, para que las obras logren mayor fuerza evangelizadora*” (n. 772).

#### d) *Magisterio del Papa Juan Pablo II*

Sorprende la frecuencia con que el Papa Juan Pablo II ha insistido sobre la fidelidad que los Religiosos deben tener al carisma específico de su propio Instituto, al “*espíritu*” de sus respectivos Fundadores. Citaremos aquí algunos textos de su ya extenso y profundo magisterio sobre la Vida Consagrada.

- “*Vuestra presencia debe ser para todos un signo visible del Evangelio. Debe ser así mismo fuente de apostolado especial. Este apostolado es tan variado y rico que hasta me resulta difícil enumerar aquí todas sus formas, sus campos, sus orientaciones. Va unido al carisma específico de cada Congregación, a su espíritu apostólico que la Iglesia y la Santa Sede aprueban con alegría, viendo en él la expresión de la vitalidad del mismo Cuerpo Místico de Cristo*”<sup>26</sup>.
- “*Con fidelidad siempre renovada al carisma de los fundadores, las Congregaciones deben esforzarse efectivamente por corresponder a lo que de ellas espera la Iglesia; a las tareas que la Iglesia con sus Pastores considera más urgentes hoy para hacer frente a una misión que tanto necesita de obreros cualificados*”<sup>27</sup>.
- “*Cada uno de vuestros fundadores, bajo la inspiración del Espíritu Santo prometido por Cristo a la Iglesia, ha sido un hombre que poseía un carisma particular. Cristo ha tenido en él un “instrumento excepcional para su obra de salvación, que especialmente en este mundo se perpetúa en la historia de la familia humana. La Iglesia ha asumido poco a poco estos carismas, los ha valorado y, cuando los ha encontrado auténticos, ha dado gracias al Señor por ellos y ha tratado de “ponerlos al seguro” en la vida de comunidad, para que siempre pudieran dar fruto*”<sup>28</sup>.
- “*Dios ha hecho surgir a muchos otros hombres y mujeres de santidad excepcional. A éstos incluso los ha destinado a fundar familias religiosas que —cada una por caminos distintos— debían desarrollar papeles importantes en la misión de la Iglesia. La clave para la realización de cada uno de los Institutos religiosos ha sido la fidelidad*

<sup>26</sup> Los textos pontificios vamos a citarlos de acuerdo a la oportuna y valiosa antología publicada conjuntamente por el Departamento para los Religiosos del CELAM, y de la Conferencia de Religiosos de Colombia: “*La Palabra del Papa a los Religiosos*”, Bogotá 1981, pg. 18.

<sup>27</sup> Obra cit. pg. 22

<sup>28</sup> Obra cit. pg. 24

al carisma inicial que Dios puso en el fundador, o en la fundadora, para enriquecer a la Iglesia. Por esta razón, repito las palabras de Pablo VI: "Sed fieles al espíritu de vuestros fundadores, a sus intenciones evangélicas, al ejemplo de su santidad... Es aquí precisamente donde encuentra su medio de subsistencia el dinamismo propio de cada familia religiosa" (*Evangelica Testificatio*, 11-12). Y esta fidelidad constituye el criterio cierto para juzgar qué actividades eclesiales deberá emprender el Instituto y cada uno de sus miembros para contribuir a la misión de Cristo"<sup>29</sup>.

- "La dimensión eclesial requiere así mismo, por parte de cada miembro y del Instituto en su conjunto fidelidad a los carismas peculiares que Dios ha dado a la Iglesia a través de vuestros fundadores y fundadoras. Esto significa que los Institutos están llamados a alimentar con fidelidad dinámica los compromisos corporativos que estuvieron vinculados al carisma fundacional, fueron refrenados por la Iglesia y todavía responden a las necesidades importantes del Pueblo de Dios"<sup>30</sup>.
- "El carisma propio de cada uno de los Institutos que representáis es signo elocuente de participación en la multiforme riqueza de Cristo, cuya "anchura, longura, altura y profundidad" (Ef 3,18) supera siempre con mucho cuanto nosotros podemos realizar tomándolo de su plenitud. Y la Iglesia, que es el rostro visible de Cristo en el tiempo, acoge y nutre en su propio seno órdenes e institutos de estilos tan diversos, para que todos juntos contribuyan a revelar la rica naturaleza y el dinamismo polivalente del Verbo de Dios encarnado y de la misma comunidad de los creyentes en El"<sup>31</sup>.
- "En la atinada y fiel adhesión al carisma de vuestros fundadores y fundadoras, continuad, queridas hermanas, viviendo en la Iglesia y en el mundo de hoy, según las ricas tradiciones, la índole específica de vuestros Institutos"<sup>32</sup>.
- "La fidelidad a Cristo en la vida religiosa exige fidelidad triple: fidelidad al Evangelio, fidelidad a la Iglesia, fidelidad al carisma particular de vuestros Institutos... Todas las familias religiosas aquí representadas hoy, contribuyen a la santidad y a la vida de la Iglesia, cada una según su modo característico. Un índice de la eficiencia de vuestras aportaciones ha sido y sigue siendo la fidelidad al espíritu de los fundadores, a sus intenciones evangélicas y al ejemplo de su santidad. Que esta fidelidad a vuestros carismas respectivos se considere siempre parte integrante de vuestra fidelidad a Cristo"<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Obra cit. pg. 88

<sup>30</sup> Obra cit. pg. 91

<sup>31</sup> Obra cit. pg. 102

<sup>32</sup> Obra cit. pg. 140

<sup>33</sup> Obra cit. pg. 222

### III. Signos de Autenticidad Carismática en la Vida Consagrada

#### 1. Algunos Criterios Generales

No basta con afirmar que los Institutos Religiosos tienen su origen en una iniciativa del Espíritu, ni es suficiente recordar que las diferentes formas de Vida Consagrada son un reflejo de los dones multiformes con que el mismo Espíritu enriquece sin cesar a su Iglesia.

Es necesario discernir, en cada caso, la real proveniencia del Espíritu, no sólo en orden a reconocer la autenticidad carismática de cada Instituto, sino también a mantener viva la fidelidad de todos los religiosos respecto al propio don recibido del Señor.

La Iglesia nos advierte que la índole propia carismática de la Vida Consagrada requiere "tanto por parte del fundador cuanto por parte de sus discípulos, el verificar constantemente:

- la propia fidelidad al Señor,
- la docilidad al Espíritu,
- la atención a las circunstancias,
- y la visión cauta de los signos de los tiempos,
- la voluntad de inserción en la Iglesia,
- la conciencia de la propia subordinación a la sagrada jerarquía,
- la audacia en las iniciativas,
- la constancia en la entrega,
- la humildad en sobrellevar los contratiempos"<sup>34</sup>.

Todos estos elementos son presentados globalmente como "señales del carisma genuino", y por consiguiente deben ser tenidos muy en cuenta a la hora de hablar sobre la identidad carismática de la Vida Consagrada. No vamos a detenernos en un análisis a fondo de todas estas características. Queremos insistir en sólo algunos aspectos que nos parecen fundamentales para entender mejor el momento actual que viven los religiosos en nuestra Iglesia de América Latina.

#### 2. Autenticidad Carismática y Novedad en la Iglesia

Este es un punto sobre el cual es necesario hablar muy claro, y desde luego con rigor teológico, pues se presta a gravísimos malentendidos con todas las funestas consecuencias que es posible imaginar. Por este motivo nos acogemos a textos oficiales de la Iglesia, como el de *Mutuae Relationes*, varias veces citado, donde se invita directamente a los Religiosos a la creatividad y audacia en la búsqueda de nuevos caminos para la pastoral en un mundo en cambio:

<sup>34</sup> MR. 12

“...los cambios profundos de situación, el crecimiento de los valores humanos y las múltiples necesidades del mundo contemporáneo reclaman, cada vez con mayor urgencia, que por una parte se renueven muchas actividades pastorales, de tipo tradicional, y, por otra, se busquen nuevos modos de presencia apostólica. En tales circunstancias se vuelve urgentemente necesaria una especie de solicitud apostólica que bajo el impulso del *Espíritu Santo* que es de suyo *creador*, sea capaz de actuar con ingeniosidad y audacia los experimentos eclesiales oportunos. Ahora bien, la fecundidad y la búsqueda alegre de nuevos caminos se acuerda perfectamente con la naturaleza de la Vida Religiosa<sup>35</sup>.

Los Obispos en Puebla son conscientes de este aporte carismático renovador de la Vida Religiosa, al afirmar que se comprometen a “despertar la disponibilidad de los consagrados para asumir, dentro de la Iglesia Particular, *los puestos de vanguardia evangelizadora* en comunión fiel con sus pastores y con su comunidad y en fidelidad al carisma de su fundación” (n. 771).

La referencia que trae este párrafo de Puebla a *Evangelii Nuntiandi* nos permite completar la descripción de esta novedad y aporte creativo, transcribiendo un texto clásico de Pablo VI sobre los Religiosos: “Ellos son emprendedores y su apostolado está frecuentemente marcado por una originalidad y una imaginación que suscitan admiración. Son generosos; se les encuentra no raras veces en la vanguardia de la misión y afrontando los más grandes riesgos para su santidad y su propia vida. Sí, en verdad, la Iglesia les debe muchísimo”<sup>36</sup>.

Hay que afirmar también que junto con la “admiración”, se suscitan no pocas críticas, originándose tensiones de diversa índole y profundo sufrimiento interior. Ahora bien, “la exacta ecuación entre carisma genuino, perspectiva de novedad y sufrimiento interior, supone una conexión constante entre carisma y cruz; es precisamente la cruz la que, sin justificar los motivos inmediatos de incomprensión, resulta sumamente útil al momento de discernir la autenticidad de una vocación”<sup>37</sup>.

Por otra parte, esta exigencia de cruz y sufrimiento reviste entre nosotros, Religiosos de América Latina, especial relieve, pues el compromiso evangelizador que todo creyente debe asumir, en fidelidad absoluta al Señor, debe hacerlo en un contexto particularmente dramático y difícil. Así lo confiesan los Obispos en Puebla:

“La realización histórica de este servicio evangelizador resultará siempre ardua y dramática, porque el pecado, fuerza de ruptura, obstaculizará permanentemente el crecimiento en el amor y la comunión, tanto desde el corazón de los hombres, como desde las diversas estructuras por ellos creadas, en las cuales el pecado de sus

---

<sup>35</sup> MR. 19

<sup>36</sup> EN. 69

<sup>37</sup> MR. 12

autores ha impreso su huella destructora. En este sentido, la situación de miseria, marginación, injusticia y corrupción que hiere a nuestro Continente, exige del Pueblo de Dios y de cada cristiano un auténtico heroísmo en su compromiso evangelizador, a fin de poder superar semejantes obstáculos (n. 281).

### 3. Tensión Carismática y Complementariedad Eclesial

Es un hecho, abiertamente reconocido en Puebla, que existen fuertes y dolorosas tensiones en la Iglesia de América Latina. Este fenómeno puede tener diversas causas. Algunas son "tensiones doctrinales, pastorales y psicológicas entre agentes pastorales de distintas tendencias" (n. 102).

También se dan tensiones en el interior mismo de la Iglesia "producidas por grupos que, o bien enfatizan 'lo espiritual' de su misión, resintiéndose por los trabajos de promoción social, o bien quieren convertir la misión de la Iglesia en un mero trabajo de promoción humana" (n. 90). Igualmente, cuando la Iglesia se ha comprometido con el pobre, le han venido "persecuciones y vejaciones de diversa índole... Todo ello ha producido tensiones y conflictos dentro y fuera de la Iglesia. Con frecuencia se la ha acusado, sea de estar con los poderes socio-económicos y políticos, sea de una peligrosa desviación ideológica marxista" (nn. 1138 y 1139)<sup>38</sup>.

Para entender "*algunas*" de estas tensiones, Puebla nos pone en la pista de la diversidad y riqueza de dones existentes en la Iglesia: "los problemas que afectan la unidad de la Iglesia se generan en la diversidad de sus miembros. Esta multitud de hermanos que Cristo ha reunido en la Iglesia, *no constituye una realidad monolítica*. Viven su unidad desde la diversidad que el Espíritu ha regalado a cada uno entendida como un aporte que contribuye a la riqueza de la totalidad" (n. 244).

"Dicha diversidad puede fundarse en la simple manera de ser de cada cual. En la función que le corresponde al interior de la Iglesia y que distingue nítidamente el papel de la jerarquía y del laicado. O en carismas más particulares que el Espíritu suscita, como el de la vida religiosa y otros. Por eso, la Iglesia es como un Cuerpo que, constantemente engendrado, alimentado y renovado por el Espíritu, crece hacia la plenitud de Cristo" (n. 245).

Debemos concluir, por consiguiente, que muchos conflictos surgen en la Iglesia o bien por el desconocimiento de esta diversidad dinámica de dones y necesario "crecimiento" del Cuerpo de Cristo en la historia, o bien por el falso antagonismo que los hombres podemos crear entre los innumerables carismas del Espíritu. Decimos que dicha confrontación o rivalidad es falsa porque "los elementos que hacen diferentes entre sí a los diversos miembros, o sea, los dones, las funciones y los ministerios,

<sup>38</sup> Para una visión más amplia de estas "tensiones" en el documento de Puebla, cf. B. Kloppenburg: "El Magisterio auténtico y los magisterios paralelos", en Revista MEDITERRANEO, N° 17-18 (1979), especialmente pgs. 16 y ss.

constituyen una especie de complemento recíproco y, en realidad, están ordenados a la única comunión y misión del único cuerpo"<sup>39</sup>.

En el campo de las relaciones intraeclesiales de los Religiosos, Puebla comprueba que en estos últimos años se ha dado "un creciente deseo de participación, con el aporte de la riqueza del propio carisma vocacional" (n. 736). Pero agrega a continuación que no obstante estos avances positivos aún se dan algunas tensiones: "a veces dentro de las Comunidades; a veces entre éstas y los Obispos. Puede perderse de vista la misión pastoral del Obispo o el carisma propio del Instituto" (n. 737).

¿Qué debemos entender aquí por "*misión pastoral del Obispo*"? Según Puebla, el ministerio jerárquico debe estar orientado a "promover a toda costa la unidad de la Iglesia Particular, con discernimiento del Espíritu para no extinguir ni uniformar la riqueza de carismas y dar especial importancia a la promoción de la pastoral orgánica y a la animación de las comunidades" (n. 703)<sup>40</sup>.

De este ministerio pastoral los Religiosos debemos ser muy respetuosos y sentirnos en verdad necesitados de él, toda vez que la pastoral orgánica de la Iglesia Particular es inconcebible sin el servicio o estructura de gobierno. Se trata, pues, en definitiva, de vivir ya "ad intra" el desafío de Puebla: vivir la comunión y la participación en la diversidad carismática, y a partir de esa riqueza —y precisamente por ella— ser más sensibles a la dialéctica de la complementariedad y no del antagonismo. El Obispo que prescindiera o ignore los carismas del Espíritu en sus fieles tendrá una pastoral y diócesis espiritualmente pobres. Pero también hay que afirmar que los carismas sin el discernimiento y coordinación del Obispo sólo pueden terminar en la arbitrariedad y la anarquía.

Sobre la necesidad fundamental de esta coordinación episcopal en la Iglesia, y la fiel respuesta que los Religiosos directamente debemos dar en la Iglesia de América Latina, S. S. Juan Pablo II se refirió así en el Discurso inaugural de la III Conferencia General:

"En diversos países más de la mitad, en otros, la gran mayoría del Presbiterio está formado por religiosos. Bastaría esto para com-

<sup>39</sup> MR. 2; ver también MR. 84: "Sería un grave error independizar —mucho más grave aún el oponerlas— la vida religiosa y las estructuras eclesiales, como si se tratase de realidades distintas, una carismática, otra institucional, que pudieran subsistir separadas; siendo así que ambos elementos, es decir, los dones espirituales y las estructuras eclesiales, forman una sola, aunque compleja realidad".

<sup>40</sup> Existe también en Puebla otro texto admirable donde se nos propone la misión pastoral del Obispo totalmente orientada a promover y defender *la vida* que el Espíritu suscita en todo el Pueblo de Dios: "Este carácter paternal no hace olvidar que los pastores están dentro de la Familia de Dios a su servicio. Son hermanos, llamados a servir *la vida* que el Espíritu libremente suscita en los demás hermanos. *Vida* que es deber de los pastores respetar, acoger, orientar y promover, aunque haya nacido independientemente de sus propias iniciativas. De ahí el cuidado necesario para "no extinguir el Espíritu ni tener en poco la profecía" (1 Tes 5, 19). Los pastores *viven* para los otros. "Para que tengan *vida* y la tengan en abundancia" (Jn 10, 10). La tarea de unidad no significa ejercicio de un poder arbitrario. Autoridad es servicio a la *vida*. Ese servicio de los pastores incluye el derecho y el deber de corregir y decidir, con la claridad y firmeza que sean necesarias" (n. 249).

prender cuánto importa, aquí más que en otras partes del mundo, que los religiosos no sólo acepten, sino que busquen lealmente una indisoluble unidad de miras y de acción con los Obispos. A éstos confió el Señor la misión de apacentar el rebaño. A ellos corresponde trazar los caminos para la evangelización. No les puede, no les debe faltar la colaboración, a la vez responsable y activa, pero también dócil y confiada de los religiosos, cuyo carisma hace de ellos agentes tanto más disponibles al servicio del Evangelio. En esa línea grava sobre todos, en la comunidad eclesial, el deber de evitar magisterios paralelos, eclesialmente inaceptables y pastoralmente estériles”<sup>41</sup>.

El Santo Padre continúa insistiendo, en casi todos sus discursos a los Religiosos, sobre este tema fundamental de amor vivo a la Iglesia y de aceptación franca y abierta de su indiscutible dimensión jerárquica. Entresacamos aquí algunos textos significativos:

- “La consagración religiosa no sólo hace más honda vuestra entrega personal a Cristo, sino que también refuerza vuestra relación con su Esposa, la Iglesia. La consagración religiosa es un modo peculiar de vivir en la Iglesia, un modo particular de actuar la vida de fe y servicio iniciado en el bautismo... Estáis llamadas por el mismo Jesús a actuar y manifestar en la vida y actividades vuestra profunda relación con la Iglesia. Este vínculo de unión con la Iglesia debe quedar patente en el espíritu y empresas apostólicas de cada Instituto religioso. Porque la fidelidad a Cristo jamás puede separarse de la fidelidad a la Iglesia, especialmente en la vida religiosa. Esta dimensión eclesial de la vocación consagrada religiosa tiene muchas consecuencias importantes para los mismos Institutos y para cada uno de sus miembros”<sup>42</sup>.
- “El primer testimonio sea el de una adhesión filial y una fidelidad a toda prueba a la Iglesia, Esposa de Cristo. Esta unión con la Iglesia debe manifestarse en el espíritu de vuestro Instituto y en sus tareas de apostolado, porque la fidelidad a Cristo no puede separarse jamás de la fidelidad a la Iglesia. Vuestra adhesión generosa y ferviente al Magisterio auténtico de la Iglesia es garantía sólida de la fecundidad de vuestro apostolado y condición indispensable para la interpretación exacta de los signos de los tiempos. A imitación de María, la Virgen siempre disponible a la Palabra de Dios, debéis encontrar vuestra serenidad interior, vuestra alegría, en la disponibilidad a la palabra de la Iglesia y de aquél a quien Cristo ha puesto como su Vicario en la tierra”<sup>43</sup>.
- “Mantened cuidadosamente, al mismo tiempo, el respeto constante y la docilidad amorosa que siempre habéis manifestado hacia el Magisterio y la jerarquía. Como sabéis, la vida religiosa carece de significado fuera de la Iglesia y de la fidelidad a sus directrices. Estad,

<sup>41</sup> PUEBLA, 2ª edición, pgs. 24-25.

<sup>42</sup> *La Palabra del Papa a los Religiosos*, pg. 91.

<sup>43</sup> Obra cit., pg. 99.

por tanto, siempre dispuestas a acoger las enseñanzas del Magisterio y, en consonancia con vuestro carisma particular, estad dispuestas a colaborar en el trabajo apostólico de la diócesis local, bajo la dirección de vuestros Obispos unidos al sucesor de Pedro y en unión con Cristo”<sup>44</sup>.

- “Ante todo me es grato recordar que el carisma de la vocación religiosa tiene un lugar suyo totalmente natural en la vida de la Iglesia... Se trata, por tanto, de un carisma que merece suma estima por parte de toda la comunidad eclesial, no sólo debido a la peculiar consagración al Señor, que lo distingue, sino también porque trae consigo tal dimensión de servicio y de total dedicación a los hermanos, que lo coloca a nivel de una nueva e incomparable maternidad y paternidad, a las que todos deben respeto, amor y reconocimiento. Pero es necesario que la vida religiosa realice su propia fecundidad mediante una inserción profunda en el contexto pastoral de la Iglesia, en un armónico enlace con los otros carismas y ministerios, en primer lugar el carisma y el ministerio sacramental-jerárquico”<sup>45</sup>.

#### 4. El Carisma Auténtico se Encarna de hecho en la Iglesia Particular

Si la vida consagrada es un don del Espíritu a su Iglesia, este don y esta Iglesia tiene características muy concretas y encarnadas, y a estas particularidades tenemos que ser fieles si no queremos caer en puras fantasías estériles. Puebla en este punto es elocuente:

“Como la Iglesia Universal se realiza en las *Iglesias Particulares*, en éstas se hace concreta para la Vida Consagrada la relación de comunidad vital y de compromiso eclesial evangelizador. Con ellas, los consagrados comparten las fatigas, los sufrimientos, las alegrías y esperanzas de la construcción del Reino y en ellas vuelcan las riquezas de sus *carismas particulares*, como don del Espíritu evangelizador. En las *Iglesias Particulares* encuentran a sus hermanos presididos por el Obispo, a quien compete el ministerio de discernir y armonizar” (n. 741).

Según este planteamiento, es inconcebible que unos religiosos vivan, oren y trabajen juntos, pero desligados de los grandes problemas, angustias y esperanzas de unos hombres concretos, y no vibren ni se integren en la pastoral orgánica que se tiene en su diócesis o Iglesia Particular. Y esto es grave, pues quien no tome en serio una porción concreta del Pueblo de Dios, no tomará tampoco en serio a la Iglesia una, santa, católica y apostólica.

Tal vez, en este sentido, los religiosos hemos pagado fuerte tributo al privilegio de la “exención”, en virtud del cual se tiene cierta inmunidad con respecto a la jurisdicción del Ordinario del lugar, lográndose por consiguiente gran autonomía en asuntos del gobierno, sobre todo los que miran “principalmente al orden interno de los Institutos, a fin de que

<sup>44</sup> Obra cit., pg. 240.

<sup>45</sup> Obra cit., pg. 263.

en ellos esté todo más trabado y conexo... y el Sumo Pontífice pueda disponer de ellos en bien de la Iglesia Universal"<sup>46</sup>.

No podemos desconocer que el hecho de la exención ha protegido la Vida Consagrada de muchas arbitrariedades. Pero también es cierto que ha llevado a muchos religiosos a sobrevalorar sus tradiciones, sus programas, sus privilegios, hasta el punto que llegaron a convertir el carisma en ghetto y a refugiarse en su pequeño mundo. De esta manera llegaron a convertirse, paradójicamente, en seres extraños y alejados de las preocupaciones y reales problemas de la Iglesia Particular, dentro de la cual debieron comprometerse apostólicamente. Con tales islas o estructuras amuralladas no se puede edificar la Iglesia de Cristo, ni encarnar en ella los dones recibidos del Espíritu. No hay alternativas posibles: "la Iglesia Particular constituye el espacio histórico en el cual una vocación se expresa realmente y realiza su tarea apostólica; pues precisamente allí, dentro de los confines de una determinada cultura es donde se anuncia y es recibido el Evangelio"<sup>47</sup>.

Por otra parte también es inadmisibile la presencia y encarnación de los religiosos en una Iglesia Particular que no respete ni aporte las riquezas de sus carismas específicos. Ni a la Iglesia ni a los Obispos les puede interesar la conformación de una "sociedad anónima", en la cual viniesen a incorporarse los religiosos de "una manera vaga y ambigua"<sup>48</sup>.

Con toda razón nuestro Episcopado latinoamericano opta decididamente por:

- "Revitalizar la Vida Consagrada mediante la fidelidad al propio carisma y al espíritu de los Fundadores respondiendo a las nuevas necesidades del Pueblo de Dios" (n. 762; ver también 772).
- "Estimular la apertura a las relaciones intercongregacionales en las que, respetando el pluralismo de carismas particulares y las disposiciones de la Santa Sede, crezca la unidad" (n. 764).

Podemos terminar con la siguiente conclusión: nosotros seremos "don del Espíritu para el servicio de la Iglesia, en la medida en que nos encarnemos de hecho en nuestros centros y grupos de trabajo, dentro de la pastoral orgánica, y nos comprometamos a fondo en una acción evangelizadora, pero en cuanto religiosos! Debemos guardar esta certeza inmovible: el respeto y la fidelidad que debemos tener a nuestra "identidad carismática", también redundará en fidelidad y enriquecimiento de la Iglesia de Cristo. A ella el Espíritu ha querido participar las multiformes maneras de su gracia o de sus dones. Sabiamente enseña Puebla: "Las riquezas del Espíritu se manifiestan en los carismas de los Fundadores que brotan en su Iglesia a través de todos los tiempos, como expresión de la fuerza de su amor que responde solícitamente a las necesidades de los hombres" (n. 756).

<sup>46</sup> Christus Dominus 85, 3º; véase además MR. 22; G. Escudero, "El nuevo derecho de los Religiosos", Madrid 1975, pg. 287.

<sup>47</sup> MR. 23,d.

<sup>48</sup> MR. 11.

# Una Reflexión Bíblica

## Sobre el Hombre

Mons. Néstor Giraldo Ramírez

Al abordar un estudio sobre el hombre en la Biblia, es necesario partir de unos presupuestos, especialmente si lo que se busca es una formulación basada en los datos revelados que nos permita en la praxis pastoral promover el "hombre nuevo" que realice plenamente el ideal cristiano. Estos apuntes pretenden sólo ofrecer unos temas de reflexión que sirvan de punto de partida para el intercambio de ideas que ha de llevarse a cabo durante los días del congreso. Para afrontar esta reflexión estimo conveniente tener presentes estos presupuestos:

1. Una antropología estrictamente dicha, o sea, una consideración abstracta sobre el hombre, es ajena al pensamiento hebreo. Tiene razón J. Schmid cuando afirma: "Ni en el A. T. ni en el N. T. encontramos una exhaustiva antropología como enseñanza acerca del hombre"<sup>1</sup>. No quiere esto decir que no haya siempre una antropología subyacente en cada libro de la Biblia, pero sí nos indica que hay dos maneras de abordar el problema: una como elemento cultural, otra desde un ángulo bíblico-teológico.

En el primer sentido podemos hablar de estructuras de pensamiento que han servido para expresar el mensaje revelado, sin afectar su contenido ni identificarse con él. Desde este punto de vista no podemos hablar de "una" antropología bíblica: una es la que encontramos, por ejemplo en el Génesis (con matices según las tradiciones en él representadas), distinta de la pesimista del Eclesiastés y del capítulo 14 de Job, la que tampoco se identifica con la del libro de la Sabiduría, más afín con el Génesis. Aun dentro del Salterio un estudio detenido nos permite captar diferentes enfoques de la realidad humana, puesto que se trata de piezas de diferentes épocas con su característico "Sitz im Leben".

Otra manera de enfoque es el preguntarnos qué intención tuvo Dios al crear al hombre, como dice muy a propósito San Agustín: "Voluntas tanti Creatoris, conditae rei cuiusque natura est"<sup>2</sup>. Para el fin que nos proponemos poco o nada ayuda adentrarnos en consideraciones, de suyo interesantes y atractivas, pero más bien marginales en nuestro caso, sobre conceptos como "basar" y su equivalente griego "sarx", "rúaj" y su traducciones griega "pneuma" etc. y sobre las categorías semíticas, u otras, que tras estas palabras puedan ocultarse.

---

<sup>1</sup> LThK, I, 604.

<sup>2</sup> De Civitate Dei, I, 21, c. 8, n. 2.

No estoy con esto desconociendo la importancia de estudios sobre antropología bíblica tan conocidos como el de Tresmontant<sup>3</sup>, H. W. Wolff<sup>4</sup> y otros cuyos aportes son muy valiosos. Sólo quiero situarme en una perspectiva diferente para efectos del fin que en este congreso nos hemos propuesto.

2. El marco dentro del cual quiero centrar mi reflexión es estrictamente histórico-salvífico, porque es ése el enfoque que se proyecta hasta el Nuevo Testamento y el que nos proporciona los elementos revelados. Por eso he preferido dar a mi contribución un enfoque que puede sintetizarse así: *de acuerdo con el dato bíblico, ¿cuál es el hombre ideal que Dios se propuso en la creación? ¿Qué suerte corrió este ideal divino en manos de la libertad humana?* Así podemos enfrentar la problemática "caída/restauración" que se plantea ya en el Génesis 3,15 y domina todo el Nuevo Testamento, especialmente en los temas "hombre viejo"/"hombre nuevo" y "nueva creación". Siguiendo el delineamiento trazado por San Agustín que atrás he mencionado, he querido concentrarme en la búsqueda del proyecto inicial del Creador y partir de él para esta reflexión.

3. No podemos perder de vista la unidad de mensaje del Antiguo y del Nuevo Testamento, lo que bellamente expresó repetidas veces San Agustín: "In Vetere Testamento est occultatio Novi, in Novo Testamento est manifestatio Veteris"<sup>5</sup>. Es lo que enseña el Concilio Vaticano II: "Así, pues, Dios, inspirador y autor de uno y otro Testamento, dispuso tan sabiamente las cosas que el nuevo estuviera oculto en el viejo y el viejo manifiesto en el nuevo. Porque si bien Cristo fundó por su sangre una nueva alianza, sin embargo, los libros del Antiguo Testamento, que fueron recibidos íntegros en la predicación evangélica, adquieren y ostentan su significación completa en el Nuevo Testamento a la par que lo iluminan y explican"<sup>6</sup>.

Es la lectura cristocéntrica del Antiguo Testamento que hizo la comunidad apostólica y continúa haciendo la Iglesia. Con relación al tema que me ocupa, ha sido precisamente San Pablo el que ha señalado el camino: "Si él pone en evidencia el sentido de Gen 2-3 con relación al origen del hombre —su significación primera— es frente a la cruz de Cristo como lo descubre. Y alrededor de Cristo, nuevo Adán, agrupa los temas del Génesis"<sup>7</sup>. Quiere esto decir que una auténtica antropología teológica implica necesariamente una cristología. Es aquí donde, en una visión global de la revelación, se entronca el misterio de Cristo, porque siendo él la culminación de la obra de Dios, "por quien y para quien todo fue creado" (Colos 2,16), viene a constituir el núcleo central, en la

<sup>3</sup> Ensayo sobre el pensamiento hebreo- Ed. española: Taurus, Madrid, 1962.

<sup>4</sup> H. W. Wolff: Antropología del Antiguo Testamento.- Ed. Sígueme Salamanca, 1975.

<sup>5</sup> Quaestiones in Heptateuchum, 8, 73: PL 34, 623.- Cf. De catechizandis Rudibus, c. IV.

<sup>6</sup> Constitución dogmática "Dei Verbum", 16

<sup>7</sup> L. Ligier, Pêché d'Adam et pêché du monde, I Ancien Testament, Lyon, Aubier, 1960, pg. 232.

gran síntesis de los designios divinos. Quedan indisolublemente unidos el misterio de Cristo, Dios-Hombre, y el misterio del hombre, pues la realidad humano-divina de Jesús sólo encuentra una justificación en los planes de Dios sobre el hombre. El símbolo niceno-constantinopolitano lo afirma: "Por nosotros, los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo y se encarnó por obra del Espíritu Santo de María Virgen y se hizo hombre". El hombre habrá de mirar hacia Cristo para descubrir en él la razón misma de su existencia, el motivo último por el cual ha recibido de Dios el ser, y hemos de mirar al hombre, en su historia de pecado e infidelidad, para entender el misterio de Cristo.

4. El proyecto divino inicial está bien definido en los primeros capítulos del Génesis en los que se conjugan y armonizan y, en cierta manera se complementan, el redactor sacerdotal y el yavista. A partir del c. 4 hasta el 11 estas mismas dos vertientes teológicas se entrelazan para presentarnos la tragedia humana, cuando el hombre, abusando de su libertad, frustra la realización del proyecto inicial de Dios. Esta problemática de los once primeros capítulos del Génesis encuentra un fuerte y profundo eco en el Nuevo Testamento. En cambio, ninguna repercusión han tenido los planteamientos, por ejemplo, de Job o del Eclesiastés, que ni siquiera son citados.

Mi reflexión, por tanto, se concentrará, en cuanto al Antiguo Testamento, en los primeros capítulos del Génesis, leídos en una perspectiva cristocéntrica, y algunas observaciones sobre el libro de la Sabiduría. En cuanto al Nuevo Testamento, me circunscribiré al aporte de los Evangelios Sinópticos y los escritos de Juan. Otro se ocupará de la riquísima doctrina paulina, a la cual haré sólo alusiones pasajeras.

#### 5. *El hombre en el Antiguo Testamento.*

Si quitamos de en medio al hombre, desaparece la razón de ser del mensaje revelado y el sentido de la historia salvífica, pues a él y a su servicio y a su restauración está orientado todo. "La acción de Dios con relación al mundo, en la que Pablo, por ejemplo, ve lo que él llama un *mysterion*, apunta esencialmente al hombre. A pesar de esto, o más, bien a causa de esto, el hombre aparece aquí en su verdadera realidad y su carácter propio, es decir, como Dios lo quiere. En sí el hombre sigue siendo un enigma insoluble; pero es en la fe, que le permite unirse al conocimiento y a la voluntad divinas, como se revela el fondo íntimo de su ser y de su esencia"<sup>9</sup>.

Aunque no podemos decir que Israel haya realizado un "discurso" sobre el hombre, pues su cuestionamiento fundamental fue sobre Dios, el hecho de la Alianza, de cuyo sentido y alcance fue tomando progresiva conciencia, y su fe en Dios creador que llegó a su plena madurez durante la estadía en Babilonia, le llevaron a formularse la pregunta por el hombre, mas no considerado "en sí", ni como substancia individual, o como un

<sup>9</sup> W. Warnach: *Encyclopédie de la Foi*, Ed. Du Cerf, Paris, 1967, T. 2, 246 art. Homme.

“ser social”, sino siempre en relación con Dios. El sentirse interpelado por su Dios en el diálogo salvífico de la alianza, dio origen a la visión del hombre, pero inserto en este proyecto histórico-salvífico: “cuando contemplo el cielo, obra de tus dedos, la luna y las estrellas que has creado, ¿qué es el hombre, para que te acuerdes de él, el ser humano, para darle poder?” (Salmo 8,4s). “El hombre es aquél a quien Dios le sale al encuentro y, en la experiencia iluminadora de la gracia, lo salva, descubre y reconoce el abismo de perdición de que ha sido librado. En consecuencia, no se trata del hombre considerado en sí ni en el engranaje de las relaciones intramundanas, sino situado ante Dios para decidir su destino”<sup>9</sup>.

### 5.1. *El hombre en Génesis 1-3.*

Una lectura atenta de estos capítulos nos permite descubrir el proceso de Israel en su reflexión teológica. La alianza del Sinaí tuvo un gran valor pedagógico: Israel tomó conciencia de que su Dios era un Dios personal, un “TU” que le interpelaba para una respuesta, y era ese el sentido de la religión mosaica. El decálogo y todas las leyes que rigieron la vida del pueblo tuvieron el sentido dialogal de una respuesta: podríamos decir que este carácter dialogal caracterizó la religión de Israel frente a las demás religiones semíticas y marca profundamente la religión cristiana. “El diálogo, dice R. Lapointe, permitió a los hebreos pasar del mito a la ciencia, de la barbarie a la filosofía (teología), de lo pre-humano al ser puramente humano”<sup>10</sup>. Israel comprendió que Yahweh, su Dios, es un Dios que habla, a diferencia de los otros dioses que “tienen boca y no hablan; tienen ojos, y no ven; tienen orejas, y no oyen; tienen nariz, pero no olfato; tienen manos, y no palpan; su garganta no articula ningún sonido” (Sal 115 -113B-4-7).

Así, desmitizado el cosmos y sus fuerzas, llegó a la madurez de su fe monoteísta que se refleja en la narración sacerdotal de la creación, que marca un paso definitivo de una “monolatría” a un claro monoteísmo, y a descubrir el sentido del hombre en la creación, no como juguete y esclavo de los dioses, sino como “imagen de Dios” frente a ese cosmos desmitizado. Paradójicamente, el moderno humanismo ateo ha desembocado de nuevo en mitos que esclavizan al hombre: la ciencia, la técnica, el capital, la clase social, las fuerzas productivas etc.

#### 5.1.1. *El hombre “imagen de Dios”.*

Lograda una plena claridad sobre la idea de un Dios único y personal, a quien a través de la historia descubrió como un TU que constantemente le interpela, Israel se encuentra frente al misterio del hombre, ante esa extraña *mezcla de sublimidad y de bajeza*, emparentada por igual con lo terreno y lo supraterrano<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> G. Bof, Nuevo Diccionario de Teología. Ed. Cristiandad, Madrid, 1982 T.I, pg. 666, art. Hombre.

<sup>10</sup> R. Lapointe: Dialogues bibliques et dialectique interpersonnelle. Ed. Bellarmin,, Montréal, 1971, pg. 357.

<sup>11</sup> Cf. H. Renckens: Creación, Paraíso y Pecado original.- Ed. Guadarrama, Madrid, 1960, pg. 140.

La respuesta a este interrogante la da el escritor sagrado con la fórmula: "el hombre imagen de Dios". Con ello se afirma:

— que el hombre es creatura de Dios: "Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza" (Gen 1,26);

— que el hombre es diferente del resto de la creación: ninguna de las obras descritas surge a partir de una deliberación divina: "hagamos";

— el hombre ha sido elevado a una esfera casi divina que le coloca por encima de la creación material: "para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre toda la tierra y sobre todo reptil que se arrastra sobre la tierra" (Gen 1,26).

La *imagen* es representación de algo o de alguien: el hombre es representación de Dios. La expresión "según nuestra semejanza" parece atenuar el sentido de imagen excluyendo la paridad. En un ambiente en que dominaba la idolatría, es explicable esta observación.

¿En qué es el hombre imagen de Dios? Es, en primer lugar, como dijimos, una característica que le separa de los animales. Aquellos son también seres vivientes y reciben la orden de "ser fecundos y multiplicarse" (Gen 1,22), pero no son imagen de Dios. El contexto sugiere que esta semejanza, este carácter de imagen, ha de entenderse del dominio que el hombre debe ejercer sobre la creación. La imagen de un rey erigida antiguamente en algún territorio conquistado se consideraba como un signo de dominio. "Del mismo modo, observa H. W. Wolff, el hombre es puesto en la creación como estatua de Dios. El prueba que Dios es el Señor de la creación y practica también el señorío de Dios en cuanto administrador suyo. Realiza esta tarea no caprichosamente y para su gloria, sino como un plenipotenciario consciente de su responsabilidad. Su derecho y deber no son autónomos, sino participados"<sup>12</sup>.

El libro de la Sabiduría al retomar la idea de la imagen, hace un comentario al Gen 1,26-27 cuando dice: "Dios creó al hombre para la inmortalidad y lo hizo a imagen de su propio ser" (Sab 2,23). Aquí el autor sagrado en la polémica que establece contra la idolatría, contrapone la acción de Dios, que da inmortalidad del hombre, en lo que encuentra un nuevo aspecto del sentido de la imagen, a la vanidad de los ídolos. Más adelante reafirma el señorío del hombre sobre el mundo. "Formaste al hombre para que dominara todas tus creaturas y gobernara el mundo con justicia y santidad" (Sab 9,2-3; cfr. 10,2).

En ninguna parte del Antiguo Testamento consta que el hombre haya perdido esta característica de "imagen de Dios" a causa del pecado; por el contrario, el c. 5 del Génesis deja entender que persistió, y en Gen 9,6 se dice: "Si uno derrama sangre de un hombre, otro derramará la suya; porque Dios hizo al hombre a su imagen".

Este tema de la imagen recibe nueva luz de la lectura que de él hace San Pablo, especialmente en 2 Cor 4,4 y Colos 1,15 y en su doctrina

<sup>12</sup> o. c. 217.

sobre el *nuevo Adán*, especialmente en 1 Cor 15,45-49. El tema paulino de la "imagen" tiene hondas raíces en el Génesis, aunque con matices que nacen de una influencia sapiencial. La imagen de Dios, que es el hombre, oscurecida por el pecado, llega a su plena realización en Cristo, "imagen de Dios invisible" (Col 1,15) y, a través de la participación en Cristo, el hombre se hace plenamente imagen de Dios (cfr. Rom 8,29). La creación, sobre la cual el hombre está llamado a ejercer un ordenado dominio, "fue sometida a la vanidad" por el egoísmo del hombre que la utiliza contra la voluntad de Dios (cfr. Rom 8,19-21), pero será de nuevo liberada de la servidumbre para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios" (Rom 8,21): esta rectificación de la conducta del hombre ha de ser una de las manifestaciones de la renovada imagen de Dios en Cristo y en los que creen en él.

Es importante observar los matices del "ya" y "todavía no" en San Pablo precisamente en este tema del hombre imagen de Dios: es un hecho ya presente, pero con una fuerte tensión escatológica (cfr. 1 Cor 15,49; Filip 3,21). A este propósito dice Kittel: "La imagen (eikón) —como todos los dones otorgados al cristiano— es una primicia (aparjé); esto significa que ya está presente y, sin embargo, está aún por venir, que es el mismo tiempo un tener-ya y un no-tener-aún, que su escatología está fuertemente asegurada en el presente, y su presente a la vez escatológicamente garantizado"<sup>13</sup>.

#### 5.1.2. *Visión del autor yavista. (Gen 2,4b-3,24).*

Si en la narración sacerdotal que hemos visto anteriormente la preocupación por destacar la trascendencia divina es notoria, en la narración yavista los antropomorfismos y el diálogo directo nos introducen en una temática sumamente rica. El género literario de vivo colorido daría pie para un guión cinematográfico con primeros y segundos planos cargados de simbolismo, y unos protagonistas con diálogo y acción que constituyen un lenguaje profundo doctrinal. El ambiente de diálogo es predominante: el hombre está frente a frente con un TU divino que le interpela, le marca pautas de conducta y lo introduce en un ambiente de amistad. Es un Dios cercano que le infunde el soplo de vida que le distingue de los demás seres vivientes (Gen 2,7), quien planta un jardín de delicias con cuanto pudiera desear el más ambicioso de los hombres, para que en él este hombre, recién creado, pueda desenvolver toda su capacidad de trabajo y ejercer responsablemente un dominio (cfr. 2,15); y le crea una compañera que comparta con él en amorosa armonía los dones puestos en sus manos, (cfr. 2,19-25). Es el hombre el único ser con quien Dios entra en diálogo familiar y amistoso que le coloca en sitio de privilegio entre las creaturas, como gratuita señal de predilección por parte de quien libremente le creó (cfr. Gen cc. 2.7.3).

La intención de Dios es clara: quiere establecer una triple armonía, situar al hombre en una triple dimensión, que garantice el ordenado desenvolvimiento de la creación:

— en una *dimensión vertical, armonía del hombre con Dios, cuyos*

<sup>13</sup> THWNT, I 396.

preceptos ha de obedecer y con quien está llamado a mantener una relación amistosa en un diálogo constante, del que depende su estabilidad y su felicidad. De esta manera el proceder del hombre no es asunto que se encierra dentro de su pequeño mundo personal, es algo que siempre y en alguna manera dice relación con Dios. A este propósito dice W. War-nach: "En la realización personal de su existencia, de conformidad con su destino original, el hombre no es el 'ser que se refiere a sí mismo' (R. Bultmann, E. Fuchs, etc.), sino más bien el ser que, ante todo y siempre, se refiere a Dios de una manera positiva o negativa. Esto presu-pone sin duda alguna una cierta pertenencia a sí mismo y una conciencia (con-ciencia) de sí; de lo contrario el hombre no podría tomar posición con relación a Dios, no sería susceptible de obligaciones y responsabi-lidades verdaderas"<sup>14</sup>.

— *En una dimensión horizontal, armonía entre los hombres:* los ani-males no son compañía para el hombre, por eso recibe con alegría la compañera que Dios le depara para vivir con ella pacíficamente compari-tiendo los bienes y las responsabilidades. El hombre no es un ser solitario, está dotado de la palabra que es una invitación al trato interpersonal, y de una capacidad de comprender y de comunicarse con sus semejantes, en cuyo ejercicio encontrará una fuente de enriquecimiento y de perfec-cionamiento, y una necesidad de amor mutuo, de donde nace la familia (cfr. Gen 2,19-24). En la intención de Dios la comprensión y la armonía habrán de ser el clima en que debe desenvolverse la sociedad humana, bajo la providente mirada de Dios y en armonía con él.

Este sentido de la armonía entre los hombres aparecerá más claro a la contraluz del pecado de Caín que rompe los lazos de la fraternidad con lo que podemos llamar el "pecado social".

— *También en una dimensión vertical, armonía entre el hombre y la naturaleza:* el jardín plantado por Dios ha de ser cultivado y guardado por el hombre (Gen 2,15). Esta afirmación del yavista fue matizada y reforzada por lo que, como ya vimos, afirma el redactor sacerdotal sobre el hombre como imagen de Dios.

Podría decirse que éste es programa trazado por el Creador para que el hombre lo ejecute sobre la tierra, no como un marco férreo que limita o destruye la libertad, sino como unas líneas de conducta señaladas a un ser esencialmente libre, dueño de sus actos, no sólo con la posibilidad de escoger, sino con autodeterminación, con capacidad de decisión personal para realizar lo que le señala la voluntad divina o de contrariarla reali-zando sus puntos de vista personales. Es la alternativa ante la cual se encontró la primera pareja cuando rompió su relación con Dios al que-brantar su precepto (cfr. Gen 3).

El doloroso drama en que se desenvuelve la descendencia de Adán después del pecado, presenta la imagen del hombre que ha roto sus compromisos, que en su abuso de libertad ha impedido la realización de los planes iniciales de Dios.

<sup>14</sup> Encyclopedie de la Foi, 1. c. pg. 256.

Hasta dónde llega el hombre cuando ha roto su relación con Dios y cómo todas las otras dimensiones se pierden y desaparece la armonía inicial, es lo que el libro del Génesis enseña en los capítulos siguientes, para que con Abraham, el hombre fiel y obediente, se inicie una rectificación. Es el esquema salvífico que nos ofrece Gen 3,15, cuando una nueva iniciativa de Dios trata de reanudar el diálogo roto por el hombre, como aparece en las escenas de Noé y de Abraham, que alcanzará una forma más definida en la alianza del Sinaí, a la cual Israel fue infiel más de una vez. La historia guiada de la mano de Dios desemboca en Cristo, cuya obediencia rectifica todo el pasado, no sólo de Israel, sino de todo el mundo. Con él la nueva creación habrá de recuperar las dimensiones perdidas.

### 5.1.3. *¿El Apocalipsis inclusión semítica?*

Quizás no andemos muy equivocados si consideramos que Génesis 1-3 y Apocalipsis 21-22 constituyen una gran inclusión semítica que reafirma una vez más la unidad de mensaje de ambos testamentos.

Se abren las páginas sagradas con la creación del mundo y la creación del hombre: éste es el coronamiento de las obras en el escritor sacerdotal y el tema central en el escritor yavista. Hay un orden inicial querido por Dios que garantiza la armonía y asegura el bienestar del hombre en una atmósfera de gran amistad con Dios.

Cedió el hombre ante la astuta sugerencia del demonio simbolizado en la serpiente y frustró con ello la realización del designio divino puesto en sus manos para la ejecución. Se inició así una historia de alejamiento progresivo del hombre con relación a Dios. La serpiente estará siempre hostigando al hombre (Gen 3,15) el cual cederá ante sus halagos y "el pecado estará agazapado a su puerta como una fiera" (Gen 4,7). Vino así la historia humana a estar en gran parte dominada por las fuerzas del mal (Gen 4-11) y olvida el hombre su dignidad y su vocación primitiva y sus compromisos con Dios.

La promesa del proto-evangelio (Gen 3,15) se abre paso en la historia y con la realidad histórica de Cristo una nueva creación y un hombre nuevo irrumpen en el mundo y en la historia. El poder del mal ha sido dominado y la victoria de Cristo es definitiva.

El autor del Apocalipsis al cerrar las páginas de los libros inspirados recoge el tema de la creación, pero esta vez de la nueva creación que parte de Cristo, en la que no hay pecado, en la que el hombre ha restablecido el diálogo con Dios, a quien reconoce como Padre; la tierra ya no está maldita y produce con especial fecundidad el árbol de la vida cuyos frutos son permanentes y al alcance de todos. Las abundantes aguas de salvación refrescan esta nueva tierra, como los cuatro ríos refrescaban el jardín de Edén. Así lo que fue esperanza y promesa al principio, es realidad en virtud de la obra de Cristo. Es el mundo del hombre nuevo. En el Génesis con un antropomorfismo se insinúa una cercanía de Dios que toma el fresco en el jardín: "Oyeron el ruido de los pasos de Yahweh Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa" (Gen 3,8); en este mundo nuevo la realidad es más rica: "Esta es la morada de Dios con los hombres, él habitará con ellos y ellos serán su pueblo; Dios en

persona estará con ellos y será su Dios. El enjugará las lágrimas de sus ojos, ya no habrá muerte ni luto, ni llanto, ni dolor, pues lo de antes ha pasado" (Apoc 21,3-4).

#### 6. *El hombre en el Nuevo Testamento.*

El Nuevo Testamento nos coloca frente a una visión renovada del hombre que parte del misterio de la encarnación: este misterio es la base para descifrar el misterio del hombre. Cristo, Hombre-Dios, es el modelo del hombre y su fundamento, él da consistencia a la esperanza del hombre que lucha por una superación y es a la vez el fin, tanto del hombre mismo, como de la creación entera (Colos 1,16-18). Somos creados en Cristo, rescatados en Cristo, con él hemos resucitado y con él hemos de transfigurarnos. Tanto el misterio de Dios, como el misterio del hombre, aparecen para nosotros con nueva claridad a la luz de Cristo.

Como dije al principio, me detendré en el examen de lo que nos dicen los Evangelios Sinópticos y los escritos de San Juan. Así entraremos en contacto con lo que Jesús mismo dijo y con lo que la primera comunidad cristiana, bajo la guía y orientación de los apóstoles, tuvo como doctrina cierta y norma de vida. Así entramos en contacto con el tipo de hombre que, según el Evangelio, debemos promover.

#### 6.1. *Evangelios sinópticos.*

En líneas generales podemos decir que en los Evangelios Sinópticos encontramos el "quehacer" del hombre nuevo que ha de realizar el ideal propuesto por Dios.

El punto de partida nos lo da el Evangelio de Marcos: "Decía Jesús: Se ha cumplido el plazo, ya llega el reino de Dios, convertíos y creed en el evangelio" (Mc 1,15).

Aquí aparecen tres elementos:

— a) *La conversión.* Para entender el sentido de esta conversión hay que partir de la noción de pecado. Aunque no hallamos en la Biblia una definición del pecado, las diferentes descripciones nos ofrecen una visión de su realidad: es el acto por el cual el hombre se constituye en árbitro del bien y del mal (Gen 3,5-6) y rompe el diálogo con Dios, introduce el desorden en el uso y gobierno de la creación creyéndose amo y señor de ella, y termina rompiendo la armonía con sus semejantes (cfr. Gen 3-4). La ruptura de cualquiera de las tres dimensiones que hemos visto, es una ofensa a Dios porque aparta al hombre del diseño señalado por el Creador. El pecado, por tanto, es ante todo, según la visión bíblica, un enfrentamiento con Dios.

El primer paso para el hombre nuevo es el reconocer los yerros y adoptar una norma de vida que permita reiniciar el diálogo con Dios. Esta es la conversión.

— b) *Crear en el evangelio.* Es la aceptación de todo el programa de vida que esto implica y que hará del hombre un "discípulo", concepto que analizaremos adelante.

— c) El *motivo*: el reino de Dios que irrumpe en la historia y para entrar en él hacen falta la conversión y la fe en el evangelio.

Para ahondar en estos conceptos tomaré como pauta el pasaje de San Mateo 28,19s que sintetiza la misión de la Iglesia con relación al hombre: "Id y haced discípulos de todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado".

El primer paso es "hacer *discípulos*". Esta expresión de origen rabínico recibe en el Evangelio y en la comunidad cristiana un sentido nuevo: es el que se hace seguidor de Jesús. No tiene una connotación fundamentalmente intelectual: el que sigue una doctrina (v.g. discípulo de Aristóteles, de Hegel, de Marx etc.), sino que hace alusión a un nexo personal que se establece con un maestro. Es "discípulo" el que atiende un llamamiento: Jesús llama a los suyos aún antes de exponerles su doctrina y ellos le siguen. El motivo del seguimiento es básicamente la persona, sin excluir su doctrina. Se crea así una relación interpersonal que en lenguaje cristiano se llama "fe". El kerigma tiene como objeto colocar al hombre frente a la persona de Jesús, en quien Dios se hace presente para invitarle a ingresar en el reino. La Iglesia por medio del ministerio de la palabra propicia este encuentro y se hace eco del llamamiento de Cristo. Así se realiza el proceso insinuado en Juan 6,44-45. El hacerse "discípulo", primer paso en la evangelización, implica ya la conversión y la fe. Los primeros cristianos ostentaron orgullosamente el título de "discípulos", como nos lo atestiguan los Hechos de los Apóstoles, hasta que en Antioquía empezó a usarse el apelativo de "cristianos" (cfr. Act 11,26).

Cabría preguntarnos si nuestra catequesis y nuestra pastoral realmente han tenido el cuidado de "hacer discípulos" en el sentido de la primera comunidad cristiana, y si no residirá allí una de las raíces de la debilidad de nuestro cristianismo: hay quienes se llaman cristianos, pero no son "discípulos".

El *discípulo* por su actitud de fe se hace apto para el bautismo. Recibido éste debe ser instruido sobre todo lo que ha de observar según el mandato de Cristo. Esto nos introduce de lleno en la consideración de la imagen del hombre cristiano que ofrecen los Evangelios sinópticos.

#### 6.1.1. *El sermón de la montaña. (Mt 5-7).*

Tomamos el texto de Mateo 5-7 sin entrar en la problemática de su estructura literaria y sus relaciones con San Lucas. Nos interesa su contenido doctrinal. El P. Benoit lo considera "como la carta del Reino que Jesús promulga al iniciar su ministerio y en la cual traza el retrato perfecto del discípulo"<sup>15</sup>. El evangelio de San Mateo "puede caracterizarse como un drama en siete actos, dice el mismo P. Benoit, acerca de la llegada del Reino de los Cielos... el segundo sería "la promulgación del programa del reino delante de los discípulos y de las multitudes en el sermón de la montaña... Este Reino de Dios (= de los Cielos) que debe restablecer

<sup>15</sup> Bible de Jérusalem, ed. en fascículos. Evangile selon S. Matthieu, 1950, pg. 7.

entre los hombres la autoridad soberana de Dios como Rey finalmente reconocido, servido y amado, había sido preparado y anunciado por la Antigua Alianza" <sup>16</sup>.

Las bienaventuranzas con que se inicia el discurso, indican "no tanto la conducta que seguirá Dios en el establecimiento de su reino, cuanto la que los hombres han de adoptar para tener parte en los beneficios del reino... Esta exégesis que podemos llamar 'catequética', es ciertamente muy antigua, anterior a las redacciones evangélicas y es la que ha permitido a la tradición cristiana hacer de las bienaventuranzas el exordio del sermón de la montaña" <sup>17</sup>. Son a manera de un gran frontispicio de la nueva ley del Reino. En su texto de San Mateo están inspiradas en el espíritu de los "anawin" o "pobres de Yahweh", cuya esencia precisamente está en una especial relación con Dios que les lleva a adoptar una posición de libertad espiritual y de superioridad frente a los bienes materiales. Como dice muy a propósito A. Lemonnyer, "son la expresa ratificación a la vez que la solemne renovación de los principios esenciales en que se inspira desde el principio el gobierno sobrenatural de Yahweh. Y este retomar las promesas divinas en las bienaventuranzas, cuando Jesús comienza a predicar el reino que viene, que ya está presente, es su primera realización. Así se afirma la fidelidad de Yahweh y la continuidad de la vida religiosa". (Citado por A. Gelin en "Les Pauvres de Yahweh" Ed. du Cerf, 1953, p. 144).

No es fácil en pocas líneas hacer una síntesis de esta figura ideal del "discípulo", pero podemos decir que el sermón de la montaña da las pautas de conducta en las tres grandes dimensiones que hemos visto:

— *Con relación de Dios*, la actitud del hombre debe ser sincera y respetuosa (5,33-37; 6,16-18; 7,21-23); de fiel sumisión a su ley (5,17-19), como la de un hijo con su padre (6,9-15; 7,7-11), con la preocupación fundamental de procurar el reino de Dios (6,25-34). Se trata de reestructurar en un todo y por todo la actitud del hombre frente a Dios.

— *La actitud frente a la creación* está referida principalmente en relación con el dinero y los bienes materiales, que son la tentación mayor que puede hacer que el hombre se desvíe del recto desempeño de su función como buen administrador de la creación (cfr. 6,19-21: "donde está tu tesoro, allí está tu corazón"; 6,24: "nadie puede servir a dos señores").

— Ocupa una parte notable la *conducta frente a los hombres*: las relaciones familiares, restituyendo la dignidad al matrimonio y a la familia (5,27-32); el respeto de la persona humana en todos los campos (5,21-26); el amor al prójimo, aunque sea nuestro enemigo y, por tanto, el deber de perdonar las ofensas (5,38-48); saber compartir con los necesitados sin ostentación (6,1-4); no constituirse juez de los demás (7,1-5).

Es un programa de vida para el "discípulo", hombre nuevo que debe recuperar la imagen perdida con el primer pecado.

<sup>16</sup> Bible de Jérusalem, ed. 1973, 1411s.

<sup>17</sup> J. Dupont: Les Béatitudes, Gabalda, Paris 1969, II, 380.

## 6.2. *El Evangelio de San Juan.*

Reducir la doctrina sobre el hombre nuevo sólo a un programa de vida, es empobrecer el Evangelio con peligro de reducirlo a un moralismo y hacer de Cristo sólo un paradigma que imitar. Hay algo más profundo, hay un elemento ontológico, que se insinúa en los Sinópticos y que aparece muy claro y definido en San Juan y en San Pablo: hay un *ser cristiano*, constituido esencialmente por la *filiación divina* y un *obrar cristiano* en que se manifiesta ese ser. Que la filiación divina no es una metáfora, sino una realidad, lo dice expresamente la primera epístola de San Juan: "Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, pues lo somos!... Queridos somos ahora hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que cuando se manifieste seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es" (1 Juan, 3,1-2). Poseemos ya desde ahora la calidad de hijos de Dios, pero todas sus virtualidades las alcanzaremos cuando lleguemos a la visión facial de Dios. Una vez más el "ya" y el "todavía no" de la tensión escatológica.

La encarnación del Verbo está encaminada a producir en nosotros esta filiación: "A todos los que le recibieron díóles el llegar a ser hijos de Dios" (Juan 1,12). El acoger a Cristo, Palabra de Dios, nos introduce en una nueva categoría de hijos de Dios: es algo real que se produce en nosotros, una nueva manifestación de la "imagen de Dios". Es una filiación de origen misterioso, como misterioso fue el nacimiento virginal de Cristo.

El diálogo con Nicodemo es todavía más expresivo. Se trata de una catequesis sobre el bautismo que produce en nosotros un "nuevo nacimiento del agua y del Espíritu" (Jn 3,5). Ante la extrañeza de Nicodemo que interpreta materialmente las palabras de Jesús, éste insiste en la realidad del nuevo nacimiento: el hecho de no poderlo percibir por los sentidos no afecta su realidad misteriosa. Es la acción de Dios que con su espíritu toma posesión del hombre para hacerle nueva creatura. En el Génesis vimos cómo Yahweh "insufló en el hombre el aliento de vida y el hombre se convirtió en ser viviente" (Gen 2,7); aquí el Espíritu de Dios hace del hombre viejo un hombre nuevo.

Otro aspecto muy destacado en el Evangelio de Juan es la inseparable unión del hombre creyente con Cristo. Está unido a él como los sarmientos a la vid (15,1-8) y esta unión no sólo es fuente de fecundidad en buenas obras, sino que les da un especial valor. Es la influencia de Cristo que vitaliza todo el cuerpo de la Iglesia y produce todos los maravillosos efectos que atestiguan ante el mundo la obra de Dios. El vasto programa de vida cristiana con sus grandes exigencias, logra realizarlo el creyente por la fuerza de Cristo que en él habita.

En este orden de ideas hemos de entender "la vida" de que habla el evangelista y que Cristo comunica. Si el creyente ha "nacido de nuevo" por el agua y el espíritu, en él hay también una vida que se mantiene por su unión con Cristo y que es el germen de la "vida eterna" que esperamos.

De conformidad con lo anterior no es extraño que sea Juan el evangelista por excelencia de la caridad: si es la vida de Cristo la que ha de

manifestarse en el hombre regenerado, ésta no puede ser sino la plena realización del ideal de armonía y de paz con que se inició la vida en el paraíso.

#### **Conclusión.**

Nada mejor para cerrar estas páginas que citar lo que dice la Conferencia de Puebla: "En el misterio de Cristo, Dios baja hasta el abismo del ser humano para restaurar desde dentro su dignidad. La fe en Cristo nos ofrece, así, los criterios fundamentales para obtener una visión integral del hombre, que, a su vez, ilumina y completa la imagen concebida por la filosofía y los aportes de las demás ciencias humanas, respecto al ser del hombre y a su realización histórica" (Puebla 305).

# Cristología en Algunos Autores Latinoamericanos

Definición, planteo y propuestas de solución  
para algunos problemas subyacentes.

Mons. Jorge Mejía

*Premisa.* He querido encarar el tema a mí propuesto, en esta reunión sobre Cristología, de una manera que atendiera más bien a los *presupuestos* de las posiciones cristológicas de algunos teólogos de la liberación, que a esas posiciones en sí mismas<sup>1</sup>, salvo quizá para una de ellas (cfr. infra 3), pero también de otros teólogos y exégetas.

Como es imposible abarcar todo, la presentación que sigue será necesariamente sintética y tendrá la siguiente estructura:

1. *El problema hermenéutico*, o ¿cómo se debe leer la Escritura?
2. *Una cuestión metodológica* en Cristología, o sea la relación entre "jesuología" y "Cristología" (cuestión, huelga decir, estrechamente vinculada a la anterior).
3. *Un ejemplo* especialmente importante de la correcta (o incorrecta) solución de los problemas anteriores:

*el sentido original de la muerte de Jesús*<sup>2</sup>.

## 1. El Problema Hermenéutico.

Es obvio que no se trata, en este contexto, del problema hermenéutico en toda su amplitud, sino de los términos específicos en que este problema se plantea en ciertos autores de la tendencia arriba indicada.

---

<sup>1</sup> De lo cual me he ocupado en escritos anteriores: "*Jesucristo el Libertador*" de Leonardo Boff (*Teología* 14, 1977, pp. 78-92); *Una nueva cristología latinoamericana* (ib. 15, 1978, pp. 61-75); *La Cristología en el Documento de Puebla* (*Lateranum* n.s. 45, 1979, pp. 130-157).

<sup>2</sup> Otro ejemplo igualmente importante es la cuestión del origen de la Iglesia, compleja y difícil, por lo cual a menudo resulta de manera simplística. He procurado examinar al menos un aspecto de ella en la comunicación al Congreso de Toulouse, en conmemoración de la publicación de la encíclica "Haurietis aquas": *La Iglesia que nace del costado de Cristo: Una orientación para la Iglesia una* (en curso de publicación en las Actas del Congreso).

A. *Planteo de base*: la cuestión que se pone hoy, en el presente contexto (no, por consiguiente, en abstracto ni en otros contextos posibles) es triple:

1) ¿existe alguna categoría sociológica de personas o grupos, que estén, por eso mismo, en una posición privilegiada para interpretar la escritura?

2) ¿la "clave hermenéutica" de la Escritura es la "praxis política"?

3) más profundamente todavía: ¿los métodos críticos, en sí mismos, pero especialmente cuando contribuyen a fundar o desarrollar determinadas lecturas, son la *última instancia* en la interpretación de la Biblia?

B. Para algunos autores de la teología de la liberación, en su corriente más conocida y difundida<sup>3</sup>, la Biblia estaría al presente en una situación de "cautiverio"<sup>4</sup>, puesta (se entiende) al servicio de las "clases dominantes" y utilizada para servir a sus intereses "clasistas". Está así necesitada, como todo lo demás, de un "proceso de liberación", a fin de que pueda pasar a sus legítimos dueños. Estos serían los "pobres", en quienes reside la verdadera capacidad de leer e interpretar la Escritura. Se la debe leer e interpretar, por consiguiente, "a partir de ellos", "a favor de ellos" y "con ellos" para descubrir su verdadero sentido. Esta lectura no puede ser sino "política", en el sentido de que el compromiso de los "pobres" y en su favor sólo puede ser el que tienda a su "liberación", la cual, si no es exclusivamente política, lo es de manera decisiva y necesaria. Por esta vía se ha de llegar a una "reconquista" de la Biblia y a su "redescubrimiento". Los "pobres" y el compromiso político son así el "lugar hermenéutico" o el "horizonte de comprensión", en el cual y a partir del cual se la debe leer.

Este tema de la lectura de una Biblia "reconquistada" a partir de los "pobres" se conjuga intrínsecamente con otro, que se ha podido ver apuntar en el párrafo precedente. Si tal "lectura" debe ser "política", esto quiere decir (entre otras cosas) que la "praxis" política, y más concretamente, una praxis política de "liberación" de los "pobres" oprimidos, brinda la clave hermenéutica para la inteligencia de la Escritura. Por consiguiente, y en la misma línea, brinda el elemento estructural de toda sistematización teológica, en primer término, de la Cristología<sup>5</sup>.

De manera suficientemente inesperada, esta posición hermenéutica,

<sup>3</sup> El tema del "cautiverio" es obviamente correlativo al de la "liberación". Es bastante significativo que ciertos autores representativos de esta corriente teológica, al menos bajo alguna de sus formas, no vacilan en extender el binomio incluso a la Escritura y a su interpretación: cf. vgr. G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia* (Lima 1977, p. 35) quien habla de la "reconquista" de la Biblia. Cf. también para una presentación sistemática de este tema (y otros afines): Manfred Hofmann, *Identifikation mit den Anderen. Theologische Themen und ihr hermeneutischer Ort bei lateinamerikanische Theologie der Befreiung. Verbum. Hakan Ohlssons. Estocolm 1978, esp. II. Hermeneutischer Ort: 7 Bibelgebrauch* (pp. 144-157). A él debo la cita de Gutiérrez, pero hay más autores de los que él refiere, que elaboran la misma temática.

<sup>4</sup> Esta expresión y ciertos aspectos de su uso no dejan de recordar la expresión literaria análoga acerca de la Iglesia romana. cf. *De captivitate babilónica*.

<sup>5</sup> Cf. John Sobrino, *Cristología desde América Latina*, edic. CRT (México 1976), p. 89.

que se diría (y en parte es) irracional y vitalista, se dobla, por lo menos en ciertos casos y a ciertos niveles, con un lujo de aparatos críticos, desconcertante y deslumbrante para el lector ingenuo (el "pobre" quizás), y en cierta medida también para el lector informado. Parecería al recorrer ciertas presentaciones de Cristología "liberacionista", "latinoamericana" y afines, que los más exquisitos frutos de la crítica bíblica contemporánea hubieran madurado para ellas. Como si las conclusiones a las que tales análisis arriban no fueran otra cosa que la aplicación fiel y el resultado coherente de esa previa monumental labor crítica, de fuentes, literaria, histórica, de tradiciones y redaccional. Se diría así que esta apropiación de los resultados de la crítica es parte y porción de la "reconquista" más arriba mencionada: aquello que estaba destinado a servir a la "ciencia pura" y así el conocimiento como fin en sí mismo, viene destinado al servicio de una praxis "de liberación" que debiera transformar el mundo.

Por esta vía se plantea de nuevo el problema, ya agudamente impuesto a nuestra atención y a nuestra conciencia por otros caminos, de la suficiencia o insuficiencia real de los métodos y de los resultados de la crítica para descubrir el verdadero sentido de la Escritura, es decir, aquello que Dios entiende decir por ella a su Iglesia. Si acaso la lectura desde los "pobres" y en función de la "praxis política" no son la instancia definitiva para la comprensión adecuada del mensaje bíblico "liberador" y "transformante", lo será al menos el riguroso análisis, conducido conforme a los diversos métodos, aplicados y refinados durante los últimos cincuenta años, y que permite un acceso científico, y en tal medida seguro, al contenido significativo de la Biblia? Sea por su conexión con las Cristologías de "liberación", sea sobre todo por sí misma y las aporías a que la respuesta afirmativa da pie, esta cuestión es una de las más decisivas y fundamentales de la teología y la exégesis contemporáneas<sup>6</sup>.

C. A las tres cuestiones planteadas, se podría responder sintéticamente de este modo:

*Tesis 1.* La Escritura sólo es "propiedad" de Dios, su autor; de Jesucristo, su clave hermenéutica; del Espíritu Santo que la inspira, y de la Iglesia, Cuerpo de Cristo y fruto y morada de la Trinidad. Reducir el verdadero lugar (*locus*) u horizonte de lectura de la Biblia a una categoría sociológica es *eo ipso* falsearla en germen.

El lenguaje, pues, y la actitud en él expresada, de "propiedad", "conquista", "pobres" y "compromiso político" es, en el mismo plano hermenéutico, ajeno a la realidad de la Escritura. Se puede admitir ciertamente que hay, o puede haber, un abuso ideológico en alguna lectura de la misma. Pero la propuesta con que se nos confronta es un abuso simétrico y además pretendidamente justificado en el plano teórico, lo cual

<sup>6</sup> La bibliografía sobre el tema es ya abundante. Se puede ver, por ejemplo: R.E. Brown. *The Critical Meaning of the Bible*. Paulist Press. New York 1981 (con mi nota en L'Osservatore Romano: Un recente studio sul senso "critico" della Bibbia, 7-8 y 9 de junio 1982, pp. 3 y 5) y mi artículo: *A Christian View of Bible Interpretation, en Biblical Studies. Meeting Ground of Jews and Christians* (A Stimulus Book. Paulist Press. New York 1980) pp. 4572.

es mucho más grave. Por lo demás, los abusos, si los hay, no se corrigen por esta vía (de "conquista" o "reconquista") sino por la reafirmación y valoración práctica del carácter religioso (es decir "teológico") de la Biblia y de su intrínseca pertenencia eclesial.

En este sentido, se puede y se debe decir que la Iglesia es especialmente deudora a los pobres de la proclamación del contenido del mensaje bíblico (como su Señor, cfr. Lc 4,18), y que, en esta proclamación y la inteligencia que la precede y acompaña, ella es enriquecida por la experiencia de la pobreza. Pero esto difiere radicalmente del hacer de una categoría sociológica<sup>7</sup>, en cuanto tal y por sí misma, como sujeto de la transformación de la sociedad, el lugar privilegiado, o el único, de la lectura realmente comprensiva de la Biblia. Ello convertiría tal categoría en un sustituto de la Iglesia y le conferiría un estatuto histórico salvífico sacramental. Aquello precisamente (si no me equivoco) que sus autores se proponen.

El problema se convierte así de hermenéutico en eclesiológico, por intrínseca conexión.

*Tesis 2.* La praxis tiene sin duda un lugar en la lectura de la Escritura, y esto en la más antigua y auténtica tradición cristiana, radicada en la Escritura misma. Cito un solo texto: "El que obra la verdad, va a la luz" (Jn 3,21; cfr. 8,31-2, etc.). Pero la praxis de que habla aquí, el "obrar la verdad", no es ciertamente la praxis política, sino la de la fe "que actúa por la caridad". Y es en este preciso sentido que toda nuestra tradición ha entendido la relación entre praxis e inteligencia de la Escritura, en virtud de la connaturalidad que la fe y la caridad activas crean con el contenido noético de la Biblia<sup>8</sup>. Pues esta praxis es aquella que imita la obediencia total de Cristo al Padre en el amor a El y al prójimo. De esta praxis esencialmente cristiana, la praxis "política" no está ciertamente excluida, pero cuenta sólo en cuanto es una de las formas posibles del ejercicio de la fe en la caridad, y no en su formalidad específicamente política, menos aún en cuanto es *tal* política (vgr. la lucha clasista). San Luis y San Enrique emperador ciertamente leían la Escritura a la luz de su vocación de gobierno y de su fidelidad en el servicio del pueblo<sup>9</sup>.

Añado todavía que la importancia hermenéutica de la praxis de ninguna manera disminuye o anula el valor del conocimiento intelectual y del estudio en la investigación de la Biblia.

*Tesis 3.* Los métodos críticos, necesarios como son, no son, sin embargo, capaces, ni cada uno por separado, ni todos juntos (y aquí es oportuno tener presente que unos se corrigen a otros, histórica y sobre

<sup>7</sup> "Pobres" significa normalmente, para los autores a los cuales aquí se hace referencia, prácticamente el proletariado.

<sup>8</sup> Cf. vgr. mi artículo (citado en nota 6), pp. 62-3.

<sup>9</sup> Lo cual no debe de ninguna manera ser confundido con ninguna "politique tirée de l'Écriture Sainte" (sin por eso desprestigiar la obra homónima de J.E. Boussuet).

todo epistemológicamente), de descifrar el sentido total de la Escritura, es decir, en el fondo su *verdad*.

Este conocimiento "pleno", en la medida en que puede serlo un conocimiento humano, intrínsecamente parcial, requiere además otras luces y otros principios:

a) La *conaturalidad* con el Verbo de Dios, expresado y contenido en la Biblia (y aquí entra el tema de la praxis, recién mencionado en la tesis 2, es decir, de la santidad). El axioma clásico con que este principio se formula es: "eodem Spiritu legi debet (Scriptura) quo scripta est"<sup>10</sup>.

b) la *unidad* de la Escritura y la convicción de que ella existe y opera.

c) la "*analogía fidei*" que implica el respeto de las exigencias de la fe en la lectura.

d) la inserción en la gran corriente de la *memoria* de la Iglesia, actualizada en el culto, pero expresada de mil maneras diversas.

e) la sumisión del espíritu y de mente a la *autoridad* de aquellos que representan a Cristo en su Iglesia.

El hombre, su mundo y la historia, ocupan ciertamente un lugar en la hermenéutica cristiana. De ello se hablará más adelante en la segunda parte de esta ponencia (tesis 2)<sup>11</sup>.

## 2. Una Cuestión Metodológica.

En muchos de los teólogos que sirven de referencia a esta ponencia, se insiste hasta tal punto en la importancia de una "jesuología", o del Jesús "histórico", que surge espontánea la dificultad de si es posible una cristología que sea tan sólo una "jesuología" y si las dos son disociables<sup>12</sup>.

En un caso que se puede considerar bastante extremo, uno de los autores<sup>13</sup> formula así la disociación referida: "la cristología actual reconoce estar reposando en un principio, la fe en Cristo, que a su vez constituye una opción"; "cristología y jesuología se desmembran. A la cristología tradicional, que conjunta e indivisiblemente trataba del Jesús histórico y del Verbo manifestado, le suceden dos discursos diferentes y relativamente independientes: la jesuología, o conocimiento del sentido y la función reales de Jesús de Nazaret; y la cristología, o exploración de todos los signos históricos de estructura crística...". Sería una "ruptura".

<sup>10</sup> Se lo encuentra formulado en la Constitución dogmática *Dei Verbum* n. 12. Pero conviene quizá repetir la sentencia lapidaria del *De Imitatione Christi* (I. V. 3) que resume, en el Medievo, toda la tradición precedente: "Omnis Scriptura Sacra Sancto eo Spiritu legi debet, quo facta est" (texto de la edición crítica de T. Lupo Libreria Editrice Vaticana. Città del Vaticano 1982).

<sup>11</sup> He hecho un rápido examen de estos principios hermenéuticos en el artículo citado (nota 6) pp. 61-67.

<sup>12</sup> Cf. vgr. J. Sobrino, I. c., pp. 17-20.

<sup>13</sup> A. Fierro (en *Jesucristo en la Historia y en la Fe*: Seminario Internacional de Teología Fundamental. Fundación J. March. Edic. Sígueme. Salamanca 1977 p. 69). Para hacerse una idea es preciso leer toda la comunicación (pp. 66-71). Produce, es verdad, una impresión penosa.

El problema así planteado es sin duda metodológico. Pero es inseparablemente hermenéutico y teológico. En cierto sentido, se podría decir que resurge aquí, en un medio intelectual católico, el viejo problema del Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Los términos no son esencialmente distintos.

Las siguientes tesis pueden ayudar a calificar la situación al respecto.

*Tesis 1.* Una verdadera "jesuología" no es posible sin una cristología y viceversa. Separar una de otra es anular o vaciar ambas. De la misma manera se dice hoy, al menos en algunas corrientes teológicas, que las cristologías "desde arriba" y "desde abajo" (*von oben/von unten*) son metodológicamente inseparables.

Esta tesis puede ser elaborada del siguiente modo, sintéticamente:

a) El Jesús de los Evangelios *siempre fue* el Cristo del kerigma (cfr. tercera parte).

b) precisamente, el centro del kerigma es que el Mesías (= Cristo) murió y resucitó. Dicho de otro modo: si Jesús no era el Mesías antes, es decir, durante su vida terrena, su muerte y su exaltación *carecen de sentido kerigmático*.

c) la categoría del justo sufriente, o la del profeta mártir, no bastan para explicar la presentación de la pasión en Mc (o en el pre-Mc).

d) esto excluye todavía más radicalmente la explicación de la pasión y la muerte de Jesús a partir de categorías exclusivamente político-sociales (es decir, del conflicto intra-histórico).

e) todo esto no impide obviamente que la revelación de la mesianidad, y sobre todo de la mesianidad *por la muerte*, haya sido constantemente sujeta a correcciones (en la comprensión de los destinatarios) y así progresiva.

*Tesis 2.* La formulo con una cita de H. Schürmann<sup>14</sup>. "Jésus n'est compréhensible qu'à partir de Dieu".

Semejante afirmación lapidaria, básica para todo discurso cristológico, puede ser ilustrada o comentada como sigue:<sup>15</sup>

a) "al Hijo lo conoce sólo el Padre" (Mt 11,27); es decir, el Hijo como tal es conocido sólo a partir del Padre, y por El.

b) como la "recta praedicatio Dei" se encuentra en la gran Iglesia, es ella la que introducé en el misterio de Cristo-Jesús (cfr. Ef 3,10s "la multiforme sabiduría de Dios es manifestada a los Principados y a las Potestades en los cielos, *mediante la Iglesia*, conforme al previo designio que realizó en Cristo Jesús, Señor nuestro").

c) luego hay una *verdadera continuidad* (no una degradación, y

<sup>14</sup> Cf. H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?* (Lectio Divina 98. Edit. du Cerf. Paris 1977) p. 171s.

<sup>15</sup> El camino aquí seguido es distinto del de Schürmann (l.c.) pero complementario.

mucho menos una traición) entre la enseñanza magisterial de la Iglesia y la tradición evangélica, en cuanto críticamente discernible, pero en el ámbito de una sana hermenéutica.

d) es digno de nota que ciertos cristólogos actuales tiendan a criticar la "imagen" de Dios, como critican la de Cristo<sup>16</sup>. Las dos son, en efecto, correlativas.

*Tesis 3.* Una vía de acceso a Cristo, y una legítima posición hermenéutica, es la realidad histórica y concreta del hombre (o de los hombres) de hoy, a condición de que

a) sea ésta una vía para "desvelar" la revelación única en Cristo (que tiene valor permanente), no para "descubrir" una nueva revelación; y

b) que ello se haga, no de manera absoluta, como si se tratara de un presente "eterno", sino en continuidad con el "pasado" (y el valor normativo que pudiera implicar), y en apertura hacia el "futuro" (dado que nuestro conocimiento es siempre imperfecto)<sup>17</sup>.

La razón de esta tesis es la siguiente: lo que hace comprensible a Cristo, bajo uno u otro aspecto, depende, en alguna medida, de la necesidad del hombre actual. De aquí la gran importancia que adquiere, para cada época, la imagen "correcta" de Cristo.

Se podría decir, en este contexto, que una formulación posible de una Cristología "desde abajo" sería precisamente aquélla en que interviene el conocimiento del hombre, y del hombre actual, como vía de acceso al conocimiento de Cristo.

### 3. El Sentido Original de la Muerte de Jesús<sup>18</sup>

La cuestión es aquí múltiple, difícil, delicada y actual. Por diversas razones:

a) es uno de los temas en que se manifiesta con mayor claridad y dramaticidad el hiato entre la exégesis crítica, la enseñanza ordinaria de la Iglesia y el culto por ella ofrecido;

b) en efecto: para aquélla, en muchos de sus representantes ilustres, el carácter sacrificial y expiatorio de la muerte de Jesús, por él ofrecida en obediencia al Padre y clave de su misión mesiánica, es considerado como un mero *teologúmenon*, más o menos tardío, ajeno a la tradición

<sup>16</sup> Así vgr. J.I. González Faus, *La Humanidad Nueva*. Ensayo de Cristología. (Actualidad teológica española. EAPSA. Madrid-Burgos 1976-8) tomo 1, p. 182 ss.

<sup>17</sup> Cf. Las pertinentes reflexiones de Schürmann (pp. 146 ss.).

<sup>18</sup> Cf. para toda esta sección, además de la obra de Schürmann, la importante elaboración de M. Hengel, *La crucifixión* (Lectio Divina 105. Edit. du Cerf. Paris 1981). Deuxième Partie. La mort expiatoire de Jésus par "substitution". Genèse de l'idée (pp. 177-203). Esta sección es propia de la versión francesa.

evangélica más antigua y más auténtica y por cierto a los *ipsissima verba, facta et intentio Jesu*<sup>19</sup>.

c) para ciertos teólogos de tendencia "liberacionista" (si no para todos) la muerte de Jesús, considerada como un accidente inevitable de una vida como la suya, signada por el conflicto político-social y religioso, es la coronación de una explicación amesiánica (meramente "jesuológica") de esa vida, por cuanto ejemplar y digna de imitación y seguimiento, sobre este mismo plano<sup>20</sup>.

d) esta cuestión se conecta, a su vez, intrínsecamente (en los "liberacionistas" como en otros que les sirven de inspiración y modelo), con dos más, de no menor importancia:

1. La ciencia de Jesús y su conciencia mesiánica:<sup>21</sup> no habría previsto, ni podido prever su muerte, sino cuando ésta era inminente, mucho menos como la muerte del Mesías.

2. El origen de la Iglesia, directamente vinculada a la vida y (sobre todo) a la muerte de Jesús<sup>22</sup>.

Estas dos cuestiones no pueden ser tratadas aquí. Baste con notar por ahora que, si se reconoce su extrema complejidad, que impide toda solución simplista, se reconoce también que la solución meramente negativa (Jesús no tenía un conocimiento distinto del de los demás hombres; Jesucristo no fundó la Iglesia aunque la haya hecho posible) peca precisamente por su excesivo simplismo, por no mencionar otros defectos hermenéuticos.

Aquí también procederé por tesis, es decir, de manera más bien formulaica y sintética, sin intentar examinar y resolver a fondo todos los problemas, sino limitándome a presentar un como perfil de la solución que creo exegéticamente más fundada.

*Tesis 1.* La muerte de Jesús no sobreviene como accidente imprevisto y ajeno a su misión, *en el plano mismo* en el cual ésta se pone (es decir, en el plano estrictamente religioso de anuncio y anticipación del Reino de Dios).

Breve explicación: los conflictos que caracterizan desde el principio la vida de Jesús, de contenido esencialmente religioso (interpretación de la Ley, autoridad, apertura a pecadores y marginados, sentido del Reino y acceso a él), adquieren en seguida una dimensión trágica: en ellos se

<sup>19</sup> Cf. vgr. L. Boff, *Paixão de Cristo-Paixão do Mundo* (edit. Vozes, Petropolis 1977) pp. 48,49, 106 s., etc. Cf. también José Comblin, *Jesús de Nazaret. Meditación sobre la vida y la acción humana de Jesús* (Edit. Sal Terrae, Santander 1977) pp. 59, 100. No obstante, la posición de Comblin es más matizada y moderada que la de Boff.

<sup>20</sup> Boff, l.c. y *Jesucristo como Libertador* (en *Jesucristo en la Historia y en la fe*, supra nota 18; pp. 175-199) p. 194 (con la cita de P. Miranda, *El ser y el mesías*) y 195.

<sup>21</sup> Boff, *Paixão...* (nota 19) p. 64-69, 79.

<sup>22</sup> Cf. mi artículo (comunicación de Toulouse) citado en la nota 2.

<sup>23</sup> Cf. vgr. Mc 3, 1-6 y parr. Un texto que convendría examinar a esta luz es segura-

juega *todo*<sup>23</sup>. En el clima de la época (y de muchas otras épocas) los valores religiosos, y su recta concepción o puesta en práctica, son precisamente *todo*, es decir, cuestión de vida o muerte. Esto permite prever, a partir de un cierto momento, que la actividad de Jesús se encamina, como de sí misma, a un desenlace sangriento. No, sin embargo, porque los protagonistas del drama se opongan como "oprimidos" y "poderosos", sino porque está en juego (con mayor o menor pureza, según las personas y las categorías) el *correcto acceso* a Dios, en el contexto de una religión revelada, que es "verdadera". No se niega por esto que el trasfondo político contribuya a la dramaticidad de la situación y a la rigidez de las posiciones.

El momento a partir del cual la muerte se vuelve previsible (en el plano experimental) es difícil de determinar. Diría que es bastante pronto, en la vida pública (sea lo que fuere de la "crisis de Galilea").

*Tesis 2.* Parece claro que, en esta sucesión de hechos conflictivos, la muerte de Juan el Bautista juega un papel decisivo.

Breve explicación: el paralelo entre las personas y los destinos de Jesús y de Juan el Bautista (dentro de la irreducible diferencia entre los dos) ha sido usado por los evangelistas para ilustrar la vida de Jesús, pero preexiste a ellos<sup>24</sup>.

*Tesis 3.* El anuncio más o menos explícito de su propia muerte, por parte de Jesús, no es imposible, al menos para el círculo de sus discípulos, desde un cierto momento de su actividad pública. La afirmación, por consiguiente, de que los anuncios de la Pasión son todos y necesariamente "predicciones *ex eventu*" requiere radical revisión.

Breve explicación: ciertos actos de Jesús suponen a la vez que él tenía conciencia del fin trágico de su vida y respondía a ello con una actitud "positiva":

— las exigencias puestas a los discípulos y a la "gente" o a la "multitud" (Mc 8,34-35 par.);

— la misión de los discípulos, que incluye la eventualidad del rechazo (Lc 10,8-11; Mt 10,11-16);

— la purificación del Templo (Mc 11,15-18 par; significativamente anticipada en Jn 2,14-16);

— su disposición de "servicio" respecto de todos, especialmente de los pecadores (Lc 15,3-7; cfr. 22,27), que se expresa supremamente en el lavado de los pies (Jn 13,4-14); disposición que (se puede decir) define a Jesús.

---

mente Lc 13, 31-33 donde la muerte de Jesús es (por él mismo) integrada a su misión. Además Jn 7, 44, etc.

<sup>24</sup> No es ésta la función que el relato de la ejecución de Juan cumple en los sinópticos (Mc 6, 17-29 y parr.)?

**Tesis 4.** Entre estos actos de Jesús descuellan sin duda sus gestos y sus palabras en la última Cena.

Unos y otros manifiestan:

— que Jesús entiende conferir por su muerte, el don escatológico, es decir, el Reino o la salvación, uno y otra concentrados en su propia persona;

— en la Cena, Jesús interpreta su propia muerte como el don de su cuerpo y su sangre por “vosotros” (Lc 1, Cor), por la “multitud” (Mt Mc), es decir, como instrumento de salvación;

— Jesús atribuye así (al menos en el contexto de la Cena) a su muerte un sentido salvífico o soteriológico, en relación con la venida del Reino (cfr. Lc 22,16; Mc 14,25).

Esta lectura de la Cena vale aun cuando el preciso tenor de las palabras de Jesús se nos escape. Queda, sin embargo, el sentido de los gestos, y además, la frase sobre el sentido del don (“por vosotros/la multitud”) sería pre-pascual<sup>25</sup>. En este contexto, las convergencias y diferencias con la comida pascual judía son significativas<sup>26</sup>.

**Tesis 5.** Si se miran las cosas a esta luz, no se puede excluir *a priori*, y más bien parece la interpretación más aceptable, que Jesús mismo hubiera presentado su muerte con la categoría de la *expiación*. El lógion de Mc 10,45; Mt 20,28 (“dar su vida como rescate por muchos”) sería entonces auténtico<sup>27</sup>.

Breve explicación: un análisis de las fórmulas de expiación usadas en el NT rinde los siguientes resultados<sup>28</sup>:

— ambas fórmulas (de “entrega” y de “muerte”, es decir, con explícita mención de la muerte) son más frecuentes en los textos antiguos, paulinos y pre-paulinos, que en los más recientes (como la redacción final de los Evangelios);

— usadas a menudo en las comunidades de lengua griega, existen también bajo una u otra forma en las comunidades de lengua aramea (sin que conste una diferencia radical, en el plano doctrinal, entre ambos tipos de comunidades);

— fórmulas de expiación, aplicadas a la muerte de Cristo, se encuentran más o menos en todas las corrientes de tradición del Nuevo Testamento (la literatura joánica, la Prima Petri), lo cual parece indicar que el tema pertenece a un fondo antiguo y común de expresión doctrinal de esa muerte;

— la antigüedad de esas fórmulas y su profundo arraigo en la tradición no permiten suponer un período de tiempo necesario para su invención y desarrollo, si se las imagina creación de la comunidad, o de una comunidad<sup>29</sup>;

<sup>25</sup> Cf. Schürmann (supra nota 14) pp. 105 ss.

<sup>26</sup> Cf. ib. p. 104 y X. León-Dufour, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament* (edit. du Seuil. Paris 1982) Appendice II. Cène et Repas pascal juif (pp. 348-351).

<sup>27</sup> Cf. Schürmann, u. s., p. 106.

<sup>28</sup> Cf. Hengel, l.c. (supra nota 18), pp. 158ss., p. 174.

<sup>29</sup> Cr. Ib. p. 173: cuestión de meses o de semanas.

— el *Sitz im Leben Jesu* parece entonces el más apropiado para la primera expresión del contenido de tales fórmulas, cualesquiera hayan sido sus posteriores desarrollos.

*Tesis 6.* Se diría que la presentación más antigua de la muerte de Jesús no está concebida a partir del tema del justo sufriente o del profeta mártir (ni mucho menos del "oprimido" víctima de la maquinación de los "poderosos"); sino muy precisamente como la muerte del Mesías, que tiene consecuencias salvíficas.

Breve explicación: se pueden dar algunos signos de esta presentación de la muerte:

— la oscuridad que reina hasta la "hora novena", es decir, hasta la muerte (Mt 27-45 par.), como si el mundo comenzara de nuevo, con la luz, después de esa muerte;

— la rotura del velo del Templo (Mt 27,51 par.), signo de una nueva época que comienza y de un sistema de culto y expiación que concluye;

— la confesión del centurión, notablemente subrayada por Mc (16,39), cuyo Evangelio es encuadrado por la inclusión así determinada (c. 1,1)<sup>30</sup>;

— esta es la razón del choque violento que la proclamación de esta verdad central del kerigma produce en judíos y griegos, como se registra expresamente en 1Cor 1,18ss. ("escándalo" y "locura");

— no se excluye, con todo, que, al menos, la fórmula (o: una de las fórmulas) de expiación tenga alguna raíz en los LXX (cfr. Is 43,31) e (hipotéticamente) en corrientes judías<sup>31</sup>.

#### Conclusión.

No es entonces exacto afirmar apodícticamente, incluso desde el punto de vista exegético,

a) que la interpretación soteriológica de la muerte de Jesús; especialmente con las categorías de la expiación, es posterior, tardía y marginal;

b) que Jesús no previó de ningún modo su muerte o tan sólo como una catástrofe inevitable, atraída sobre él por su compromiso con los "marginados";

c) y que, en todo caso, no la previó (ni la pudo prever) como *elemento integrante y determinante* de su misión, en cuanto anuncio e inauguración del Reino. Esta, entonces, no fue tan sólo kerigmática; sino estrictamente soteriológica, es decir, salvífica.

Esta parece ser hoy la lectura exegéticamente más correcta de la muerte de Jesús.

<sup>30</sup> La repetición parece, en efecto, un elemento estructural importante en la disposición del Evangelio de Marcos.

<sup>31</sup> Cf. Hengel, L.c. (nota 18) p. 174.

# La Renovación en el Espíritu Santo

Salvador Carrillo Alday, M. Sp. S.

## Introducción

*La Renovación en el Espíritu Santo* se ha extendido, en término de pocos años, por el mundo entero. Ha sido como un fuego que se ha propagado por los cinco continentes. En nuestra América Latina apenas si existe país donde no se encuentren grupos de Renovación.

Este "acontecimiento" ha tenido una repercusión ampliamente eclesial. La Renovación en el Espíritu no sólo ha recibido expresamente del Papa y de los Obispos palabras orientadoras, sino que también documentos del Magisterio universal o de las Conferencias episcopales han querido mencionarla<sup>1</sup>.

En estas circunstancias, y conscientes de la necesidad que existe en muchas partes de conocer más ampliamente en qué consiste este movimiento o corriente espiritual, queremos presentar en perspectiva panorámica los principales elementos de "Teología y Pastoral" de la Renovación en el Espíritu Santo.

No pretendemos ser exhaustivos. Puede haber otros puntos, además de los aquí tratados, que se relacionen con la Renovación. Hemos querido limitarnos a los temas que parecen ser característicos. Estos cubren seis grandes apartados.

## Nacimiento de la Renovación en el Espíritu Santo

- I. Nacimiento y expansión de la Renovación en el Espíritu Santo.
- II. Renovación en el Espíritu Santo y Magisterio de la Iglesia.
- III. La Renovación en el Espíritu Santo como un nuevo Pentecostés.

---

<sup>1</sup> JUAN PABLO II, "Catechesi tradendae", n. 27, que cita "Evangelii nuntiandi", n. 75. CELAM, "Documentos de Puebla", n. 207. 465. 958. Cfr n. 249. 377. 688. 703.

## II

## Ejes claves de la espiritualidad de la Renovación

- IV. Encuentro personal con Jesús resucitado: Salvador, Señor, Cristo.
- V. La efusión del don del Espíritu.
- VI. Los carismas, dones del Espíritu para edificación de la Iglesia.
- VII. Espiritualidad de la Renovación en el Espíritu.

## III

## Renovación en el Espíritu y Comunidad cristiana

- VIII. Comunidad inicial de Renovación: La asamblea de oración.
- IX. Pequeñas comunidades o grupos domésticos de oración.

## IV

## Crecimiento en la vida cristiana y en el conocimiento de la fe

- X. La vida en el Espíritu.
- XI. Crecer en el conocimiento de la fe: "Partir el pan de la verdadera doctrina"

## V

## La Renovación en el Espíritu al servicio de la Iglesia

- XII. Formación de servidores.
- XIII. Comunidades evangelizadas y evangelizadoras.
- XIV. La Renovación en el Espíritu al servicio de la pastoral diocesana y parroquial.
- XV. Comunidades eclesiales de Renovación.
- XVI. Renovación en el Espíritu y Ecumenismo.

## VI

## Riesgos y problemas

- XVII. Problemas en la Renovación y soluciones.

Conclusión: ¡Con el fuego de Pentecostés!

Quiera el Espíritu Santo seguir renovando la Iglesia de Cristo Jesús, de la que El es, lo que el alma en el cuerpo del hombre<sup>2</sup>. Que el Espíritu divino nos ayude a realizar —a nosotros que somos su Templo—, la palabra de la Escritura:

<sup>2</sup> S. AGUSTIN, *Sermo* 267, 4: PL 38, 1231; 268, 2: PL 38, 1232.

*"Despojaos del hombre viejo con sus obras,  
y revestíos del hombre nuevo,  
que se va renovando,  
hasta alcanzar un conocimiento perfecto,  
según la imagen de su Creador"* (Col 3,10).

Y que todo sea para alabanza del Padre,

*"Porque de El, por El y para El  
son todas las cosas,  
¡A El la gloria por los siglos! Amén"* (Rm 11,36).

## Nacimiento de la Renovación en el Espíritu Santo

### I. Nacimiento y Expansión de la Renovación en el Espíritu Santo.

#### I. Concilio Vaticano II y "Renovación en el Espíritu Santo".

*La Renovación en el Espíritu Santo* apareció en la Iglesia Católica en un momento en que se comenzaba a buscar caminos para poner en práctica la "renovación de la Iglesia" querida, ordenada e inaugurada por el Concilio Vaticano II.

El 25 de enero de 1959, S.S. Juan XXIII anunciaba su propósito de convocar un Concilio Ecuménico; y lo convocaba solemnemente el 25 de diciembre de 1961, mediante la Constitución Apostólica "*Humanae Salutis*". Después de cuatro etapas conciliares, S.S. Pablo VI clausuró el Concilio Ecuménico Vaticano II en una ceremonia al aire libre, en la plaza de San Pedro, el día 8 de diciembre de 1965.

No había pasado ni siquiera un año de finalizado el Concilio, cuando en el verano-otoño de 1966 comenzó a despuntar el fenómeno religioso llamado ahora "*Renovación en el Espíritu Santo*".

En estas circunstancias, la Renovación aparece como un acontecimiento post-conciliar estrechamente vinculado al Concilio mismo, en una coyuntura histórica importante para la Iglesia Católica.

La Renovación en el Espíritu es, según la apreciación del Cardenal Suenens, como una segunda gracia de Dios a la Iglesia y al mundo, después de esa primera gracia que fue el Concilio Vaticano II. El Concilio fue una gracia pentecostal eclesial a nivel "obispos"; la Renovación es una gracia pentecostal eclesial a nivel "grande Comunidad cristiana"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> L. J. Card. SUENENS, *Comunicación sobre la Renovación Carismática y la Evangelización*. Asamblea plenaria de la Sagrada Congregación para la Evangelización de los Pueblos. Roma, 19-22 de abril de 1983.

## II. *Renovación en el Espíritu Santo y Experiencia de Pentecostés.*

La Renovación en el Espíritu aparece, además, en relación muy profunda con la experiencia de Pentecostés, y se coloca expresamente bajo el signo del Espíritu. He aquí los momentos más relevantes en el nacimiento de la Renovación<sup>2</sup>.

### 1. *En Pittsburgh.*

\* *Agosto de 1966.* Durante el Congreso Nacional de "Cursillos de Cristiandad", Steve Clark, graduado de la Universidad de Michigan State, muestra a algunos profesores de la Universidad de Duquesne en Pittsburgh (Pennsylvania) el libro "*La Cruz y el Puñal*" de John Sherrill sobre el apostolado de David Wilkerson entre los drogadictos de New York, diciéndoles que ese libro le intrigaba a la vez que le inquietaba, y les urge que lo lean.

\* *Otoño de 1966.* "Varios hombres católicos, miembros de la facultad de la Universidad de Duquesne del Espíritu Santo, se reunían frecuentemente en ratos de oración fervorosa y en conversaciones acerca de la vitalidad de su vida de fe. Aquellos profesores se habían dedicado durante muchos años al servicio de Cristo, entregándose a varias actividades apostólicas... A pesar de todo eso, aquellos profesores iban sintiendo que algo faltaba en su vida cristiana personal. Aunque no podían especificar el porqué, cada uno reconocía que había cierto vacío, una falta de dinamismo, una debilidad espiritual en sus oraciones y actividades. Era como si su vida cristiana dependiera demasiado de sus propios esfuerzos, como si avanzaran bajo su propio poder y motivados por su propia voluntad..."

Conscientes de que la fuerza de la Comunidad cristiana primitiva estuvo en la venida del Espíritu Santo en Pentecostés, empezaron a orar para que ese divino Espíritu manifestara en ellos su presencia llena de poder en favor de su propia vida espiritual y del trabajo apostólico.

En esa forma, los profesores de Pittsburgh comenzaron a pedir en oración que el Espíritu Santo les concediera una renovación y que el vacío que sus esfuerzos humanos habían dejado fuese llenado de la vida poderosa del Señor resucitado. Cada día los hombres rezaban unos por otros el "*¡Ven, Espíritu Santo!*"<sup>3</sup>.

\* *6 de enero de 1967.* Deseosos de conectarse con algún conocedor de las experiencias del Espíritu, entrevistan a William Lewis, sacerdote episcopal, quien los pone en contacto con la Sra. Betty de Scho-

<sup>2</sup> Sobre la historia de los comienzos de la Renovación en el Espíritu, consúltese: Kevin y Dorothy RANAGHAN, *Pentecostales Católicos*. Logos International, Plainfield 1971.

Edward D. O'CONNOR, *La Renovación Carismática en la Iglesia Católica*. Lasser Press Mexicana, México 1973.

René LAURENTIN, *Pentecostalismo Católico*. PPC, Madrid 1976.

<sup>3</sup> K. y D. RANAGHAN, *Pentecostales Católicos*. p. 1-3.

maker, que dirigía en su casa una reunión de oración pentecostal. La reunión tuvo lugar en casa del Sr. Lewis, el día 6 de enero, Festividad de la Epifanía del Señor.

\* 13 de enero de 1967. Los profesores de Pittsburgh, junto con la Sra. Schomaker van a casa de la Srta. Florencia Dodge para asistir a la primera reunión de oración. Eran Ralph Keifer (instructor de teología) y su esposa Pat, Patricio Bourgeois (instructor de teología) y William Storey. Era la octava de la Epifanía y el día señalado por la liturgia para conmemorar el Bautismo de Jesús en el Jordán y su unción con el Espíritu Santo.

\* 20 de enero de 1967. Ralph Keifer y Patricio Bourgeois asisten a la segunda reunión de oración y suplican se ore por ellos pidiendo el bautismo en el Espíritu Santo. En esa ocasión Ralph recibe el don de lenguas. La semana siguiente, Ralph impone las manos a sus otros compañeros para recibir el bautismo en el Espíritu Santo. En febrero de 1967 los cuatro católicos de Pittsburgh habían recibido el bautismo en el Espíritu Santo.

\* Del viernes 17 al domingo 19 de febrero de 1967 unas 30 personas hacen un retiro de fin de semana, "el retiro de Duquesne". Todo el sábado 18 lo pasan en oración y estudio. Por la noche oran para pedir el bautismo en el Espíritu Santo y muchos de ellos tuvieron la certeza espiritual, *confirmada por la transformación interior y por la manifestación de dones del Espíritu Santo*, de que su oración había sido escuchada. Gozaron la experiencia de un "pentecostés personal y en comunidad". Fue para ellos una verdadera "actualización de Pentecostés".

## 2. En la Universidad de Notre Dame (South Bend, Indiana).

\* A fines de enero de 1967, Bert Ghezzi comunica a universitarios de Notre Dame lo que está pasando en Pittsburgh.

\* En febrero, antes del retiro de Duquesne, Ralph Keifer va a Notre Dame y narra sus experiencias. Pasado el retiro del 17 al 19 de febrero cuenta por teléfono las maravillas sucedidas durante esos días.

\* El sábado 4 de marzo de 1967 un grupo de unos 30 estudiantes universitarios se reúne en casa de Kevin y Dorothy Ranaghan. Un profesor venido de Pittsburgh comparte lo sucedido en Duquesne y el 5 de marzo el grupo entero pide la imposición de manos para recibir el bautismo en el Espíritu Santo con sus dones y sus frutos, y que así sus vidas sean más plenamente cristianas. La respuesta no se hizo esperar. Ante todo, experimentaron un profundo cambio interior: fueron hechos "hombres nuevos"; pero también recibieron carismas del Espíritu Santo para dar con audacia testimonio de Jesús en el mundo actual.

\* Pasada la Semana Santa, se organiza en Notre Dame un retiro con el fin de discernir qué es lo que Dios está queriendo a través de esos acontecimientos. Asisten unas 80 personas: 40 de Notre Dame entre estudiantes, sacerdotes y profesores; y otras 40 de la Universidad de Michigan State, entre los cuales estaban Steve Clark y Ralph Martin. En el otoño

de 1967 éstos dos se trasladan a la Universidad de Michigan en Ann Arbor<sup>4</sup>.

### 3. *Expansión de la Renovación.*

La Renovación Carismática o Renovación en el Espíritu Santo había nacido. Todo comenzó con una chispa en Pittsburgh, a partir de agosto de 1966. Gracias a la fuerza incontenible del Espíritu, esa chispa se ha propagado como incendio sobre paja y ha invadido los cinco Continentes de la Tierra. Ahora, a 17 años de distancia, de oriente a occidente y de norte a sur se proclama, con el poder del Espíritu, que Cristo Jesús vive, que él es el Señor, que está en medio de nosotros, que nos bautiza con su Espíritu, y que con él glorificamos al Padre de los Cielos.

“La Renovación en el Espíritu —comenta el P. Congar— no es solamente una moda. Sus frutos se perciben de inmediato: se trata de una fuerte acción espiritual que cambia vidas. No es solamente un “re-avivamiento”, sino una verdadera “renovación”, un rejuvenecimiento, un frescor, una actualización de posibilidades nuevas que surgen de la Iglesia siempre antigua y siempre nueva”<sup>5</sup>.

La Renovación, lejos de apartarse de las instituciones que gobiernan la Iglesia, cree en ellas y se somete a ellas. La Renovación tiene su propio lugar en la Iglesia; más aún, se sitúa en el corazón mismo de la Iglesia.

## II. *Renovación en el Espíritu Santo y Magisterio de la Iglesia.*

Nuestro propósito en este capítulo es situar la “Renovación en el Espíritu” dentro de ese vibrante anhelo y de esa urgente necesidad que siente nuestra Iglesia de hoy de ser conducida por el sopro vivificante y soberano del Espíritu, y que los Sumos Pontífices han expresado en numerosas ocasiones.

### 1. *Juan XXIII.*

En la Constitución Apostólica del 25 de diciembre de 1961, con la que convocaba el Concilio Vaticano II, Su Santidad Juan XXIII expresaba sus deseos, sus anhelos y sus plegarias, en estos términos:

“Repítase así ahora en la familia cristiana el espectáculo de los Apóstoles reunidos en Jerusalén después de la ascensión de Jesús al cielo, cuando la Iglesia naciente se encontró unida toda en comunión de pensamiento y oración con Pedro y en derredor de Pedro, Pastor de los corderos y de las ovejas. Y dignese el Espíritu divino escuchar de la manera más consoladora la oración que todos los días sube a El desde todos los rincones de la tierra: ¡Renueva en nuestro tiempo

<sup>4</sup>K. y D. RANAGHAN, *Pentecostales Católicos*. p. 38. Para más detalles sobre el desarrollo de la Renovación en esta etapa inicial, véase literatura nota 2.

<sup>5</sup>Y. CONGAR, *Actualité de la Pneumatologie*. Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia. Roma, 22-26 marzo 1982. p. 3.

*los prodigios como de un nuevo Pentecostés, y concede que la Iglesia santa, reunida en unánime y más intensa oración en torno a María, Madre de Jesús, y guiada por Pedro, propague el reino del Salvador divino, que es reino de verdad, de justicia, de amor y de paz! Así sea"*<sup>1</sup>.

## 2. Concilio Vaticano II.

El 21 de noviembre de 1964 se promulga la Constitución "*Lumen Gentium*" sobre la Iglesia, en la que se dedica el N° 4 a "El Espíritu Santo, santificador de la Iglesia", y el N° 12 a "El sentido de la fe y los carismas en el pueblo cristiano".

"Además —se lee en el N° 12—, el mismo Espíritu Santo no sólo santifica y dirige el Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los misterios y le adorna con virtudes, sino que también distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, *distribuyendo a cada uno según quiere* (1 Co 12,11) sus dones, con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia, según aquellas palabras: *A cada uno... se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad* (1 Co 12,7). Estos carismas, tanto los extraordinarios como los más comunes y difundidos, deben ser recibidos con gratitud y consuelo, porque son muy adecuados y útiles a las necesidades de la Iglesia. Los dones extraordinarios no deben pedirse temerariamente ni hay que esperar de ellos con presunción los frutos del trabajo apostólico. Y, además, el juicio de su autenticidad y de su ejercicio razonable pertenece a quienes tienen la autoridad en la Iglesia, a los cuales compete ante todo no sofocar el Espíritu, sino probarlo todo y retener lo que es bueno (cf. 1 Ts 5,12.19-21)"<sup>2</sup>.

## 3. Pablo VI.

El magisterio de S.S. Pablo VI es muy rico en teología sobre el Espíritu Santo. En la imposibilidad de reproducir aquí así fuera un resumen de sus enseñanzas, queremos poner de relieve solamente algunas de sus intervenciones.

1971. El 15 de agosto de 1971 publicaba la Constitución Apostólica "*Divinae Consortium Naturae*" sobre el Sacramento de la Confirmación. En ella se lee: "El sacramento de la Confirmación perpetúa, a su manera, en la Iglesia la gracia de Pentecostés... Por el sacramento de la Confirmación los que han nacido a una vida nueva por el Bautismo,

<sup>1</sup> JUAN XXIII, además del texto citado, evocó también en otras ocasiones una expectación como de un "nuevo Pentecostés": *Alocución de Pentecostés*: 17 de mayo 1959; *Oración al Espíritu Santo por el Concilio*: verano 1959; *Carta al Card. Alfrink* con ocasión de Pentecostés: 28 de mayo 1960; *Alocución de Pentecostés*: 5 de Junio 1960; *Discurso de clausura* del primer período conciliar: 2 de diciembre 1962.

<sup>2</sup> H. CAZELLES, *Le Saint-Esprit dans les textes de Vatican II*. En "Le mystère de l'Esprit-Saint", Mame 1968.

A. CHARUE, *Le Saint-Esprit dans "Lumen Gentium"*. EphTheolLov 45 (1969) 359-379. Y. CONGAR, *La Pneumatología del Concilio Vaticano II*. En "El Espíritu Santo", Herder, Barcelona 1983.

reciben el Don inefable, el mismo Espíritu Santo, por el cual son enriquecidos con una fuerza especial y, marcados con el carácter de este sacramento, quedan vinculados más perfectamente a la Iglesia y están más estrictamente obligados a difundir y defender la fe con la palabra y las obras, como auténticos testigos de Cristo"<sup>3</sup>.

1972. Este año quedó marcado por importantes catequesis del S. P. acerca de la necesidad de una gran efusión del Espíritu Santo sobre la Iglesia y sobre el mundo actual.

21 de mayo: "No, el fuego de Pentecostés no se ha apagado en la Iglesia con el ímpetu arrollador de aquel primer instante, y, aunque en algunos momentos de crisis y en cierta situación de prueba permanezca velado por las cenizas humanas, no se ha apagado; arde todavía; y en todo acto sacramental, en toda oración humilde, el "Espíritu bueno" está presente, es operante. Ahora, hermanos, ¿no ocurrirá así también en nosotros en esta hora privilegiada? ¿Cuál es el significado de esta hora para nosotros, si no es el de una extraordinaria "epiclesis", es decir, de una extraordinaria llamada del Espíritu Santo sobre nosotros y sobre todo lo que nos rodea?"<sup>4</sup>.

25 de agosto: "Se necesita una gran efusión del Espíritu Santo, acogida con deseo, con constancia, con empeño personal y comunitario. La Confirmación es el sacramento de la riqueza interior y del testimonio exterior; la Confirmación del cristiano es el don de la madurez espiritual y de la fortaleza moral".

29 de noviembre: "¿Qué necesidad, primera y última, advertimos para esta nuestra Iglesia bendita y querida? ¿Qué necesita realmente? Lo debemos decir, temblorosos y en oración, porque es su misterio, es su vida: es el Espíritu, el Espíritu Santo, animador y santificador de la Iglesia, su aliento divino, el viento de sus velas, su principio unificador, su fuente interior de luz y de energía, su apoyo y su consolador, su manantial de carismas y de cantos, su paz y su gozo, su prenda y preludio de vida bienaventurada y eterna.

La Iglesia tiene necesidad de un perenne Pentecostés; necesita fuego en el corazón, palabra en los labios, profecía en la mirada. La Iglesia necesita ser templo del Espíritu Santo, es decir, de total limpieza y de vida interior; necesita volver a sentir dentro de sí, en nuestra muda vaciedad de hombres modernos, totalmente extrovertidos por el encantamiento de la vida exterior, seductora, fascinante, que corrompe con lisonjas de falsa felicidad; necesita volver a sentir, decimos, cómo sube desde lo profundo de su personalidad íntima como un llanto, una poesía, una plegaria, un himno, esto es, la voz orante del Espíritu que, como enseña San Pablo, ocupa nuestro lugar y ora en nosotros y por nosotros "con gemidos inenarrables", e interpreta las palabras que nosotros solos no sabríamos dirigir a Dios (cf. Rm 8,26-27).

<sup>3</sup> PABLO VI, Const. Apost. "Divinae consortium naturae". Notitiae 7 (1971) 384.

<sup>4</sup> PABLO VI, *Enseñanzas al Pueblo de Dios*. Editrice Vaticana 1972, p. 331.- Para los textos de Pablo VI que vienen a continuación, ver "Enseñanzas al Pueblo de Dios" en el tomo correspondiente a cada fecha.

¡Hombres de hoy, jóvenes, almas consagradas, hermanos en el sacerdocio! ¿Nos escucháis? La Iglesia tiene necesidad de esto. Tiene necesidad del Espíritu Santo. Del Espíritu Santo en nosotros, en cada uno de nosotros, en todos nosotros juntos, en nosotros-Iglesia”.

1973.

*23 de mayo:* “Todos nosotros debemos ponernos a barlovento del soplo misterioso, si bien ahora, en cierto modo, identificable, del Espíritu Santo. No carece de significado el hecho de que precisamente en el día feliz de Pentecostés el Año Santo despliegue sus velas en cada una de las Iglesias locales, a fin de que una nueva navegación, un nuevo movimiento queramos decir, verdaderamente “pneumático”, esto es, carismático, impulse en una única dirección y en concorde emulación a la humanidad creyente hacia las nuevas metas de la historia cristiana, hacia su puerto escatológico”.

*6 de junio:* “¿Por qué tiene este hecho (del Año Santo) su punto de partida en Pentecostés? Porque no sólo esta bellísima festividad, que podemos definir como la navidad histórica de la Iglesia, ofrece una propicia ocasión inspiradora, sino sobre todo porque esperamos y suplicamos que el Espíritu Santo, cuya misión misteriosa y sensible celebramos en Pentecostés, sea el operador principal de los frutos que esperamos del Año Santo. También éste será uno de los temas más difíciles y fecundos de la espiritualidad propia del Año Santo: *a la cristología y especialmente a la eclesiología del Concilio debe suceder un estudio nuevo y un culto nuevo del Espíritu Santo, justamente como necesario complemento de la doctrina conciliar.* Esperamos que el Señor nos ayude a ser discípulos y maestros de esta posterior escuela suya: Jesús, al abandonar la escena visible de este mundo, ha dejado dos agentes para que se realice su obra salvadora en el mundo: sus Apóstoles y su Espíritu”.

*10 de octubre:* S. S. Pablo VI, dirigiéndose por vez primera a los dirigentes de la Renovación, reunidos en Grottaferrata cerca de Roma, con ocasión de la primera Conferencia Internacional de Líderes, les decía:

“Nos alegramos con vosotros, queridos amigos, por la renovación espiritual que se manifiesta hoy día en la Iglesia, bajo diferentes formas y en diversos ambientes. Ciertas notas comunes aparecen en esta renovación:

- \* El gusto por una oración profunda, personal y comunitaria.
- \* Un retorno a la contemplación y un énfasis puesto en la alabanza de Dios.
- \* El deseo de entregarse totalmente a Cristo.
- \* Una grande disponibilidad a las inspiraciones del Espíritu Santo.
- \* Una frecuentación más asidua de la Escritura.
- \* Una amplia abnegación fraterna.
- \* La voluntad de prestar una colaboración a los servicios de la Iglesia.

En todo esto podemos conocer la obra misteriosa y discreta del Espíritu que es el alma de la Iglesia”.

1974

16 de octubre: “Lo que ahora nos urge afirmar es la necesidad de la gracia, es decir, de una intervención divina que supera el orden natural, tanto para nuestra salvación personal como para el cumplimiento del plan de redención en favor de toda la Iglesia y de la entera humanidad a la que la misericordia de Dios llama a la salvación.

La necesidad de la gracia supone una carencia imprescindible por parte del hombre; supone la necesidad de que el prodigio de Pentecostés tenga que continuar en la historia de la Iglesia y del mundo; y ello en la doble forma en la que el don del Espíritu Santo se concede a los hombres: primero para santificarlos (y ésta es la forma primaria e indispensable por la que el hombre se convierte en objeto del amor de Dios, *gratum faciens*, como dicen los teólogos), y, después, para enriquecerlos con prerrogativas especiales que llamamos carismas (*gratis data*), ordenados al bien del prójimo y especialmente de la comunidad de los fieles. Hoy se habla mucho de esto; y, teniendo en cuenta la complejidad y la delicadeza de este tema, no podemos menos de augurarlos que, además de la gracia, venga también hoy sobre la Iglesia de Dios una nueva abundancia de carismas”.

1975.

18 de mayo: Homilía en la solemnidad de Pentecostés. “Quisiéramos nosotros hoy, no sólo poseer inmediatamente el Espíritu Santo, sino también experimentar los efectos sensibles y prodigiosos de esta maravillosa presencia del Espíritu Santo dentro de nosotros. Porque sabemos que el Espíritu Santo es luz, es fuerza, carisma, infusión de una vitalidad superior, capacidad de superar los límites de la actividad natural, es riqueza de virtudes sobrenaturales, riqueza de dones, los célebres siete dones, que hacen rápida y ágil la acción del Espíritu Santo coordinada con el complejo sistema psicológico humano, es riqueza de frutos espirituales que adornan bellamente el fértil jardín de la experiencia cristiana”.

19 de mayo: A los peregrinos del Movimiento católico de renovación carismática.

“Para un mundo así, cada vez más secularizado, no hay nada más necesario que el testimonio de esta *renovación espiritual* que el Espíritu Santo suscita hoy visiblemente en las regiones y ambientes más diversos.

Las manifestaciones de esta renovación son variadas: comunión profunda de las almas, contacto íntimo con Dios en la fidelidad a los compromisos asumidos en el bautismo, oración a menudo comunitaria donde cada uno, expresándose libremente, ayuda, sostiene y fomenta la oración de los demás; basado todo en una convicción personal, derivada no sólo de la doctrina recibida por la fe, sino también de una cierta experiencia vivida, a saber, que sin Dios el hombre nada puede, y que con El, por el contrario, todo es posible; de allí esa necesidad de alabarle, darle

gracias, celebrar las maravillas que obra por doquier en torno nuestro y en nosotros mismos.

Entonces, esta 'renovación espiritual', ¿cómo no va a ser una 'suerte' para la Iglesia y para el mundo? Y, en este caso, ¿cómo no adoptar todos los medios para que continúe siéndolo?"

8 de diciembre: En la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntian-di*, el Papa dedica todo el número 75 al "impulso del Espíritu Santo". En él se encuentran conceptos profundos y felices expresiones que es útil volver a leer.

"No habrá nunca evangelización posible sin la acción del Espíritu Santo... Gracias al apoyo del Espíritu Santo, la Iglesia crece. El es el alma de esta Iglesia... 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 él. Quiere dejarse conducir por él".

#### 4. Juan Pablo II.

En varias ocasiones, S. S. Juan Pablo II ha expresado su propósito de continuar la línea de su Predecesor Pablo VI en relación a la teología del Espíritu Santo y al movimiento de Renovación Carismática<sup>5</sup>.

1979.

10 de junio: En Cracovia (Polonia), durante la misa del domingo de la Santísima Trinidad, Juan Pablo II, extendiendo las manos sobre los presentes, dijo:

"Permitidme que, al igual que el obispo durante la confirmación, también yo repita hoy aquel *gesto apostólico de la imposición de las manos* sobre todos los que están aquí presentes. En esta imposición de las manos, en efecto, se expresa la aceptación y la transmisión del Espíritu Santo, que los Apóstoles recibieron del mismo Cristo cuando, después de la resurrección, se apareció a ellos "estando cerradas las puertas" y dijo: "Recibid el Espíritu Santo"... Este Espíritu deseo transmitirlo hoy a vosotros... Repito, pues, siguiendo al mismo Cristo: "¡Recibid el Espíritu Santo!"

16 de octubre: En la Exhortación Apostólica "*Catechesi Tradendae*", en el N° 72, escribe el Santo Padre:

"La catequesis, que es crecimiento en la fe y maduración de la vida cristiana hacia la plenitud, es una obra del Espíritu Santo, obra que sólo El puede suscitar y alimentar en la Iglesia.

<sup>5</sup> JUAN PABLO II, *Enseñanzas al Pueblo de Dios*. Editrice Vaticana. Ver cada texto en el tomo correspondiente a cada fecha.

Es necesario que el deseo profundo de comprender mejor la acción del Espíritu y de entregarnos más a El... provoque un despertar catequético. En efecto, la "renovación en el Espíritu" será auténtica y tendrá una verdadera fecundidad en la Iglesia no tanto en la medida en que suscite carismas extraordinarios cuanto si conduce al mayor número posible de fieles, en su vida cotidiana, a un esfuerzo humilde, paciente y perseverante para conocer siempre mejor el misterio de Cristo y dar testimonio de El".

1980.

23 de noviembre: El Papa dirigió una alocución al Movimiento nacional italiano "Renovación en el Espíritu" y dijo:

"Nosotros sabemos que debemos a la "efusión del Espíritu" una experiencia cada vez más profunda de la presencia de Cristo, gracias a la cual podemos crecer cada día en el conocimiento amoroso del Padre. Por tanto, justamente vuestro Movimiento presta particular atención a la acción, misteriosa pero real, que la tercera Persona de la Santísima Trinidad desarrolla en la vida del cristiano".

1981.

25 de marzo: Carta del Papa a los Obispos con ocasión del 1.600 aniversario del Concilio I de Constantinopla y del 1.550 aniversario del Concilio de Efeso.

"Toda la labor de renovación de la Iglesia, que el Concilio Vaticano II ha propuesto e iniciado tan providencialmente —renovación que debe ser al mismo tiempo 'puesta al día' y consolidación en lo que es eterno y constitutivo para la misión de la Iglesia— no puede realizarse a no ser en el Espíritu Santo, es decir, con la ayuda de su luz y de su virtud. Esto es importante, muy importante, para toda la Iglesia en su universalidad, lo mismo que para toda Iglesia particular en la comunión con todas las demás Iglesias particulares. Esto es importante también para la vía ecuménica dentro del cristianismo... Esto es importante también para la obra de las vocaciones sacerdotales o religiosas y al mismo tiempo para el apostolado de los seglares como fruto de una nueva madurez de su fe".

7 de mayo: S.S. Juan Pablo II se dirigió a los 600 participantes de la Cuarta Conferencia Internacional de Dirigentes de la Renovación. La Alocución pontificia es todo un programa de acción. Se trata de un documento muy orientador sobre lo que la Iglesia espera de la Renovación en el Espíritu<sup>6</sup>.

1982.

26 de marzo: Para clausurar el Congreso Teológico Internacional de Pneumatología, celebrado en el Aula del Sínodo en el Vaticano, el Santo Padre pronunció un importante discurso sobre el Espíritu Santo.

<sup>6</sup> JUAN PABLO II, "A la Renovación Carismática". En *Renovación Carismática: ¿Qué dice Roma?*. El Minuto de Dios, Bogotá 1981. p. 37-45.

“Nuestra Iglesia es la Iglesia del Espíritu Santo. Y la fe en el Espíritu Santo está en el corazón de nuestra fe cristiana... Es el Espíritu Santo quien está en el corazón de la santificación de los discípulos de Cristo. Es él quien anima su celo misionero y su oración ecuménica. Es el Espíritu el que es la fuente y el motor de la renovación de la Iglesia de Cristo.

El Espíritu Santo obra en las personas —en las más sencillas como en las que tienen un rango elevado— y en las comunidades, comenzando por las pequeñas Iglesias domésticas que son las familias. Es a El a quien se debe el despertar de las vocaciones en la Iglesia —vocaciones de sacerdotes, de religiosos, de personas consagradas, de apóstoles seglares—, pero más generalmente el despertar de la vida cristiana concebida como una vocación. Sí, gracias a Dios, asistimos hoy a un tal despertar, y se recurre más voluntariamente al Espíritu Santo! De allí la necesidad, a este respecto, de una buena teología, de una sana eclesiología, que muestre el lugar de los carismas en la unidad de la Iglesia, en unión con los ministerios instituidos también por el Espíritu, y de una profunda teología espiritual...

La plena unidad de los cristianos no es un acontecimiento que la razón humana pueda prever: nosotros podemos solamente esperararlo como un don del Espíritu de Cristo”.

\* \* \*

Toda esta serie de documentos pontificios no ha hecho sino poner de manifiesto la necesidad urgente de que el prodigio de Pentecostés continúe con fuerza y con vigor en la historia de la Iglesia y del mundo. Y, ¿qué otra realidad persigue la Renovación en el Espíritu si no es una nueva efusión de Espíritu Santo con todas sus gracias, dones, frutos y carismas?

Podemos, pues, concluir este capítulo señalando que existe una sintonía providencial entre el Magisterio de la Iglesia y la Renovación en el Espíritu Santo.

### III. La Renovación en el Espíritu Santo como un Nuevo Pentecostés.

#### 1. *El Espíritu Santo, principio de renovación.*

La “Renovación en el Espíritu Santo” nació en un clima de expectación eclesial como de un “nuevo Pentecostés”, de un Pentecostés actual, para renovar la Iglesia de hoy.

Y en realidad, la Iglesia que nació al impulso del Espíritu el día de Pentecostés sólo puede ser renovada mediante el poder divino de ese mismo Espíritu. El Espíritu Santo es el principio que da vida a la Iglesia y es a la vez su principio renovador. S.S. Juan Pablo II, haciéndose eco del Concilio, lo ha formulado en esta frase: “*El Espíritu Santo es la fuente*

y el motor de la renovación de la Iglesia de Cristo"<sup>1</sup>.

Desde tiempos de S. Agustín se ha dicho que "lo que es el alma para el cuerpo del hombre, eso es el Espíritu Santo para el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia"<sup>2</sup>; y el alma es el principio que da vida al cuerpo humano, lo mueve, lo hace crecer, lo lleva a plenitud, lo sostiene y lo renueva constantemente.

Pues bien, si la Renovación pretende vincularse con el misterio de Pentecostés, debe por ese mismo título revestir las mismas características de Pentecostés<sup>3</sup>.

## 2. La doble dimensión de Pentecostés.

Ahora bien, el primer Pentecostés, envío del Espíritu de Dios a través de Cristo glorificado (Hch 2,33), tuvo dos dimensiones:

1ª El Espíritu Santo transformó el corazón de los discípulos. Obrando en ellos un cambio interior, los hizo "hombres nuevos", los hizo una "nueva creación": Ez 36,26-27; 2Co 5,17; Ef 2,15.

2ª El Espíritu Santo comunicó a los Apóstoles numerosos carismas, que son dones para construir la Iglesia de Cristo.

A partir de aquel momento, los Apóstoles quedaron transformados de tímidos y temerosos discípulos de Jesús de Nazaret, en ardientes y audaces testigos de Cristo muerto y resucitado.

Pentecostés fue todo un don, todo un regalo, toda una gracia. Más aún, Pentecostés fue un gran don hecho de innumerables dones.

- \* El don del mismo Espíritu Santo, que es "el Don" por excelencia de Dios: Hch 2,38; 8,20; 10,45; 11,17.
- \* Vida nueva comunicada por el Espíritu y descrita bajo las imágenes proféticas de un corazón nuevo, un corazón de carne, un espíritu nuevo para poder cumplir los mandamientos del Señor: Ez 36,26-27; Jn 3,5; Rm 8,2.
- \* Luz en el entendimiento para comprender el misterio de Cristo Jesús: Ef 3,4-19.
- \* Decisión en la voluntad para entregarse al Señor y seguirlo: Mc 1,16-20; Jn 6,44.
- \* El don de alabanza para cantar las "maravillas de Dios": Hch 2,11.
- \* Fuerza, vigor y audacia para dar testimonio de Jesús: Hch 4,8-31; 5,28-32.

<sup>1</sup> JUAN PABLO II, *Discurso para clausurar el Congreso Teológico Internacional de Pneumatología*. Osservatore Romano, 27 de marzo de 1982. Cfr "Lumen Gentium" n. 4.

<sup>2</sup> SAN AGUSTIN, *Sermo 267*, 4 (PL 38, 1231).  
PABLO VI, *Enseñanzas al Pueblo de Dios* 1978. Editrice Vaticana, p. 47.

<sup>3</sup> LUMIERE ET VIE, *L'Esprit et l'Eglise*. LumVie 10 (1953).  
J.P. CHARLIER, *L'Evangile de l'enfance de l'Eglise*. Actes 1-2. Bruxelles 1966.  
S. CARRILLO ALDAY, *Los Hechos de los Apóstoles*. Instituto de Sagrada Escritura, México 1978. p. 40-57.

- \* El don de la Palabra para comunicar adecuadamente la Buena Nueva acerca de Jesús: Hch 3,12-26; 4,13; Lc 12,11-12.
- \* Signos y prodigios para confirmar la proclamación: Hch 3,1-10; 4,29-31; 5,17-21.
- \* El don de idiomas al servicio del testimonio: Hch 2,6-11.
- \* El gran don de la Iglesia, nacida del testimonio apostólico: Hch 2,41; porque Pentecostés no se agotó en lo que recibieron los Apóstoles, sino que culminó en el nacimiento de la primera Comunidad cristiana, "*nuevo Pueblo de Dios*"<sup>4</sup> formada por aquellas tres mil almas que se convirtieron al Señor, que fueron bautizadas en el nombre de Jesu-Cristo para el perdón de los pecados y que recibieron el don del Espíritu Santo: Hch 2,38. Si Pentecostés comenzó a las nueve de la mañana, no concluyó sino hasta el término de ese día.

### 3. *La Renovación: cambio de vida y dinamismo evangelizador.*

La Renovación en el Espíritu, queriendo ser como un nuevo Pentecostés o ser en verdad "*el perenne Pentecostés de la Iglesia*" (Pablo VI), debe presentar las mismas características de aquella primera donación del Espíritu, a saber:

- 1ª Transformación interior, cambio de vida, conversión profunda.
- 2ª Dinamismo evangelizador para edificar la Iglesia.

Estas dos dimensiones son esenciales y ninguna puede faltar; porque Pentecostés no fue solamente una gracia en beneficio personal de cada uno de los Apóstoles, sino que fue el Don del Padre y de Cristo glorificado para hacer nacer la Iglesia<sup>5</sup>.

La Renovación, así concebida, brilla esplendorosa con toda la profundidad, la riqueza espiritual, la amplitud y el dinamismo del Espíritu de Pentecostés, y por eso es —según expresión de Pablo VI— "*una suerte para la Iglesia y para el mundo*". La Renovación es una corriente de gracias que concierne a la vida misma de la Iglesia, y que beneficia a todos sus miembros y sus instituciones: toca a los fieles, las Parroquias, las Diócesis, las Comunidades Religiosas, los Centros de vida creyente y las numerosas y variadas Obras de apostolado. Es una gracia eclesial de extensión universal.

Para comprender a fondo qué es la Renovación en el Espíritu Santo, hay que situarla siempre en el marco de Pentecostés, porque fue bajo

<sup>4</sup>"*Lumen Gentium*" n. 9. Recuérdese que todo el Capítulo II de la Constitución sobre la Iglesia tiene como título "El Pueblo de Dios".

<sup>5</sup>PABLO VI gustaba llamar a la solemnidad de Pentecostés "*la navidad histórica de la Iglesia*". Cfr. *Catequesis* del 6 de junio de 1973; *Homilía de Pentecostés* 18 de mayo de 1975; *Catequesis* del 10 de mayo de 1978.

Cristología-Pneumatología-Eclesiología se integran y entrelazan. "A la cristología y especialmente a la eclesiología del Concilio debe suceder un estudio nuevo y un culto nuevo del Espíritu Santo, justamente como necesario complemento de la doctrina conciliar" (PABLO VI, *Catequesis* del 6-VI-1973).

ese signo que nació a la vida. De allí los diferentes nombres que esta experiencia espiritual ha recibido desde el momento en que Dios quiso suscitarla: Pentecostalismo católico, Renovación carismática, Renovación pentecostal, Renovación cristiana en el Espíritu Santo, Renovación en el Espíritu o simplemente Renovación. Debemos decir que ninguno de estos títulos expresa en su totalidad la riqueza de la Renovación, si bien cada uno de ellos subraya y enfatiza alguno de los elementos que la caracterizan<sup>6</sup>.

## II

### Ejes Claves de la Espiritualidad de la Renovación

#### IV. Encuentro personal con Jesús Resucitado: Salvador, Señor, Cristo.

##### 1. Encuentro personal con Cristo.

La fase inicial de la Renovación en el Espíritu Santo es lograr "un encuentro vivo con Jesús y una adhesión explícita y personal con El".

Encuentro y adhesión no solamente con un Jesús de Nazaret, sino con un Jesús a la vez de la historia y con un Jesús glorificado —¡el Jesús del Evangelio!— el cual:

- \* ungido por Dios con el Espíritu Santo,
- \* pasó su vida haciendo el bien:
- \* proclamando a los pobres la Buena Nueva
- \* y llevando a cabo una obra de salvación total;
- \* habiendo muerto para salvarnos del pecado,
- \* ha sido resucitado por el poder de Dios,
- \* ha sido exaltado a la diestra del Padre,
- \* ha recibido el Espíritu Santo prometido, y
- \* ha sido constituido Señor y Cristo. (Lc 4,18-19; Hch 2,22-36; 10,38).

##### 2. Primer anuncio del Evangelio.

¿Cómo lograr esta experiencia de "un encuentro personal con Cristo vivo, que bautiza en el Espíritu Santo" (Jn 1,33)?

El camino para llegar a ese encuentro vivo con Jesús, al que sigue una entrega explícita y personal, es la proclamación del primer anuncio del Evangelio. Este "kerigma fundamental" o "evangelización primera" fue lo que proclamó Pedro, en unión de los demás Apóstoles, el día de Pentecostés, inmediatamente después de la efusión del Espíritu Santo (Hch 2,14-36).

<sup>6</sup>L. J. SUENENS, *Un nuevo Pentecostés*. Desclee, Bilbao 1976.  
Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*. Herder, Barcelona 1983, p. 356.

Después de esa evangelización primera, los oyentes, tocados en su corazón, preguntaron: "¿Qué hemos de hacer, hermanos?". A lo que Pedro respondió:

- 1º "Convertíos;
- 2º que cada uno de vosotros sea bautizado en el nombre de Jesucristo para perdón de vuestros pecados,
- 3º y recibiréis el don del Espíritu Santo, pues la Promesa es para vosotros y para vuestros hijos y para todos los que están lejos a quienes llame el Señor nuestro Dios" (Hch 2,38-39).

El anuncio de la salvación aportada por Jesús es el núcleo y el centro del Evangelio. El Papa Pablo VI lo resume así: "Jesús anuncia la salvación, ese gran don de Dios que es liberación de todo lo que oprime al hombre, pero que es sobre todo liberación del pecado y del maligno, dentro de la alegría de conocer a Dios y de ser conocido por El, de verlo, de entregarse a El. Todo esto tiene su arranque durante la vida de Cristo, y se logra de manera definitiva por su muerte y resurrección; pero debe ser continuado pacientemente a través de la historia hasta ser plenamente realizado el día de la venida final del mismo Cristo, cosa que nadie sabe cuándo tendrá lugar, a excepción del Padre"<sup>1</sup>.

Este anuncio de salvación es recibido por el hombre como una gracia de la misericordia divina; pero el hombre debe corresponder activamente a ella mediante un total cambio interior y una transformación profunda de la mente y del corazón, que el N. T. designa con el nombre de "conversión radical" (metánoia)<sup>2</sup>.

La proclamación de este "primer anuncio del Evangelio" es indispensable. San Pablo expresaba esa necesidad absoluta cuando escribía a los Romanos: "¿Cómo invocarán a Aquel en quien no han creído? ¿Cómo creerán en Aquel a quien no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique? Y ¿cómo predicarán si no son enviados?... Por tanto, la fe viene de la predicación, y la predicación, por la Palabra de Cristo" (Rm 10,14-17).

La Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi" insistió sobre la necesidad de esta evangelización primera para todo bautizado; y Juan Pablo II añade: "El anuncio primero del Evangelio suscita la conversión... Pero, cierto número de niños bautizados en su infancia llega a la catequesis parroquial sin haber recibido alguna iniciación en la fe y sin tener todavía adhesión alguna explícita y personal a Jesu-Cristo, sino solamente la capacidad de creer puesta en ellos por el bautismo y la presencia del Espíritu Santo... (Por tanto), la 'catequesis' debe a menudo preocuparse no sólo de alimentar y enseñar la fe, sino de suscitarla continuamente con la ayuda de la gracia, de abrir el corazón, de convertir,

<sup>1</sup> PABLO VI, "Evangelii nuntiandi" n. 9.

<sup>2</sup> "Evangelii nuntiandi" n. 10.

de preparar una adhesión global a Jesu-Cristo en aquellos que están aún en el umbral de la fe"<sup>3</sup>.

### 3. Anuncio gozoso y respuesta generosa.

La proclamación del kerigma primitivo o evangelización inicial consta de dos elementos importantes:

#### 1º Por parte del evangelizador:

El anuncio gozoso, al impulso del Espíritu Santo, de la Buena Nueva de Jesús. Mediante la predicación, el evangelizador, movido por la fuerza del Espíritu, entrega la Palabra, palabra que no es de hombres, sino que es en verdad Palabra de Dios (1Ts 2,13).

#### 2º Por parte del oyente:

La respuesta generosa a la Palabra. Gracias a la apertura del corazón que da el mismo Espíritu Santo, esta Palabra es primero *escuchada* por el hombre; después es *recibida*; luego es *acogida*. Finalmente, la Palabra se convierte en fuerza activa de salvación en el corazón del creyente (1Ts 2,13) <sup>4</sup>.

Los métodos prácticos y los temas de esta *primera evangelización kerigmática* se encuentran en los numerosos "Cursos de iniciación en la Renovación" que circulan por todas partes, con diferentes nombres: Seminario de vida en el Espíritu, Iniciación en la Renovación, Evangelización fundamental, Evangelización a los bautizados, etc. <sup>5</sup>.

Los métodos pueden variar según diferentes pedagogías, pero lo esencial e indispensable es que introduzcan eficazmente:

- 1º en una conversión sincera y radical;
- 2º en una entrega de fe a Cristo Jesús, reconociéndolo explícitamente como "mi Salvador" y "mi Señor" personal;
- 3º y en una apertura total al Espíritu Santo: al don mismo de su Persona divina, a sus dones santificantes (gracia y virtudes infusas), a sus iluminaciones y mociones, a sus carismas para edificación del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia <sup>6</sup>.

<sup>3</sup> "Evangelii nuntiandi" n. 51-52; "Catechesi tradendae" n. 19.

<sup>4</sup> S. CARRILLO ALDAY, *Pablo Apóstol de Cristo. Tesalonicenses-Corintios*. Instituto de Sagrada Escritura, México 1980, p. 32.

<sup>5</sup> MANUAL DEL EQUIPO, *Curso de vida en el Espíritu*. México 1972.

S. CARRILLO ALDAY, *Iniciación. Renovación cristiana en el Espíritu Santo*. Instituto de Sagrada Escritura, México 1983.

J. H. PRADO, *Id y evangelizado a los bautizados*. Guía para el Seminario de vida en el Espíritu. México 1983.

Ph. VERHAEGEN, *Introducción a la Renovación en el Espíritu*. Seminario de las siete semanas. Ed. Roma, Barcelona 1979.

RENOUVEAU CHARISMATIQUE, *Découverte de la Vie dans l'Esprit*. Montréal (Folleto para los Seminarios de Vida en el Espíritu en siete semanas).

<sup>6</sup> Cfr PABLO VI, Catequesis del 16 de octubre de 1974.

L. J. SUENENS, *Comunicación sobre la Renovación Carismática y la Evangelización*. Asamblea plenaria de la S. Congr. para la Evangelización de los Pueblos. Roma 1983.

#### 4. *Cristología y Pneumatología.*

Se ha dicho que "la salud de la Pneumatología está en la Cristología". No podemos separar la Pneumatología de la Cristología-soteriología. En otros términos, una Pneumatología sana es sólo aquella que hace siempre referencia a la obra de Cristo (su persona, su vida y doctrina, su muerte y resurrección, su Iglesia como El la quiso) y a la Palabra de Dios.

"Según san Pablo, si el Señor glorificado y el Espíritu son distintos en Dios, se encuentran fundamentalmente tan unidos que los experimentamos conjuntamente y podemos tomar al uno por el otro: "Cristo en nosotros" y "el Espíritu en nuestros corazones", nosotros "en Cristo" y "en el Espíritu" son intercambiables. El Señor es, en adelante, "espíritu vivificante" (1Co 15,45); y según san Juan, Jesús retorna a nosotros en y por su Espíritu y no nos deja huérfanos (cf. Jn 14,3.18)".

La Pneumatología de la Renovación se sitúa justamente en esta línea. El Espíritu Santo nos revela quién es Cristo Jesús, en toda la riqueza de su misterio, y nos conduce a El: "El dará testimonio de mí" (Jn 15,26).

#### V. La Efusión del Don del Espíritu.

Uno de los elementos más significativos de la Renovación en el Espíritu Santo, muy estrechamente unido al encuentro personal con Cristo glorificado, es la oración por "efusión del don del Espíritu Santo", llamada también "renovación de nuestro bautismo mesiánico" o impropriamente "bautismo en el Espíritu Santo". La expresión tiene su origen en aquel texto de los Hechos: "Juan bautizó en agua, pero vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo dentro de no muchos días" (Hch 1,5; cf. 11,16). Y fue en Pentecostés cuando se llevó a cabo esa promesa del Señor Jesús<sup>1</sup>.

¿En qué consiste esa "efusión de Espíritu Santo", o "ser bautizado en el Espíritu Santo", o "bautismo en el Espíritu"?

1. Ante todo, no se trata de ninguna manera de un sacramento.

<sup>1</sup> Y. CONGAR, *"El Espíritu Santo"*. Herder, Barcelona 1983, p. 216.

W. Kasper, *Espíritu, Cristo, Iglesia*. "Concilium" Número especial: 'La experiencia del Espíritu'. Noviembre 1974, p. 30-47.

<sup>1</sup> COLOQUIO DE MALINAS, *La Renovación Carismática. Orientaciones teológicas y pastorales*. 21-26 de mayo 1974. Publicaciones Kerigma, México 1982.

F. D. BRUNER, *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness*. Grand Rapids, Michigan 1970.

S. CARRILLO ALDAY, *El bautismo en el Espíritu Santo*. Inst. de Sagrada Escritura, México 1978.

J. M. GARRIGUES, *L'effusion de l'Esprit*. "La Vie Spirituelle" 128 (1974) 73-81.

J.D.G. DUNN, *Baptism in the Holy Spirit*. SCM Press, London 1970.

F. A. SULLIVAN, *Baptism in the Holy Spirit: a Catholic Interpretation of the Pentecostal Experience*. "Gregorianum" 55 (1974) 49-68.

P. SCHOONENBERG, *El bautismo con Espíritu Santo*. "Concilium" Número especial. Noviembre 1974, p. 59-81.

Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*. Herder, Barcelona 1983, p. 392-404.

Sabemos, en efecto, que el hombre "se hace cristiano" mediante un proceso. Ese proceso comprende: a) la conversión y la fe en Cristo Jesús; b) y la recepción de los sacramentos de iniciación: bautismo, confirmación y eucaristía (cf. 1Co 12,13; Ga 3,26-27; 4,6; Rom 6,3-4; 8,9.14-17; Jn 6,51-58).

Por tanto, todo aquel que ha recibido los sacramentos de la iniciación cristiana ha sido hecho hijo de Dios, ha sido incorporado a Cristo muerto y resucitado, ha recibido el don del Espíritu Santo, y puede participar en la Eucaristía, banquete de la Nueva Alianza<sup>2</sup>.

2. La oración por "*efusión del Espíritu Santo*" consiste en la oración, llena de fe y esperanza, 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 los demás oran<sup>3</sup>.

Esa oración se hace de ordinario mediante la imposición de las manos, la cual no es ni un ademán mágico, ni un rito sacramental, sino un gesto sensible de amor fraterno, una expresión elocuente de comunión humana, un signo externo de solidaridad en la oración, con el deseo ardiente, sometido a la voluntad de Dios, de que Jesús derrame sobre nuestro hermano el don del Espíritu Santo que El nos ha comunicado<sup>4</sup>.

3. Esta *nueva efusión de Espíritu Santo* puede explicarse a la luz de la teología de las "misiones divinas". Que el Espíritu Santo sea enviado o venga de nuevo, no quiere decir que se desplace, sino que *surge en la criatura una relación nueva para con el Espíritu*: o bien porque antes nunca estuvo allí, o bien porque empieza a estar de diferente manera a como estuvo antes<sup>5</sup>.

Inclusive, tratándose de una persona que se encuentra en estado de gracia y que por tanto es habitada por el Espíritu Santo, puede decirse que *el Espíritu Santo le es enviado de nuevo*. Santo Tomás de Aquino lo enseña claramente. La misión del Espíritu se da o bien por aumento de la gracia cuando alguien es elevado a un nuevo estado de gracia, o bien por el progreso en la virtud, o bien por la manifestación de un

<sup>2</sup> "*Ordo baptismi parvulorum*": 15 de enero 1969, n. 6.- Const. Apost. "*Divinae consortium naturae*": 15 de agosto 1971.- "*Initiatio christiana adultorum*": 6 de enero 1972.- Const. Dogm. "*Lumen Gentium*" n. 11.- Decr. "*Presbyterorum Ordinis*" n. 5.

<sup>3</sup> Juan XXIII y Pablo VI añelaban para la Iglesia una nueva efusión de Espíritu Santo. Ver Capítulo II.- La oración en comunidad asegura la eficacia de la plegaria: "*Yo os aseguro también que si dos de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra para pedir algo, sea lo que fuere, lo conseguirán de mi Padre que está en los cielos. Porque donde están dos o tres reunidos en mi Nombre, allí estoy en medio de ellos*" (Mt 18, 19-20). Y ¿qué pensar si se trata de pedir el Espíritu Santo, don por excelencia de Dios? Cfr Lc 11, 13.

<sup>4</sup> La imposición de manos es un gesto que encontramos con frecuencia en el N.T., y no siempre en función de conferir un ministerio ordenado: Mt 9, 18; 19, 15; Mc 6, 5; 7, 32; 8, 23-25; 16, 18; Lc 4, 40; 13, 13; Hch 9, 12. 17; 13, 3; 28, 8.- Cfr R. LAURENTIN, *Pentecostalismo Católico*. PPC Madrid 1976, p. 330.

<sup>5</sup> S. THOMAS, *summa Theologica* I q. 43 a. 1.

carisma del Espíritu. Santo Tomás mismo ofrece los siguientes ejemplos: cuando alguien, ardiendo en fervor de caridad, se expone al martirio o renuncia a lo que posee o acomete cualquier otra empresa ardua; o cuando alguien progresa en el don de los milagros o de la profecía<sup>6</sup>.

4. En términos sacramentales, esta nueva efusión de Espíritu es una gracia que renueva, actualiza de manera existencial y pone en actividad el rico caudal de gracias que Dios ha dado a cada uno a través de los sacramentos recibidos.

En unos, pondrá en actividad lo recibido sólo en el bautismo y en la confirmación; en otros, lo que Dios ha dado también a través de la reconciliación y de la eucaristía. En éstos activará la gracia matrimonial; en aquéllos renovará el carisma sacerdotal. Y de manera análoga, esta gracia beneficia también los carismas del propio estado de vida y de la vocación personal: en unos hará vivir en plenitud el llamamiento a un estado de simple soltería; en otros llevará a la perfección el don de una virginidad consagrada en la vida religiosa.

En esta perspectiva, la efusión del Espíritu Santo en la Renovación tiene una semejanza notable con el bautismo en el Espíritu que recibieron los Apóstoles el día de Pentecostés, ¿no estaban acaso también ellos perfectamente equipados con multitud de gracias equivalentes a nuestros sacramentos?

5. Esta efusión de Espíritu Santo puede también comprenderse de la siguiente manera. Según la palabra de San Pablo, "*todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu y hemos bebido del mismo Espíritu*" (1Co 12,13); siendo así, desde el primer momento de nuestra incorporación a Cristo por los sacramentos de iniciación, poseemos el Espíritu Santo, el cual habita en nosotros como en su propio Templo (1Co 6,19). Y allí está con toda la plenitud de su ser infinito y con toda la potencialidad de su actividad divina. Sin embargo, debido a obstáculos, diques y barreras que voluntaria o involuntariamente ponemos, la acción del Espíritu Santo no llega a manifestarse en nosotros en toda su plenitud.

En estas circunstancias, esta nueva efusión de Espíritu Santo es una gracia de Dios que rompe la dureza de nuestro corazón, remueve las trabas, derriba los obstáculos y nos dispone para que el Espíritu actúe en nosotros con toda libertad. Todas éstas son gracias de "liberación", que el Espíritu Santo obra en el interior del creyente, haciéndolo crecer en esa "*libertad para la cual Cristo nos libertó*" (Ga 5,1).

<sup>6</sup>S. THOMAS, *Summa Theologica* I q. 43 a. 6 ad 2m: "Sed tamen secundum illud augmentum gratiae praecipue missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum statum gratiae; ut puta cum aliquis proficit in gratiam miraculorum aut prophetia, vel in hoc quod ex fervore caritatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quae possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur".

F. A. SULLIVAN, *Baptism in the Holy Spirit*. Gregorianum 55 (1974) 62.

Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, pp. 210-217.- A.M. de MONLEON, En "Istina" 1976, 347 n. 19.

6. El primer efecto de esta gracia es tener una "*experiencia del Espíritu*" que habita en el corazón del creyente, la cual perfectamente cuadra en el marco de nuestra teología tradicional.

"Sobre el modo común como Dios está en todas las cosas —enseña Santo Tomás— hay otro especial que conviene a la criatura racional, en la cual se halla Dios como lo conocido en el que conoce y lo amado en el que ama. Y, conociendo y amando, el hombre toca al mismo Dios que habita en él como en su templo. Y esto es solamente por la gracia santificante.

Además —continúa el autor— decimos que en verdad tenemos algo, cuando libremente podemos usar o disfrutar de ello. Pues bien, por la gracia santificante, no sólo poseemos al Espíritu Santo que habita en nosotros, sino que tenemos el poder de disfrutar de la Persona divina"<sup>7</sup>.

7. Como consecuencia de esa "efusión de Espíritu Santo", que es apertura al Espíritu y a su acción soberana, vendrá una verdadera eclosión de vida que se manifestará en "frutos" de santidad y en "carismas" para edificar la Iglesia.

Permitásenos enumerar, a manera de ejemplos, algunos de los frutos que se perciben aquí y allí después de esa oración implorando la nueva venida del Espíritu:

- conversión interior radical y transformación profunda de la vida;
- luz poderosa para comprender mejor el misterio de Dios y su plan de salvación;
- nuevo compromiso personal con Cristo;
- ejercicio activo de las virtudes teologales: fe, amor, esperanza;
- apertura sin restricciones a la acción del Espíritu Santo;
- entrega generosa al servicio de los demás dentro de la Iglesia;
- gusto por la oración y amor a la Sagrada Escritura;
- búsqueda ardiente de los sacramentos de la reconciliación y de la eucaristía;
- revaloración de la misión de la Virgen María en el plan de la redención;
- amor a la Iglesia y a sus instituciones;
- fuerza divina para dar testimonio de Jesús en todas partes;
- ansias de un ilimitado radio de apostolado<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> S. THOMAS, *Summa Theologica* I q. 48 a. 3.

D. MOLLAT, *L'expérience spirituelle*. Feu Nouveau, Paris 1974.

A. de MONLEON, *L'Expérience de Dieu dans la foi*. "Il est Vivant" 44, p. 21ss; 45, p. 25-30.

<sup>8</sup> Los testimonios son innumerables; abundan en cada número de las Revistas de la Renovación: "New Covenant" (USA), "Il est Vivant" (Francia), "Agua Viva" (México), "Fuego" (Colombia), "Alabanza" (República Dominicana), Jesus é o Senhor (Brasil), Koinonía (España), Iccro (Roma), Alleuya (Italia), Tychique (Francia), etc.

8. Esta "nueva misión del Espíritu" (empleando la terminología de Santo Tomás) beneficia al creyente en todo su ser, tocando "su espíritu, su alma y su cuerpo" (1Ts 5,23). Por eso es del todo normal y de ninguna manera extraño que, con ocasión de la efusión del Espíritu (ya sea durante la oración misma o poco después o días más tarde), la persona tenga una singular "experiencia de Dios" y de su acción, no solamente en sus frutos espirituales, sino en sus efectos sensibles, por ejemplo: una paz como jamás la había sentido, un gozo como nunca lo había experimentado, la curación inclusive de alguna enfermedad psicológica o corporal.

Más aún, es también natural que con esta ocasión se vayan manifestando en el creyente carismas "para el bien común", como los enumerados por S. Pablo en 1Co 12,7-11; Rm 12,6-8.

9. Es muy útil subrayar también que recibir esa efusión de Espíritu Santo no es lo mismo que hacer una consagración al Espíritu Santo. En la consagración predomina una actitud activa: la persona se da, se ofrece, se entrega, se consagra al Espíritu Santo para que El realice los planes que Dios tiene sobre ella. En cambio, en la efusión del Espíritu prevalece una actitud pasiva: se pide a Jesús glorificado que derrame su Espíritu divino, con la abundancia de sus dones, sobre la persona por quien se ora. Esta actitud *activamente pasiva* es semejante a la de la Virgen María cuando respondió a la voluntad de Dios, manifestada por el ángel Gabriel: "¡He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra!" (Lc 1,38).

10. Finalmente, hay que notar que esta "nueva efusión de Espíritu" no cubre todas las riquezas de la Renovación en el Espíritu Santo. Así como el bautismo en el Espíritu no fue para los Apóstoles sino el inicio de una vida nueva en el nuevo Pueblo de Dios (Hch 1,5-8; 2,1-13), así también esta efusión de Espíritu no es en la Renovación un término, sino solamente el principio, el arranque de una vida nueva, de un nuevo caminar al impulso del Espíritu, de un vivir realmente en plenitud la vida cristiana (Ga 5,16-25).

11. Como fácilmente puede verse, esta "efusión de Espíritu" es muy importante y tiene grandes consecuencias para la vida del cristiano. Siendo así, bien vale la pena —pastoralmente hablando— preparar debidamente a las personas para este acontecimiento. Esta preparación coincide con la "evangelización primera" de que tratamos en el capítulo anterior.

12. S. S. Juan XXIII anhelaba como un nuevo Pentecostés para la Iglesia, y el Papa Pablo VI imploraba, el 9 de mayo de 1975, "una nueva efusión del Don de Dios: ¡Que venga, pues, el Espíritu Creador a renovar la faz de la tierra!"<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> PABLO VI: "No es que los efectos de Pentecostés hayan cesado de ser actuales a lo largo de la historia de la Iglesia, pero son tan grandes las necesidades y los peligros de este siglo, son tan vastos los horizontes de una humanidad conducida hacia una co-existencia mundial que luego se ve incapaz de realizar, que esa humanidad no puede tener salvación sino en una nueva efusión del Don de Dios. Venga, pues, el Espíritu Creador a renovar la faz de la tierra". Exh. Apost. "Gaudete in Domino" del 9-5-1975 n. VII.

Pues bien, "sin que ello suponga desconocer o despreciar lo que germina, crece y florece por doquier, podemos decir que la Renovación, en su nivel y a su manera, es una respuesta a la espera pentecostal expresada por Juan XXIII y por Pablo VI, quien habló también de que 'la Iglesia tiene necesidad de un perenne Pentecostés'"<sup>10</sup>.

## VI. Los Carismas, Dones del Espíritu para Edificación de la Iglesia.

### 1. Doctrina del Concilio Vaticano II.

El Concilio Vaticano II posee una verdadera pneumatología; y en su "eclesiología pneumatológica" ha logrado recuperar la doctrina de los carismas del Espíritu Santo<sup>1</sup>.

Además de algunas menciones importantes de los dones del Espíritu en *Lumen Gentium* 4; 7.3; y *Ad Gentes* 4; 23.1 28.1; hay dos textos más explícitos de particular riqueza.

"*Lumen Gentium*" 12.2 (ver el texto en la pág. 193).

"*Apostolicam Actuositatem*" 3.4:

"Para practicar este apostolado, el Espíritu Santo, que obra la santificación del Pueblo de Dios por medio del ministerio y de los sacramentos, da también a los fieles (cf. 1Co 12,7) dones peculiares, distribuyéndolos a cada uno según su voluntad (1Co 12,11), de forma que todos y cada uno, según la gracia recibida, poniéndola al servicio de los demás, sean también ellos buenos administradores de la mul-

<sup>10</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, p. 356.

<sup>1</sup> W. KASPER, *Espíritu, Cristo, Iglesia*. "Concilium", Noviembre 1974, p. 46-47: "La dimensión carismática de la Iglesia no ha de buscarse en el marco de las estructuras institucionales; antes bien, son estas estructuras las que hay que entender como consecuencia, como signos y materializaciones de la misión del Espíritu. La dimensión carismática es base y raíz de la Iglesia como institución... La dimensión carismática no es un apéndice accidental... Si queremos hacer justicia al alcance de las afirmaciones bíblicas sobre el Espíritu debemos tomar en serio también la sobreabundante y desbordante dimensión carismática... Sin esta dimensión carismática, la Iglesia carecería de algo esencial para su plenitud".

Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*. Herder, Barcelona 1982, p. 195-201. 365-391.

H. SCHUERMANN, *Les charismes spirituels*. En 'L'Eglise de Vatican II' Coll. Unam Sanctam 61b. Paris 1966, p. 541-573.

M.A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'homme. Le rôle de l'Esprit dans les ministères de la parole selon l'apôtre Paul*. Neuchâtel 1966.

H. KÜNG, *La Iglesia*. Herder, Barcelona 1970, p. 216ss.

J.D.G. DUNN, *Jesus and the Spirit*. Filadelfia 1975, p. 253ss.

B.N. WAMBACQ, *Le mot "charisme"*. Nouv. Rev. Théol. 97 (1975) 345-355.

Soeur JEANNE D'ARC, *Panorama des Charismes*. "La Vie Spirituelle" 609 (1975) 503-521.

A.M. de MONLEON, *L'expérience des charismes, manifestations de l'Esprit en vue du bien commun*. "Istina" 1976 p. 340-373.

V. GARCIA MANZANEDO, *Carisma-Ministerio en el Concilio Vaticano II*. Estudios de Ética Teológica 3. PS Editorial Covarrubias, Madrid 1982.

P. FERNANDEZ, *La gracia carismática en Santo Tomás de Aquino*. "Angelicum" 60 (1983) 3-39.

D. KAPKIN RUIZ, *Los Carismas según el Nuevo Testamento*. En 'Renovación en el Espíritu'. Celam, Bogotá 1977, p. 1-47.

J. LOZANO, *Carismas y eclesiología*. En 'Renovación en el Espíritu' Celam, Bogotá 1977, p. 48-66.

F. SULLIVAN, *Charisms and Charismatic Renewal*. Ann Arbor, Servant Books, 1982.

A.M. de MONLEON, *La experiencia de los carismas*. Ed. Roma, Barcelona 1979.

*tiforme gracias de Dios* (1P 4,10), para edificación de todo el cuerpo en la caridad (cf. Ef 4,16). Es la recepción de estos carismas, incluso de los más sencillos, la que confiere a cada creyente el derecho y el deber de ejercitarlos para bien de la humanidad y edificación de la Iglesia en el seno de la propia Iglesia y en medio del mundo, con la libertad del Espíritu Santo, que *sopla donde quiere* (Jn 3,8), y en unión al mismo tiempo con los hermanos en Cristo, y sobre todo con sus pastores, a quienes toca juzgar la genuina naturaleza de tales carismas y su ordenado ejercicio, no por cierto para que apaguen el Espíritu, sino con el fin de que todo lo prueben y retengan lo que es bueno (cf. 1Ts 5,12.19-21)".

La Tercera Conferencia del Episcopado Latino-americano ha hecho referencia, en diferentes lugares de sus documentos, a la dimensión carismática de la Iglesia, Pueblo de Dios, insistiendo particularmente en el deber de discernimiento que tienen los Obispos para probarlo todo, retener lo bueno y desechar lo malo ("Documentos de Puebla" nn. 207.249.377.688.703).

## 2. Renovación en el Espíritu y carismas.

A partir del Concilio, el Espíritu Santo ha suscitado en la Iglesia de hoy muchos gérmenes vigorosos de renovación. El Espíritu está ciertamente en acción. Entre éstos, se encuentra la Renovación en el Espíritu. En ella se vive esa pneumatología enseñada por el Concilio; en ella existe una visible experiencia del Espíritu.

La Renovación, sin pretender tener el monopolio de los carismas, se interesa vivamente por ellos; quiere integrarlos de nuevo en el curso ordinario de la vida normal de la Iglesia tanto local como universal; desea reintroducir no solamente algunos dones —los más necesarios y elevados— sino la gama de carismas en toda su amplitud, incluyendo aun aquellos que parecerían carecer de actualidad, como la profecía (en el sentido de 1Co 14,3), los milagros, las curaciones tanto espirituales como físicas (1Co 12,9-10.28), el don de lenguas (1Co 12,10.28).

La Renovación en el Espíritu es llamada comúnmente, también Renovación Carismática, y es justamente porque ella espera, no tanto que se produzcan fenómenos pneumáticos insólitos, sino que se incorporen y organicen en el cuadro de la vida de las comunidades cristianas los dones y carismas del Espíritu que, durante siglos, se ha creído que sólo fueron el privilegio de la Iglesia primitiva<sup>2</sup>.

## 3. Terminología: la palabra "carisma".

a) La palabra "*carisma*" (en griego: *járisma*) está en relación con el término "*járís*" = gracia. Los sustantivos neutros terminados en "*ma*" designan el resultado de una acción. En nuestro caso, un "*carisma*" es el resultado de la "*járís*", el resultado de la gracia de Dios que obra la

<sup>2</sup>P. HOCKEN, *New Heaven, new Earth? An Encounter with Pentecostalism*. Londres 1976, p. 22.

salvación. En otros términos, la "gracia" de Dios produce un "don gracioso".

b) La grande "gracia" de Dios es Cristo Jesús y su obra de salvación cuyo término es la vida eterna: Rm 5,15-16; 6,23; Tt 2,11; 3,4-5.

c) La palabra "*carisma*" se encuentra en el N. T. 17 veces: 16 en San Pablo y en 1P 4,10<sup>3</sup>.

—1Co 1,4-7: "A causa de la *gracia* de Dios que os ha sido dada en Cristo Jesús... no os falta ningún *carisma*...".

—1Co 7,7: "Cada uno tiene su propio *carisma* de parte de Dios; éste así, aquél así".

—1Co 12,4: "Hay diversidades de *carismas*, pero es el mismo Espíritu".

—1Co 12,9,28,30: "*Carismas* de curaciones".

—1Co 12,31: "¡Aspirad a los *carismas* superiores!".

—Rm 12,6: "Teniendo *carismas* diferentes según la *gracia* a nosotros dada".

—1Tim 4,14: "No descuides el *carisma* que hay en tí".

—2Tim 1,6: "Reaviva el *carisma* de Dios que está en tí por la imposición de mis manos".

—1P 4,10: "Cada uno según el *carisma* que recibió, póngalo al servicio de los demás como buenos administradores de la multi-forme *gracia* de Dios".

#### 4. Origen de los carismas.

La distribución de los carismas se atribuye de ordinario al Espíritu Santo en razón del texto de San Pablo: "*Todas estas cosas las obra un mismo y único Espíritu, distribuyéndolas a cada uno en particular, como quiere*": 1Co 12,11.

Sin embargo, el mismo Apóstol también afirma que esos dones nos vienen indistintamente de Dios-Padre, como del Señor Jesús, como del Espíritu Santo en 1Co 12,4-6; o de Dios en 1Co 12,28; 1P 4,10; o de Cristo en Ef 4,11.

#### 5. Textos principales del N. T.

##### 1Co 12,7-11:

"A cada uno le es dada la manifestación del Espíritu para la utilidad común. Porque a uno se le da, por el Espíritu, palabra de sabiduría; a otro, palabra de ciencia, según el mismo Espíritu; a éste, fe, en el mismo Espíritu; a aquél, carismas de curaciones, en el único Espíritu; a otro, operaciones de milagros; a otro, profecía; a otro discernimiento de espíritus; a éste, diversidad de lenguas; a aquél, interpretación de lenguas.

<sup>3</sup>Rm 1, 11; 5, 15, 16; 6, 23; 11, 29; 12, 6; 1 Co 1, 7; 7, 7; 12, 4. 9. 28. 30. 31; 2Co 1, 11; 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6; 1 P 4, 10.

Pero todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu distribuyéndolas en particular, a cada uno, como quiere”.

1Co 12,27-28:

“Vosotros sois cuerpo de Cristo y cada uno por su parte es miembro. En la comunidad, Dios ha establecido a algunos, en primer lugar, como apóstoles; en segundo lugar, como profetas; en tercer lugar, como maestros; luego, el poder de los milagros; luego, el don de las curaciones, de asistencia, de gobierno, diversidad de lenguas”.

Rm 12,6-8:

“Pero, teniendo carismas diferentes, según la gracia que nos ha sido dada. Si es el don de profecía, ejerzámoslo en la medida de nuestra fe. Si es el ministerio, en el ministerio. La enseñanza, enseñando. La exhortación, exhortando. El que da, con sencillez. El que preside, con solicitud. El que ejerce la misericordia, con jovialidad”.

Ef 4,11-13:

“El mismo ‘dio’ a unos el ser apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelizadores; a otros, pastores y maestros; para el recto ordenamiento de los santos en orden a las funciones del ministerio, para edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo”.

1P 4,10-11:

“Que cada cual ponga al servicio de los demás el carisma que ha recibido, como buenos administradores de las diversas gracias de Dios. Si alguno habla, sean palabras de Dios. Si alguno presta un servicio, hágalo en virtud del poder recibido de Dios; para que Dios sea glorificado en todo por Jesu-Cristo, para quien es la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén”.

Ver además los siguientes textos: 1Co 3,5.10; 7,7; 13,1-3; 14,6; 2Co 6,3; 12,1-12; Ti 1,5; 1Ti 1,12; Mc 16,17; Hch 6,4; 11,27; 13,1; 20,28.

Una sistematización rígida de los carismas sería inadecuada. Así como entre los colores del arco iris, unos son bien definidos, pero otros resultan de la fusión de los colores firmes; de manera semejante sucede en los carismas. Unos son precisos y pueden clasificarse bajo un solo apartado; otros, en cambio, por razón de su riqueza, presentan notas variadas que les permiten ser colocados en dos o más apartados. Además, los carismas son innumerables. Nótese que hay carismas que son ejercidos como ministerios.

Por todo esto, sin pretender en manera alguna hacer una clasificación exacta, perfecta y completa de los carismas mencionados en los textos —y sólo a manera de ejemplo— he aquí un ensayo de agrupación.

1. *Carismas de “apostolado”, “enseñanza”, “gobierno”.*

Apóstoles: 1Co 12,28; Ef 4,11.

Profetas: 1Co 12,28; Ef 4,11.

Pastores: Ef 4,11; Hch 20,28.

Maestros: 1Co 12,28; Rm 12,7; Ef 4,11.

Evangelistas: Ef 4,11; Hch 21,8.

Episcopos, presbíteros, diáconos: Hch 14,23; 15,2; 20,17,28; Flp 1,1;  
Tito 1,5.

Diaconías diferentes: Hch 6,1-6; Rm 12,7; Ef 4,12; 1P 4,11.

## 2. *Carismas de conocimiento y de palabra.*

Palabra de profecía: 1Co 12,10; Rm 12,6.

Palabra de sabiduría: 1Co 12,8.

Palabra de conocimiento (ciencia): 1Co 12,8.

Revelaciones: 1Co 14,26.

Penetración de misterios: 1Co 13,2.

Visiones: Hch 2,17; 9,3-17.

Discernimiento: 1Co 12,10; 14,29.

Xenoglosia: Hch 2,6-11; Mc 16,17.

Lenguas (glosolalia): 1Co 12,10,29; Hch 10,46; 19,6.

Interpretación de lenguas: 1Co 12,10,30.

## 3. *Carismas de servicio.*

Funciones administrativas: 1Co 12,28.

Presidir: Rm 12,8.

Asistencia en las necesidades: 1Co 12,28.

Exhortación y consuelo: Rm 12,8.

Obras de misericordia: Rm 12,8.

Distribución de los propios bienes: 1Co 13,3.

Entrega de la propia vida: 1Co 13,3.

## 4. *Carismas de poder.*

Fe: Hch 14,9; 1Co 12,9.

Curaciones: Mc 16,18; 1Co 12,9,28.

Obras de poder: Hch 4,30; 1Co 12,10,28.

Exorcismos: Mc 16,17.

## 5. *Carismas de estado de vida.*

Matrimonio: 1Co 7,7.

Celibato, virginidad, soltería consagrada: 1Co 7,7,34.

## 6. *Diversidad de los carismas.*

- a) De todo lo anterior se puede deducir que los carismas:
  - no son ni única ni exclusivamente esas manifestaciones espectaculares, que la terminología tradicional llama dones extraordinarios del Espíritu, como el hablar en lenguas, la profecía, los milagros, las curaciones, las visiones;
  - no pueden tener por definición solamente el ser sensibles “manifestaciones del Espíritu” según 1Co 12,7.
- b) Partiendo de una amplia perspectiva eclesiológica, “los carismas son todos aquellos dones que el Espíritu Santo da, según la gracia de Dios, para la utilidad común y edifica-

ción de la Iglesia, Cuerpo de Cristo": 1Co 12,7; 14,12; Ef 4,12<sup>4</sup>.

Dios es quien construye su Iglesia. Para ello, por medio de Jesu-Cristo y del Espíritu Santo instituyó y mantiene las estructuras de la Iglesia (Jn 20,21-23; Hch 1,2); pero también la edifica mediante la constante distribución de carismas, ministerios y diversos modos de acción, que da a cada uno en particular, según le place (1Co 12,4-7.11).

La serie de dones del Espíritu es innumerable; está abierta a la medida de la riqueza de la gracia de Dios y de acuerdo a las necesidades de la Iglesia, a través del decurso de su historia en su tarea de salvar a los hombres.

### 7. Importancia y naturaleza de los carismas.

San Pablo animaba a los Corintios a que aspiraran a los carismas del Espíritu; *"¡Ambicionad los carismas superiores! ¡Id en pos de la caridad, pero ambicionad también los dones espirituales!"*. *"Ya que ambicionáis los dones del Espíritu, procurad abundar en ellos para la edificación de la comunidad"*: 1Co 12,31; 14,1.12.

Los carismas son de variada importancia según sirvan más o menos para la edificación de la Iglesia. La Iglesia tiene necesidad de todos los dones de gracia; pero esta necesidad no es igual, todo depende del papel que cada don juegue para la construcción de la Iglesia. El amor es ciertamente el gran don, el excelente camino (1Co 13), pero éste se ejercita justamente a través de los carismas que construyen la Iglesia. Los carismas de nada sirven sin la caridad; pero la caridad no se despliega sino en el ejercicio de los carismas.

Hay que evitar dos excesos: a) admitir sólo aquellos carismas de rango superior, desechando o despreciando otros que no son tan necesarios (¡atención! ¡que son dones del Espíritu!); b) dar una desmedida importancia a ciertos dones espectaculares, de manera que se caiga en una inaceptable carismanía.

En cuanto a su naturaleza cada carisma es diferente, según la función específica que tiene que desempeñar. Unos carismas se manifiestan como dones estables; así son, por ejemplo, los ministerios jerárquicos: el sumo pontificado, el episcopado, el carisma sacerdotal. Otros muestran un carácter de gracia transitoria: por ejemplo, una visión, una palabra profética, una luz de sabiduría o de conocimiento.

Unos carismas edifican la Iglesia en una forma: por ejemplo, los carismas de apostolado, de enseñanza, de exhortación y de asistencia; otros, de otra: por ejemplo, los carismas de curación y de milagros. Unos carismas miran a un estado de vida: por ejemplo, el matrimonio y la virginidad consagrada: 1Co 7,7; otros se ordenan a una actividad concreta en el Cuerpo de Cristo: por ejemplo el presidir, el ejercer la misericordia: Rm 12,8.

<sup>4</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, p. 366-367.

Sin embargo, en esta rica variedad de carismas, lo que tienen todos de común es que no sólo son aptitudes, talentos o capacidades naturales, sino dones sobrenaturales que el Espíritu Santo comunica o hace surgir en cada miembro del Cuerpo de Cristo para que cada uno sirva al cuerpo total, y todos ellos realizan su función y entran en ejercicio en virtud de una moción activa, positiva y sobrenatural del Espíritu Santo.

\* \* \*

Para terminar este capítulo sobre la dimensión carismática de la Iglesia es oportuno recordar dos textos del magisterio eclesiástico: uno de Pablo VI y otro de Juan Pablo II.

1. En la memorable catequesis de Pablo VI sobre la doble forma en la que el don del Espíritu se concede a los hombres, el Papa —apartándose en un momento de la lectura de su escrito— dijo: “Esta forma carismática de dones... dados por la sobreabundancia de la economía del Señor, que quiere hacer a la Iglesia más rica, más animada y más capaz de autodefinirse y autodocumentarse, se denomina precisamente “la efusión de los carismas”. Y hoy se habla mucho de ello. Y, habida cuenta de la complejidad y la delicadeza del tema, no podemos sino augurar que vengan estos dones y ojalá que con abundancia. Que además de la gracia, haya carismas que también hoy la Iglesia de Dios pueda poseer y obtener... El Señor dio esta, llamémosle gran lluvia de dones, para animar a la Iglesia, para hacerla crecer, para afirmarla, para sostenerla. Y después la economía de estos dones ha sido —diría yo— más discreta, más económica... Y quiera Dios aumentar todavía una lluvia de carismas para hacer fecunda, hermosa y maravillosa a la Iglesia, y capaz de imponerse incluso a la atención y al estupor del mundo profano, del mundo laicizante”<sup>5</sup>.

2. En la Exort. Apost. “*Catechesi Tradendae*”, el Papa Juan Pablo II, refiriéndose expresamente a la Renovación en el Espíritu, escribió: “La Renovación en el Espíritu será auténtica y tendrá una verdadera fecundidad en la Iglesia no tanto en la medida en que suscite carismas extraordinarios cuanto si conduce al mayor número posible de fieles, en su vida cotidiana, a un esfuerzo humilde, paciente y perseverante para conocer siempre mejor el misterio de Cristo y dar testimonio de El”<sup>6</sup>.

## VII. Espiritualidad de la Renovación en el Espíritu.

### 1. Renovación y espiritualidad cristiana.

Tratándose en la “Renovación en el Espíritu Santo” de una auténtica y verdadera “renovación” a nivel Iglesia, podemos decir que no existe, estrictamente hablando, una espiritualidad propia de la Renovación.

<sup>5</sup> *Renovación Carismática. ¿Qué dice Roma?* Col. Neuma 47. El Minuto de Dios, Bogotá 1981, p. 8-9.

<sup>6</sup> JUAN PABLO II, “*Catechesi Tradendae*” n. 72.

La espiritualidad de la Renovación no es otra sino la rica espiritualidad que brota de la Sagrada Escritura, principalmente de los escritos del Nuevo Testamento, en toda su riqueza, con sus matices diferentes y con sus variadas expresiones. Y así, en la Renovación tienen perfecta cabida la perspectiva espiritual de San Lucas y de San Juan, de San Marcos y de San Mateo; y la visión espiritual de San Pablo, de Santiago o del autor de la Epístola a los Hebreos.

## 2. *Espiritualidad trinitaria.*

Sin embargo, si de todas formas se quisiera urgir los matices que subraya la Renovación, es legítimo decir que su espiritualidad es esencial e intensamente trinitaria. El Padre, el Hijo-Jesús y el Espíritu Santo ocupan en la Renovación el mismo sitio en que los presenta la revelación, sin rigidez ni esquematismo, sino con toda flexibilidad y dinamismo:

*"Para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesu-Cristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros": 1Co 8,6;*

*"Un solo Cuerpo y un solo Espíritu, como una es la herencia a que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos": Ef 4,4-6<sup>1</sup>.*

En la espiritualidad de la Renovación tan importante es el Padre, como Jesús, como el Espíritu Santo. Un solo Dios, pero tres Personas distintas, a quienes se debe el mismo honor y la misma adoración y gloria. Ninguno es privilegiado, sino que cada uno es contemplado como es conocido por la revelación que el mismo Dios nos ha comunicado de su misterio<sup>2</sup>.

## 3. *Cristología pneumática.*

A propósito del misterio de Cristo, es tal vez útil enfatizar que la fase de su glorificación ha sido debidamente acentuada. Hay ciertamente la conciencia de un Jesús de Nazaret que, ungido por el Padre con el Espíritu Santo y con poder, pasó haciendo el bien y entregó su vida por nosotros (Hch 10,38; Ef 5,2); pero el acto de fe se dirige sobre todo a ese Jesús vivo:

- que ha sido resucitado y exaltado a la diestra de Dios (Hch 2,32-33);
- que ha recibido de parte del Padre el Espíritu Santo y lo derrama en los creyentes (Hch 2,33);
- que ha sido constituido "Señor y Cristo" (Hch 2,36);
- que en el santuario celeste intercede siempre como Mediador en favor de sus hermanos los hombres (Hch 7,25);
- que está presente en la comunidad de los fieles (Mt 18,20);

<sup>1</sup> Cfr Rm 8, 36; Col. 1, 15-20; Ef. 1. 3-14; 1 Tim 2, 5; He 1, 8, 6.

<sup>2</sup> Documento de Malinas 1: *Orientaciones teológicas y pastorales.*

- que acompaña todos los días a la Iglesia en su tarea evangelizadora (Mt 28,19-20);
- y que un día vendrá glorioso como Señor y Juez universal para reinar en un reino que no tendrá fin (Mt 25,31-46).

La verdad sobre Cristo enseñada en la Renovación es una verdad integral<sup>3</sup>. Además, podemos afirmar con seguridad que la cristología de la Renovación es una cristología pneumatológica, como también que su pneumatología hace continua referencia a Cristo y a la Iglesia, Cuerpo de Cristo.

#### 4. *María, Madre de Jesús y Madre de la Iglesia.*

Respecto a la Sma. Virgen María, es un hecho evidente que en la Renovación se le da el lugar que ella ha tenido y tiene en el plan divino de la salvación, de acuerdo con la más venerable tradición de la Iglesia<sup>4</sup>.

María es la Madre de Jesús, el Hijo de Dios hecho hombre en sus purísimas entrañas por virtud del Espíritu Santo. Ella es, por tanto, la Madre de Dios. Hay que destacar también que el misterio de su maternidad espiritual es puesto en singular relieve. Ella es la Madre de Jesús al pie de la Cruz, que recibe como hijo al discípulo creyente; y es también la Virgen de Pentecostés, Madre de la Iglesia, que en el Cenáculo estuvo presente con su oración y su asistencia maternal en la navidad histórica del nuevo Pueblo de Dios.

#### 5. *Espiritualidad eclesiológica.*

Existe también en la Renovación un fuerte sentimiento de Iglesia. Uno se siente Iglesia y se ama a la Iglesia. Y esto es natural, pues la Renovación ha surgido bajo el signo y el sople del Espíritu; y el Espíritu, que es como el alma de la Iglesia, ilumina las mentes para comprender mejor el misterio de la Iglesia de Cristo y enciende en el corazón el amor a esa Iglesia, Madre nuestra (Ga 4,26). De allí también el respeto y la obediencia que, dentro de una visión de fe, la Renovación nutre respecto de la autoridad jerárquica de la Iglesia. Con esto, la Renovación aparece situada plenamente en la Iglesia<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> JUAN PABLO II, *Discurso Inaugural de la III Conferencia del Celam*. Puebla, México, 28 de enero de 1979: I. 2-5. Documento de PUEBLA, *La verdad sobre Jesu-Cristo, el Salvador que anunciamos*: I. 1. 1-8 (n. 170-219). BAC, Madrid 1982, p. 454-463.

<sup>4</sup> Bastaría con hojear los Indices de las Revistas que publica la Renovación y consultar los artículos publicados acerca de la Sma. Virgen María.

<sup>5</sup> En la Cuarta Conferencia Internacional de Líderes de la Renovación en el Espíritu, celebrada en Roma el 7 de Mayo de 1981, S.S. Juan Pablo II decía a los participantes: "El hecho de haber elegido a Roma como lugar de esta Conferencia es un indicio especial de la importancia que tiene para vosotros el estar arraigados en esta unidad católica de fe y caridad que tiene su centro visible en la Sede de Pedro". Hemos constatado con especial alegría la manera como los dirigentes de la Renovación han desarrollado cada vez más una amplia visión eclesial, esforzándose al mismo tiempo por hacer de esta visión una realidad creciente para cuantos dependen en su dirección..."

## 6. Fuentes de la espiritualidad de la Renovación.

Se puede decir que la fuente específica de la espiritualidad de la Renovación es la Palabra de Dios tanto en la Escritura Sagrada como en la Tradición Apostólica, ya que "estrechamente unidas y compenetradas, manan de la misma fuente, se unen en un mismo caudal y corren hacia el mismo fin"<sup>6</sup>.

De aquí brotan:

- 1º La importancia que en la Renovación se da a la Biblia: su lectura asidua; su meditación constante; el anhelo creciente de conocerla mejor.
- 2º La necesidad y el aprecio que se siente por vivir los sacramentos: verdadera "celebración" digna y festiva de la Eucaristía y una recepción a fondo de la reconciliación<sup>7</sup>.
- 3º El deseo que se tiene de conocer el magisterio de la Iglesia, tanto universal como diocesano, para regular la propia fe y la vida cristiana<sup>8</sup>.

La Renovación tiene, pues, la convicción de que "la Tradición con la Escritura de ambos Testamentos, son el espejo en que la Iglesia peregrina contempla a Dios, de quien todo lo recibe, hasta el día en que llegue a verlo cara a cara como El es" (cf. 1Jn 3,2)<sup>9</sup>.

## 7. Espiritualidad y espiritualidades.

La espiritualidad de la Renovación —siendo esencialmente una espiritualidad bíblica y de tradición eclesial— no es paralela a ninguna espiritualidad, sino renueva y vitaliza todas las corrientes espirituales que el Espíritu Santo ha hecho surgir a lo largo de la historia de la Iglesia.

La Renovación renueva el carisma propio de cada persona, de cada institución, de cada familia religiosa. Vigoriza la espiritualidad de los laicos, como la de los clérigos; la espiritualidad matrimonial y familiar, como la de cada instituto religioso.

Por esa razón, seculares, religiosos, sacerdotes y obispos tienen espacio en la Renovación en el Espíritu. La Renovación es para todos los miembros del Pueblo de Dios.

<sup>6</sup> Conc. Vatic. II, Const. "Dei Verbum" n. 9.

<sup>7</sup> M. SCANLAN, *El poder de la penitencia*. Nueva Vida, Aguas Buenas P.R. 1975. Cahiers du Renouveau, "Il est Vivant" N° 45, 1983 Synode sur la Reconciliation.

<sup>8</sup> Sabemos de varias Diócesis de México donde los Encuentros Anuales de Renovación han tomado como tema diferentes Documentos del magisterio, por ejemplo: Las Instrucciones de la Sagrada Congregación de Ritos sobre cada uno de los Sacramentos; la Const. "Lumen Gentium" sobre la Iglesia; La Encíclica "Dives in misericordia" de S.S. Juan Pablo II; el Documento "Familiaris consortio" sobre la familia; la Const. "Dei Verbum" sobre la Revelación.

<sup>9</sup> Conc. Vatic. II Const. "Dei Verbum" n. 7.

## III

## Renovación en el Espíritu y Comunidad Cristiana

## VIII. Comunidad Inicial de Renovación: La Asamblea de Oración.

1. *Renovación en el Espíritu y comunidad cristiana.*

Hemos dicho que la Renovación surgió en el marco de la experiencia de Pentecostés. Pues bien, así como Pentecostés hizo nacer la Iglesia, así también la Renovación crea comunidad. Y es normal también que toda comunidad naciente vaya reflejando las notas características de la primera comunidad cristiana, nacida al impulso del Espíritu de Pentecostés. La Iglesia primitiva descrita en Hch 2-5, y las Comunidades apostólicas conocidas por las Epístolas, serán el espejo donde continuamente se miren las comunidades de la Renovación en el Espíritu.

2. *La comunidad cristiana primitiva.*

La Iglesia de Jesús nació al soplo del Espíritu, y al impulso de su fuerza divina fue creciendo y fortaleciéndose. Cuatro notas definían a aquella comunidad ideal:

*"Acudían asiduamente:*

- 1º *a la enseñanza de los Apóstoles;*
- 2º *a la comunión (koinonía);*
- 3º *a la fracción del pan;*
- 4º *a las oraciones" (Hch 2,42) <sup>1</sup>.*

Estas mismas notas deben definir a la comunidad inicial de Renovación, que es la "asamblea semanal de oración".

- 1º Es una reunión fraterna, encuentro de hermanos en el Señor.
- 2º Es una reunión para orar.
- 3º Es una reunión para instruirse en la fe.
- 4º Es una reunión para "celebrar" la Eucaristía.

Otros elementos más, recogidos de los textos que describen la Iglesia de Jerusalén (Hch 2,42-5,42), completan el retrato o fisonomía de aquella primera comunidad cristiana. Fue:

1. Comunidad de fe: 2,44; 4,4.32; 5,14.
2. Comunidad de amor: 2,42.44; 4,32a.

<sup>1</sup> J. DUPONT, *L' union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres*. Nouv RevThéol 91 (1969) 897-915.

J. COPPENS, *La koinonía dans l' Eglise primitive*. EphTheol Lov 46 (1970) 116-121.

P. GIBERT, *Les premiers chrétiens d'après les Actes des Apôtres*. Christus 18 (1971) 219-228.

J. SALGUERO, *La comunidad cristiana primitiva*. SacDoc 14 (1969) 217-249.

B. TREMEL, *La fraction du pain dans les Actes des Apôtres*. LumVie 94 (1969) 76-90.

3. Comunidad de oración: 2,42.46.47; 3,1.8-9; 4,21.31; 5,12.
4. Comunidad eucarística: 2,42.46.
5. Comunidad alegre y sencilla: 2,46; 5,41.
6. Comunidad de participación de bienes: 2,44b-45; 4,32b.34.35.
7. Comunidad apostólica: 2,42-43; 4,23-31.33.35.37; 5,12.29.41-4.
8. Comunidad carismática: 2,43; 5,12a.15-16.
9. Comunidad evangelizadora: 2,47; 4,4.23-31.33; 5,14.42.
10. Comunidad mariana: 1,14<sup>2</sup>.

Pues bien, esos mismos elementos tienen que ir configurando a una comunidad de Renovación, "comunidad nueva" que solamente puede ser tal si el Espíritu Santo entra en acción para crearla. Así como la Iglesia no existe sino por el poder fecundante del Espíritu, así también una verdadera comunidad cristiana no puede surgir si no es engendrada por el Espíritu que da la vida. La comunidad cristiana es creación admirable del Espíritu.

Se puede aplicar perfectamente a la comunidad cristiana lo que Pablo VI decía a propósito de la evangelización: "Las técnicas de evangelización son buenas, pero ni las más perfeccionadas podrían reemplazar la acción discreta del Espíritu. La preparación más refinada del evangelizador no consigue absolutamente nada sin El. Sin El, la dialéctica más convincente es impotente sobre el espíritu de los hombres. Sin El, los esquemas más elaborados sobre bases sociológicas o psicológicas se revelan pronto desprovistos de todo valor"<sup>3</sup>.

### 3. *La asamblea de oración.*

Ante todo, una verdadera asamblea de oración es aquella en la que "se adora y alaba al Padre por Cristo, con El y en El, en la unidad del Espíritu Santo", y en compañía de la Virgen María, Madre de la Iglesia.

No es aquí el lugar de describir en detalle lo que es una "asamblea de oración"<sup>4</sup>. Los textos bíblicos de base pueden ser: 1Co 14,26-33; Col 3,16-17; Ef 5,18-21. Baste recordar algunos elementos que la integran:

1. *Oración*: de alabanza, acción de gracias, adoración.
2. *Proclamación de la Palabra de Dios*: lecturas breves de la Escritura.
3. *Cantos*: que deben ser verdaderas expresiones de oración.
4. *Momentos de silencio*: para dar oído a las inspiraciones del Espíritu (1Co 14,28).

<sup>2</sup> S. CARRILLO ALDAY, *Iniciación. Renovación cristiana en el Espíritu Santo*. Instituto de Sagrada Escritura, México 1983, p. 56-65.

<sup>3</sup> PABLO VI, "Evangelii nuntiandi" n. 75.

<sup>4</sup> J.H. PRADO FLORES, *Reuniones de oración*. Publicaciones Kerygma, México 1982. H. IRALA, *Círculos de oración*. Vida Nueva, Aguas Buenas P.R.

5. *Peticiones*: de perdón, de curación interior, de sanación de enfermedades corporales, y en general por las múltiples necesidades personales y comunitarias.
  6. *Testimonios*: expresión de gratitud por los beneficios recibidos
  7. *Instrucción progresiva*: crecimiento en la doctrina de la fe.
  8. *Celebración digna y gozosa de la Eucaristía*.
4. *Carismas y ministerios en la Comunidad*.

El Espíritu Santo santifica, pero también da "carismas" que son dones específicos para edificar la comunidad: 1Co 12-14; Rm 12,6-8; Ef 4,11-13; 1P 4,10-11. Una comunidad, equipada de carismas del Espíritu, comienza a ser construida, empieza a crecer. Hay muchos operarios con muy diferentes oficios. Todos ellos son necesarios y, dotados de instrumentos adecuados, trabajan armónicamente para levantar el edificio, "edificar la comunidad".

Es, pues, indispensable dar lugar al surgimiento de carismas y ministerios = "dones del Espíritu". Cada carisma, cada ministerio, tiene su papel que desempeñar en el conjunto. Todos son necesarios, ninguno es despreciable.

Que la comunidad pida humilde, confiada e incansablemente los carismas que sienta necesarios para su edificación completa e integral; y que el pastor pida el don de discernimiento para descubrir y promover los carismas que el Espíritu Santo vaya haciendo brotar en la comunidad.

#### 5. *El ejercicio de los carismas*.

Toda auténtica oración de la Iglesia es carismática, pues en ella interviene siempre el Espíritu Santo para edificar la comunidad. Sin embargo, en el marco de la Renovación, el Espíritu Santo ha querido suscitar algunos carismas particulares que enriquecen la oración comunitaria.

La lista de 1Co 12,8-11 trata justamente, no de los dones del Espíritu en toda su amplitud, sino de aquellos que se ejercitan en las asambleas litúrgicas: palabra de sabiduría, palabra de ciencia, fe, carismas de curaciones, obras de poder, profecía, discernimiento de espíritus, don de lenguas, interpretación de las mismas<sup>5</sup>.

Si, por una parte, no es bueno provocar manifestaciones espectaculares que no serían en manera alguna obra del Espíritu; por otra, hay que estar abiertos y disponibles a la acción secreta del Espíritu de Dios.

<sup>5</sup> Cfr en general los Comentarios a 1Co 12-14.

D.L. EAKER, *The Interpretation of I Corinthians 12-14*. EvangQuart 46 (1974) 224-234.  
 S. CADDEO, *L'opera dello Spirito*. RicBibRel 8 (1978) 59-89.  
 D. LOSADA, *Dones, ministerios y amor en la Primera Carta a los Corintios*. RevistBib 37 (1975) 335-340.  
 S.S. SMALLEY, *Spiritual Gifts and Corinthians 12-14*. JournBibLit 87 (1968) 427-433.  
 S. CARRILLO ALDAY, *Pablo, Apóstol de Cristo. 1-2 Corintios*. Instituto de Sagrada Escritura, México 1980, p. 163-191.

Un clima de recogimiento, de verdadera oración interior, de escucha y de docilidad es la atmósfera más apropiada para "*las manifestaciones del Espíritu en vista del provecho común*" (1Co 12,7).

Cada uno de los carismas mencionados merecería un tratado especial<sup>6</sup>. Permítasenos decir solamente una breve palabra sobre cada uno de ellos:

1 y 2: La "*palabra de sabiduría*" y la "*palabra de ciencia*".

Ambos son carismas que iluminan el entendimiento, y están ordenados a comunicar una luz recibida de lo alto, una palabra de conocimiento, una instrucción o enseñanza. La palabra lleva el poder y la eficacia del Espíritu. El objeto de contemplación puede ser el misterio de Dios, su plan de salvación en Cristo Jesús, el hombre y el mundo vistos a la luz de Dios.

3: La "*fe*".

No se trata de la fe de aquel que se convierte a la verdad, ni de la fe que posee permanentemente todo cristiano creyente, sino de aquella "*fe que obra maravillas*" (Mt 17,20; Mc 11,22-24). Esta fe está muy en conexión con los dos carismas que siguen.

4 y 5: "*Carismas de curaciones*" y "*obras de poder*".

No podemos hablar aquí largamente de los "*carismas de curaciones*" que el Señor está dando a la Iglesia de hoy. Mucho se ha escrito al respecto<sup>7</sup>. Las curaciones son una bendita realidad, manifestación sensible del amor siempre misericordioso y compasivo del Padre de los cielos, el cual, a través de su Hijo Jesús y con el poder del Espíritu, sana a los pobres y necesitados (Mt 12,28; Lc 5,17; Hch 10,38).

Ahora, como en tiempo de Jesús, muchos milagros se dan no "*para*" crear, sino "*porque*" se cree (Mc 5,34.36; 6,5-6). Las curaciones y los milagros son un reto y desafío a nuestra fe; fe que debe ser entrega absoluta y sin condiciones al poder y al amor de Cristo. Ahora como entonces, Jesús repite: "*¡Qué es eso de si puedes! ¡Todo es posible para quien cree!*" (Mc 9,23); "*¡Si tuvierais fe como un grano de mostaza...!*" (Lc 17,6).

En un mundo materializado, orgulloso de su ciencia y tan seguro de sus adquisiciones técnicas, las intervenciones milagrosas de Dios parecen desconcertantes. Sin embargo, hay que confesar que las curaciones y los milagros son un "*acontecimiento*" que se va manifestando como un

<sup>6</sup> Cfr Capítulo VI nota 1.

<sup>7</sup> F. MacNUTT, *Healing*. Notre Dame, Indiana 1974.

G. COMBET-L. FABRE, *El movimiento pentecostal y el don de curación*. "Concilium" 99 (1974) 354-358.

O. MELANCON, *Guérison et Renouveau Charismatique*. Montreal 1976.

B. SCHLEMON, *La oración que sana*. Publicaciones Kerygma, México 1982.

J. de GRANDIS, *Sana a tu hermano*. México 1982.

Cahiers du Renouveau, "Il est Vivant". Cahier 45, 1983.

F. McNUTT, *The Power to Heal*. Ave Maria Press, Notre Dame IN 1977.

Mons. A. URIBE JARAMILLO, *Ministerio de sanación. - El Señor sana. - Sanación interior. - Nuestro adversario el Diablo*. - Ed. Paulinas, Bogotá.

rasgo de la Iglesia de aquí abajo; son un hecho real y comprobado que va dibujando un rasgo normal y cotidiano de la Iglesia peregrina de Jesús.

En el contexto de las reuniones de oración de Renovación, en un clima de entrega y fe absoluta en Jesús que vive y en su Espíritu que actúa, y en un ambiente de comunión fraterna, el que tiene el "carisma de curaciones" no actúa solo; la comunidad lo asiste y lo acompaña. La oración es ya una acción de gracias, antes de que se produzca mejoría alguna. Se trata de vivir intensamente, unidos como hermanos, en una comunión de fe, de esperanza y de amor, y en una relación personal con el Dios vivo que transforma el corazón y que tiene poder para sanar las almas y los cuerpos.

La imposición de manos, que de ordinario acompaña la oración por curación, es un gesto bíblico, bien definido, que quiere expresar la acción de Jesús que sana con el poder de su Espíritu (Mc 5,23; 8,23-25; 16,18; Hch 9,12) <sup>8</sup>.

Si se producen curaciones físicas, es mayor el número de las sanaciones espirituales, interiores, síquicas <sup>9</sup>. El hombre es un misterio de complejidad. Es cierto que, ante todo, hay que recibir el sacramento del perdón que el Señor ha puesto bondadosamente a nuestro alcance. Con la recepción del sacramento de la reconciliación los pecados quedan perdonados, según la palabra de Jesús aceptada en la fe: "A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados..." (Jn 20,23). Pero, con frecuencia queda un desajuste profundo en el ser humano, en su espíritu, en su alma y en su cuerpo (1Ts 5,23), cuyas manifestaciones pueden ser, entre otras: ausencia de paz profunda y auténtica, tristeza al parecer innata, inclinaciones tenaces y molestas al pecado, sentido humillante de culpabilidad, escrúpulos insoportables, pensamientos obsesivos, temores persistentes, resentimientos, odios, rencores difíciles de extirpar, rebeldías fuertes y constantes, complejos en diferentes líneas, inestabilidad emocional permanente, recuerdos desagradables imposibles de olvidar, deseos inconscientes de venganza, sentimientos ocultos de vergüenza, cansancio y hastío de la vida, insatisfacción radical de la propia existencia. Este es el campo de la curación interior o espiritual.

El Señor Jesús, que dio su vida para nuestra liberación total e integral, puede en un instante, al contacto de su sangre redentora, propiciatoria, salvadora y pacificadora, obrar un prodigio de purificación y curación radical, y ajustar los desequilibrios y derribar los bloqueos que haya en nuestra naturaleza, herida o por el pecado original o por las faltas personales.

<sup>8</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*. Herder, Barcelona 1983, p. 384.

<sup>9</sup> M. SCANLAN, *La guérison intérieure. Pneumatologie*, Paris 1975.

J. CL. SAGNE, *La curación interior*. "Concilium" 129 (1977).

A. VERGOTE, *El Espíritu como poder de salvación y de salud espiritual*. "Concilium", Nov. 1974, p. 152-166.

D. LINN and M. LINN, *Healing life's hurts* (1978).- *Healing the Dying* (1979).- *Deliverance Prayer* (1980).- Paulist Press, New York.

Numerosos testimonios en las Revistas de la Renovación: cfr. Capítulo V, nota 8.

## 6 y 7: "Profecía" y "discernimiento de espíritus".

La profecía es un carisma en virtud del cual el inspirado, en nombre de Dios y movido por el Espíritu, habla a la asamblea para exhortarla, estimularla o corregirla. Es un carisma que mucho contribuye para edificar la Iglesia. No comunica revelaciones sensacionales, pero sí es una palabra inspirada que manifiesta la voluntad de Dios en las circunstancias del momento y pone de manifiesto los sentimientos ocultos del corazón. A menudo la palabra profética suscita fuertemente un movimiento de conversión, de agradecimiento al Señor por sus intervenciones de amor, un sentimiento de paz. Ocasionalmente el profeta recibe una luz particular prediciendo el porvenir. Cf. 1Co 14,3-4.24-25<sup>10</sup>.

El don de "discernimiento de espíritus" viene después del de profecía y probablemente se conecta con él<sup>11</sup>. Este carisma consiste, o bien en discernir si las manifestaciones espirituales son de Dios o no, pues podrían ser puramente naturales aunque extrañas, o inclusive diabólicas; o bien en descubrir el sentido de las revelaciones dadas por el Espíritu a otros miembros de la comunidad. Este don supone, en uno y otro caso, un discernimiento intuitivo, sin necesidad de aplicar pruebas. Cf. 1Co 14,29-32.

En conexión con el carisma de discernimiento, creemos oportuno decir una palabra sobre la llamada "oración por liberación" que se practica en el ámbito de la Renovación en el Espíritu.

Ante todo, la Renovación quiere tomar en serio tanto la doctrina sobre el Demonio y sus ángeles (Mt 25,41) que enseña el N.T. y en forma muy especial el Evangelio<sup>12</sup>, y que en los últimos años recordó el Papa Pablo VI<sup>13</sup>; como también el ministerio de liberación<sup>14</sup>. Hay que evitar dos extremos: el ver por todas partes y para todo demonios e influencias demoniacas (pan-demonismo); o pensar que la existencia del Demonio y su lucha contra el hombre se reduce puramente a un mito, sin realidad alguna.

La "oración por liberación" no es el exorcismo propiamente dicho,

<sup>10</sup> Documento de Malinas: "Orientaciones teológicas y pastorales". Publicaciones Kerigma, México 1982.

<sup>11</sup> V. THERRIEN, *Le discernement dans les écrits pauliniens*. (Etudes Bibliques) Gabalda, Paris 1973.

V. THERRIEN, *Le discernement spirituel*. "Il est Vivant" 8 (1976).

Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*. p. 386-391.

<sup>12</sup> Mt 4, 1-11; 25, 41; Lc 22, 3, 31; Jn 8, 44; 12, 31; 12, 2, 27; 14, 30; 1 Jn 3, 8-12; Hch 5, 3; 1 P 5, 8.

<sup>13</sup> PABLO VI, *Enseñanzas al Pueblo de Dios*. 15 de noviembre 1972.

Editrice Vaticana 1972, p. 183-188.

<sup>14</sup> El ministerio de liberación en Jesús: Mc 1, 24-27. 34; 3, 11-12; 5, 1-20; etc.; en los discípulos: Mc 6, 13; 16, 17; Lc 9, 1; 10, 17-20; etc.

Mons. A. URIBE J., *Nuestro adversario el Diablo*. Ediciones Paulinas, Bogotá.

L.J. Card. SUENENS, *Renovación y poder de las tinieblas*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1982.

D. LINN and M. LINN, *Déliverance Prayer*. Paulist Press, New York 1980

..., "Mais délivre-nous du Mal". Pneumatheque, Paris 1979.

que mira a la posesión diabólica y requiere la autorización del obispo, y para el cual existe una legislación particular<sup>15</sup>.

La "oración por liberación" consiste en la súplica dirigida al Señor Jesús para que libere a tal hermano de las "influencias y opresiones del demonio"; o eventualmente también en la orden dada en nombre de Jesús para que los espíritus del mal dejen en paz a una persona.

Tratándose de un campo particularmente delicado, no cualquier persona puede practicar esta oración de liberación. Se requiere un verdadero carisma; es un "ministerio". El pastor tiene la obligación de discernir qué personas de la comunidad manifiestan haber recibido ese don especial del Espíritu.

Sin entrar en detalles, aludiremos a tres casos:

1º Hay ocasiones en que un hermano sufre alguna o algunas de las situaciones descritas en el apartado anterior, a propósito de la curación espiritual o interior. En estos casos, la oración por liberación será justamente una oración por curación interior.

2º Hay casos en los que una persona se ha entregado consciente y voluntariamente y durante mucho tiempo al vicio y al pecado. Vive en el pecado y en ambiente de pecado. Se puede decir que tal persona ha caído bajo el dominio del pecado y la opresión del Maligno. En estos casos, se requiere ante todo la conversión profunda y la recepción del sacramento de la penitencia. La experiencia nos ha enseñado que frecuentemente es necesaria; además, una oración por liberación, a fin de que el hermano se vea liberado de las secuelas que ha dejado el pecado. A manera de ejemplos: fuerte inclinación al pecado, tentaciones frecuentes, recuerdos molestos del pasado pecaminoso, sentimientos de escrúpulo, complejos de culpabilidad, etc.

3º Atención especial merecen aquellos casos de personas que voluntaria o involuntariamente, consciente o inconscientemente se han visto involucradas en espiritismo, espiritualismo, curanderismo y toda clase de ocultismo propiamente dicho. En estas personas de manera muy particular, es en quienes se presentan casos de verdadera necesidad de "liberación del Maligno". El ejercicio del carisma de discernimiento es indispensable en estas circunstancias<sup>16</sup>.

8 y 9: "Don de lenguas" y "carisma de interpretación".

El "don de lenguas" es, según el sentir de algunos autores, el menor de los carismas; sin embargo, es tal vez del que más se ha escrito o para defenderlo o para impugnarlo<sup>17</sup>. La razón de ello es probablemente por-

<sup>15</sup> "Nuevo Código de Derecho Canónico" n. 1172.

M. GARRIDO BONANO, *Exorcismos: Sagrada Escritura, Liturgia y Pastoral*. Gran Enciclopedia Rialp. Ed. Rialp, Madrid 1972, T. IX p. 653-655.

A. HUERGA, *Poseión diabólica*. Gran Enciclopedia Rialp. T. VII p. 391-392.

<sup>16</sup>C. ALDUNATE, *Buscando salud*. Instituto de Sagrada Escritura, México 1982.

<sup>17</sup> Ver Bibliografía abundante en: R. LAURENTIN, *Pentecostalismo católico*. PPC, Madrid 1975, p. 358-368.- K. McDONNELL, *Charismatic Renewal and the Churches*. New York 1976.

que este don es el fenómeno pneumático que más desconcierta a la inteligencia del hombre. En esta nota quiero referirme al "don de lenguas" cuando, después de un sano discernimiento, parece ser en realidad un don del Espíritu.

En cuanto al fenómeno externo o material, este carisma consiste en la emisión de ciertos sonidos, de ciertos balbuceos que de ordinario no llegan a ser palabras, y cuando son términos reconocibles, éstos aparecen aisladamente y sin conexión. En definitiva, el don de lenguas es un hablar incomprensible tanto para el locutor, como para el que escucha. Este "hablar en lenguas" puede ser también "cantar en lenguas". Cf. 1Co 14,2.9.15.

En cuanto a lo formal de este carisma y a su significado profundo, el don de lenguas o canto en lenguas:

- es, en primer lugar, un carisma para glorificar a Dios: Hch 2,4.11; 10,46;
- es un carisma en virtud del cual el creyente habla con Dios, al impulso del Espíritu: 1Co 14,2.28;
- es un carisma de oración y de alabanza: 1Co 14,14-15;
- es un carisma de bendición y de acción de gracias: 1Co 14,16-17.

Según la afirmación de 1Co 14,4, el don de lenguas es un carisma que el Espíritu Santo da para edificación personal; sin embargo ésta no excluye la finalidad común que tienen todos los carismas, a saber: la edificación mutua, la construcción del Cuerpo de Cristo: 1Co 12,7.27-30; 14,12.26. En efecto, mediante el don de lenguas el carismático, al impulso del Espíritu, alaba y glorifica a Dios, lo bendice y le da gracias por la obra salvífica que ha realizado en Cristo Jesús en favor de todos los hombres, y mediante esa misma oración en lenguas eleva al Padre plegarias en favor de los demás, sabiendo que es el Espíritu quien ora en él con "gemidos inexpresables". Y todo esto sirve para edificar y construir la Iglesia.

A. M. de Monleon describe la "oración en lenguas" de la siguiente manera: "No se trata de una oración de la razón, de la inteligencia, sino del Espíritu: 'Si oro valiéndome del don de lenguas, mi espíritu ora' (1Co 14,14). Orar en lenguas es una oración del corazón... Con todo, esta forma de oración es esencialmente una alabanza dada por el Espíritu Santo como signo de una nueva irrupción de su gracia. Contribuye en gran medida, en quienes la practican, no sólo a hacerles entrar en una oración continua, una oración del espíritu según el Espíritu, sino a ha-

---

F.A. SULLIVAN, *Ils parlent en langues*. "Lumen vitae" 31 (1976) 21-46.

S. TUGWELL, *Le don des langues d'après le Nouveau Testament*.

"La Vie Spirituelle" 600 (1974) 49-62.

*The Speech-Giving Spirit*. En "New Heaven? New Earth?"

An Encounter with pentecostalism. London 1976, p. 119-159.

J. Cl. SAGNE, *La prière continue et la restructuration de la personnalité*. "La Vie Spirituelle" 609 (1975) 539-554.

D. JARAMILLO, *El carisma de las lenguas*. El Minuto de Dios, Bogotá 1975.

cerles crecer en la edificación personal, en esa transformación, a menudo imperceptible, en la que la totalidad del ser, la totalidad de la vida se convierte en oración, expresión de la filiación divina (Rm 8,26-27; Ga 4,6) <sup>13</sup>.

El "carisma de interpretación" se da en conexión del "don de lenguas", pero para determinadas circunstancias y casos precisos, esto es, cuando el glosolalo se siente inspirado para comunicar un mensaje "en lenguas" a la asamblea reunida en oración. Es a este propósito cuando se requiere el don de "interpretación", que no es necesariamente una "traducción". El carisma de interpretación puede estar en la misma persona del glosolalo o en otra de la asamblea (1Co 12,10; 14,5.13.27-28). Los casos en la Renovación son más bien raros. Sin embargo era útil mencionar este carisma del Espíritu.

#### 6. Ministerios en la Comunidad.

Además de los carismas de que hemos hablado, el Espíritu Santo distribuye en la comunidad también otros dones, ordenados igualmente al provecho de todos; son carismas ejercidos como ministerios. Menos espectaculares que los primeros, estos "dones de gracia" son de máxima utilidad, indispensables para "el recto ordenamiento de los santos en orden a las funciones del ministerio, para edificación del Cuerpo de Cristo" (Ef 4,12). Son los carismas de gobierno, de servicio (diakonia), de presidencia, de orden: cf. 1Co 12,28; Rm 12,7-8; Ef 4,11-12; 1P 4,11.

Así, por ejemplo:

- El pastor de la comunidad.
- Un pequeño grupo de "dirigentes-servidores" de la comunidad, presidido por el pastor.
- Los dirigentes de la Asamblea de oración.
- Un pequeño equipo de discernimiento.
- El ministerio de la enseñanza: evangelización y catequesis.
- El ministerio de canto y música.
- Los responsables de la liturgia.
- El ministerio de acompañamiento espiritual.
- El ministerio de oración por los enfermos.
- El ministerio de intercesión.
- El ministerio de asistencia a los hermanos pobres y necesitados.

#### 7. En el gozo y en la libertad del Espíritu.

San Pablo terminaba la sección dedicada a las asambleas litúrgicas y específicamente al ejercicio de la profecía y de la glosolalia, con estas palabras: "¡Dios no es un Dios de confusión, sino de paz!... ¡Hágase todo con orden y decoro!" (1Co 14,33.40).

<sup>13</sup> A.M. de MONLEON, *L'expérience des charismes, manifestations de l'Esprit en vue du bien commun*. "Istina", 1976 p. 357.

Hay que tener en cuenta siempre esta advertencia. Sin embargo, este orden y decoro no deben extinguir el Espíritu (1Ts 5,19), ni apagar el gozo, la alegría, la libertad, la espontaneidad que caracterizan a las reuniones de la Renovación en el Espíritu. La Renovación lleva la vitalidad de los carismas a la vida concreta y al corazón de la Iglesia, y hay que salvaguardar esta gracia de Dios.

Las reuniones espontáneas y libres, con la soberana libertad del Espíritu, deben mantener su carácter de flexibilidad y de apertura a las mociones mismas del Espíritu. El es quien debe tener la dirección última y decisiva de la oración.

Los gestos externos, como el levantar las manos, el batir palmas, los cantos rítmicos, la imposición de manos, y otras similares, deben traducir al exterior, a través del cuerpo, la oración interior y gozosa del espíritu. Es el hombre total, en la integridad de todo su ser: espíritu, alma y cuerpo (1Ts 5,23), el que eleva su oración al Dios uno y trino<sup>19</sup>.

Las reuniones festivas de oración son un signo sensible de la grande capacidad de rejuvenecimiento que tiene la Iglesia por la presencia jubilosa de su Señor resucitado.

#### IX. Pequeñas Comunidades o Grupos Domésticos de Oración.

##### 1. Grupos domésticos de oración.

Además de la asamblea semanal de oración es de desear que los participantes escojan un día a la semana para reunirse en casa, en grupos más pequeños y homogéneos para orar y edificarse mutuamente.

La oración, que debe constar de los elementos ya enumerados a propósito de la asamblea semanal, puede enriquecerse con el conocimiento mutuo de los participantes y la aportación de sus experiencias personales, compartidas en un clima de mayor intimidad. Al conocimiento sigue el amor, y amarse es ayudarse unos a otros tanto en las necesidades espirituales como en las temporales.

##### 2. Carismas y ministerios.

Así como en la asamblea surgen carismas y ministerios para edificar la grande comunidad, así también sucede —a su manera— en la comunidad pequeña de oración. La comunidad pequeña no es, sin embargo, una simple copia de la grande asamblea. En ella puede haber una creatividad más a nivel personal. Hay que vigilar, no obstante, para que no surjan complicaciones o compromisos tales que obstaculicen el cumplimiento de los propios deberes de estado.

<sup>19</sup> E. YON, *Expérience de l'Esprit et Renouveau de l'anthropologie*. "La Vie Spirituelle" 609 (1975) p. 523-536.

### 3. Pequeña comunidad, "Iglesia doméstica".

Poco a poco, el pequeño grupo irá siendo transformado por la discreta acción del Espíritu Santo en una verdadera comunidad pequeña o "Iglesia doméstica", como eran llamados esos grupos cristianos en las Epístolas de San Pablo (1Co 16,19; Rm 16,5; Col 4,5; Flm 2). La comunidad será siempre una gracia, una "convocación" de Dios, una creación admirable del Espíritu (1Co 1,26).

En estas comunidades pequeñas, "Iglesias domésticas", es donde se van gestando futuras "Comunidades eclesiales de Renovación", que el Espíritu Santo irá haciendo surgir poco a poco, de diferentes maneras y con variadas estructuras<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr "Evangelii nuntiandi" n. 58.  
J.M. MARDONES, *De la oración en grupo a la comunidad de vida*.  
(IV Asamblea Nacional Francesa de la Renovación Carismática).  
"Incunabile" 309 (1975) 14-15.

# Secularización de la Moral

## Cristiana

José Luis Idígoras, S.J.

La secularización es un fenómeno que se manifiesta en todos los aspectos de la vida cristiana. La vida cristiana en todo su conjunto es la que se siente afectada por el desarrollo de la sociedad y sus alternantes valores. Sin embargo, en ese proceso de cambio, suelen destacarse más los cambios en el dogma o en la liturgia. Son quizás más llamativos y observables a primera vista. Los cambios en la vida moral son más íntimos y muchas veces no tan fácilmente perceptibles. Y sin embargo estos cambios son de trascendental importancia, pues es la vida entera la que se transforma.

Los cambios reales en las costumbres van unidos a sus correspondientes motivaciones. Y es en ese contexto donde se ha levantado la pregunta fundamental sobre la peculiaridad de la moral cristiana y sus relaciones con una moral natural o racional, o con otros sistemas morales religiosos o ideológicos. A medida que la secularización se haga más plena, las características propias de la moral cristiana tenderán a desaparecer, para convertirse en una moral racional o humana.

El problema no es del todo nuevo. Ya la Ilustración trató de equiparar a las religiones con la religión natural y a ésta con la ética. J. J. Rousseau no podía concebir otra forma de moralidad que la que surgía de la voz de la propia conciencia. Por eso se preguntaba admirado: "¿Qué pureza de moral, qué dogma útil al hombre y honorable para su autor puedo sacar de una doctrina positiva que no pueda sacar sin ella de la buena utilización de mis facultades? Muéstrame qué se puede añadir para la gloria de Dios, para el bien de la sociedad y para mi propia ventaja a los deberes de la ley natural. ¿Es que Dios no lo ha dicho todo a nuestros ojos, a nuestra conciencia, a nuestro juicio?"<sup>1</sup>. Y G. E. Lessing, tratando de defender la revelación histórica, precisa que así como la educación no le da nada al individuo que él no sea capaz de sacar de sí mismo, "de la misma manera, la revelación no enseña al género humano nada que la razón humana dejada a sí misma no habría podido encontrar, sino que por la revelación la humanidad ha recibido y continúa recibiendo la enseñanza de las verdades esenciales de manera más rápida de lo que ella podría haber conseguido por sí misma"<sup>2</sup>.

La problemática moderna no proviene de los racionalistas que cues-

<sup>1</sup> En la *Confesión de un vicario savoyano*, publicada en *Escritos religiosos*. Madrid. 1979. pg. 173s.

<sup>2</sup> G. E. Lessing: *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, n. 4. Paris. 1968. pg. 90.

tionan lo peculiar de la revelación cristiana, al margen de los contenidos, en la motivación de la fe o en la experiencia de Cristo. Consiguientemente suelen admitir la posibilidad de otros sistemas morales, religiosos o no, capaces de fundamentar una vida moral que no tiene por qué diferenciarse de la de los cristianos.

Estas corrientes secularizadoras se han desarrollado fundamentalmente en Europa, donde los cristianos tratan de mostrar su igualdad con los demás hombres, ya que en la práctica han de colaborar cada vez más estrechamente con ateos o incrédulos. La peculiaridad cristiana se reserva al mundo interior de la fe y de las motivaciones, mientras se admite la semejanza secular en la conducta exterior. Pero también en América Latina el problema ha sido muy real, aun cuando quizás no se haya debatido tanto teóricamente. Y la razón está en que para muchos la problemática social y política se ha convertido en el campo privilegiado de la colaboración entre creyentes y no-creyentes. Urge por tanto mostrar que ambos pueden mantener una conducta semejante sin interferencias extrañas que unos no puedan comprender en los otros.

Vamos a discutir en este artículo esa postura secularizadora, tratando de mostrar lo peculiar de la moral cristiana y criticando excesos de nivelación. Pues estamos convencidos que lo mismo en la Tradición que en el Nuevo Testamento, la moral cristiana se nos presenta como peculiar y diferente de lo que pueda ser la mera exigencia de la razón natural.

#### ¿Hay una Moral Cristiana con Contenidos Propios?

Estamos convencidos que los cristianos, desde sus orígenes, vivieron el cristianismo, como una novedad total, en sus misterios y en su praxis, aun cuando aprovecharon elementos precristianos en su predicación y en sus escritos. Las semillas del Verbo existentes en toda la humanidad no se pueden sin más equiparar a la presencia misma del Verbo que nos revela en plenitud la vida de Dios. Cristo mismo se presenta con una originalidad total en su mensaje y en su acción. Estaban por eso convencidos del cambio de vida que había significado el paso del paganismo a la fe. Basta leer el capítulo segundo de la carta a los Efesios.

Y juzgamos que esa es la actitud dominante hoy en los cristianos a nivel popular. El pueblo está convencido de que el Evangelio es una ley nueva que significa una forma de vida peculiar que no es común con los demás hombres. Pues por lo general sobre los no creyentes suele juzgar con la sentencia de Dostoievski, que para los que no creen en Dios todo está permitido. Y la ley natural no se piensa que pueda equivaler bajo ningún aspecto al mensaje concreto del Evangelio.

En esta misma línea van numerosos autores más tradicionales. Típica es, a este respecto, la postura de Karl Barth que proclama la originalidad de la ley evangélica. "Concediendo que haya ley natural, el cristianismo no depende de ella. A él se le ha manifestado la voluntad de Dios de manera más clara y segura en otra parte, en la obra y palabra de Jesu-

cristo"<sup>3</sup>. Por eso juzga que el recurso a la ley natural es del todo inútil. El Evangelio ofrece su propia moral autosuficiente. Y aun de la existencia en general de esa ley natural se mantienen serias dudas.

Sin embargo la mayoría de los teólogos admite la existencia de la ley natural y los más secularizados llegan a equiparar su contenido con el de la moral evangélica. Podemos decir que se ha recurrido con frecuencia a la ley natural para responder a los nuevos problemas que planteaba la moderna sociedad y que no se hallaban contenidos en el Nuevo Testamento. Pensemos en algunos ejemplos concretos, como la contracepción, los microabortos, los trasplantes de órganos, las luchas revolucionarias, las manipulaciones cerebrales o los problemas que genera la energía atómica. Las aplicaciones morales que nos presenta el Nuevo Testamento se refieren a la problemática familiar o a la de sociedades con un grado de desarrollo muy diverso de las nuestras. Al abrirse esas nuevas zonas conflictivas, ha surgido espontáneamente la cuestión de si para los nuevos problemas existía una respuesta evangélica, o si para ellos, bastaría al cristiano recurrir a la ley natural patente a todo hombre. Y entonces ¿por qué esa diferencia en unos casos y en otros?

Una forma de superar esa diferencia es reconocer que en cuanto a los contenidos la moral cristiana no se diferencia de la que por la razón natural se revela a todos los hombres. Podríamos resumir la tesis de estos autores en la siguiente frase: "El Evangelio es un mensaje de salvación y no una doctrina moral y menos un proyecto político"<sup>4</sup>. Y tratan de confirmarlo con la autoridad del Vaticano II que reconoce una genuina autonomía de las realidades terrenas que por su propia naturaleza "están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado que el hombre debe respetar" (GS 36). Y hasta en la misma Escritura encuentran testimonios en favor de su tesis.

A juicio de E. Chiavacci, en el mismo Pablo se da una concepción básica de la ley natural que alcanza a los mismos preceptos revelados. Para él, "la ley moral permanente contenida en el Antiguo Testamento y también en las enseñanzas de Jesús no difiere sustancialmente en sus contenidos de la ley natural misma". Y llega por eso fácilmente a la conclusión de que es muy difícil sostener que exista un *specificum christianum*, en cuanto a los contenidos de la moral cristiana<sup>5</sup>. B. Schüller insiste también en la importancia que esa ley natural posee para Pablo. Es, gracias a ella, que puede lanzar su juicio contra los gentiles, asegurando que son inexcusables (Rom 1,20). Y toda la argumentación de la primera parte de esa carta concluye con un juicio que abarca igualmente a los judíos y a los gentiles: "no hay ninguna diferencia. Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios" (Rom 3,23). Eso supone que los gentiles conocen la exigencia moral que Dios les ha impuesto de la misma

<sup>3</sup> Citado por B. Schüller: *Teología moral y derecho natural*, en *Selec. de Teol.* 19 (1966) p. 239.

<sup>4</sup> G. Mora: *El proyecto moral del evangelio*, en *Selec. de Teol.* 74 (1980) p. 136.

<sup>5</sup> E. Chiavacci: art. *Ley natural*, en el *Diccionario enciclopédico de teología Moral*. Madrid. 1975. p. 563s.

manera que la conocen los judíos. La ley moral en ambos casos no es más que la exigencia de Dios sobre el hombre para que le honre y dé gracias. Y por eso merecen también castigo los gentiles, porque conocen la sentencia de Dios para quienes hacen los pecados que Pablo enumera. Rom 1,32 expresa el castigo de los pecados enumerados en Rom 1,29ss<sup>6</sup>.

Y el mismo autor comenta el famoso pasaje de los gentiles que, sin ley, son ellos ley para sí mismos (Rom 2,14). Se trata ahí de una verdadera ley escrita en los corazones de todos los hombres. Así se puede hablar de una ley natural, "entendiendo por ley natural el conjunto de normas éticas que pueden ser conocidas fundamentalmente con anterioridad lógica a la revelación de la Palabra de Dios"<sup>7</sup>. Según este autor, Pablo recurriría a esa ley natural en los casos en que no tuviera delante un precepto del Señor. Tal sería el caso en la cuestión del divorcio. Aplica el precepto de Cristo. Pero en casos que parecen estar fuera de esa ley, impone su propia solución que consiste en la adopción de normas conformadas en la diáspora judía, en situaciones semejantes. Así se explica que en algunos casos, como el de la obediencia a los poderes públicos, no haya aporte alguno específicamente cristiano. Son normas generales que podrían valer para cualquiera<sup>8</sup>.

"Más interesante —según el mismo autor— es el hecho de que Pablo adopta del judaísmo helenístico, *catálogos de virtudes y vicios* que traslucen el influjo de la filosofía popular estoica. Es decir, toma, al menos indirectamente, normas morales de un ámbito ajeno a la revelación. Especialmente interesante es el catálogo de Fil 4,8 en que se manejan conceptos típicos de la filosofía moral del helenismo. Pablo dice a los filipenses: lo que en el mundo es considerado como virtud, eso debe ser también objeto del esfuerzo de los cristianos, por supuesto 'en Cristo'. Parecida influencia reflejan las tablas domésticas neotestamentarias"<sup>9</sup>.

Esa línea bíblica es aprovechada y proseguida por los moralistas que procuran borrar las diferencias en los contenidos de la praxis cristiana y la no-cristiana. En este sentido se expresa Hans Küng que propone este programa de acción para los cristianos: "El *elemento distintivo del ethos cristiano* no son los preceptos y prohibiciones particulares, sino la *fe en Cristo*, para la cual están subordinados a Cristo Jesús y a su señorío todos los preceptos y prohibiciones". Por consiguiente "en rigor no se debería hablar de una 'ética' paulina, pues Pablo no forjó ni un sistema moral ni una casuística, sino que tomó su exhortación (parénesis) de la tradición helenística y sobre todo judía"<sup>10</sup>. Por eso no hay características específicas del obrar cristiano. "Obrar por 'amor' o con 'libertad', obrar en el horizonte de una 'creación' o de una 'consumación última' es algo que, a fin

<sup>6</sup> B. Schüller: *Reflexiones teológicas sobre la ley natural*, en *selec. de Teol.* 28 (1968) p. 309s.

<sup>7</sup> B. Schüller: *Teología moral y derecho natural*, en *Selec. de Teol.* 19 (1966) p. 239.

<sup>8</sup> Lug. cit.

<sup>9</sup> Lug. cit. pg. 240s.

<sup>10</sup> H. Küng: *Ser cristiano*. Madrid. 1977, pg. 701.

de cuentas, está al alcance de otros: judíos, musulmanes, humanistas de diverso cuño. El criterio de lo cristiano, lo específicamente cristiano —tanto en la dogmática como consiguientemente en la ética— no es algo abstracto, ni tampoco una idea de Cristo, una cristología o un sistema conceptual cristocéntrico, sino *ese Jesús que es Cristo, la norma viva*<sup>11</sup>.

En esa misma dirección y en forma más clara se expresa R. Larrañeta, rechazando claramente toda norma específicamente cristiana en la moral. “Los contenidos morales son independientes de la fe, es decir, los contenidos morales tienen consistencia en sí mismos y deben estar justificados racionalmente por sí mismos”. “El llamado ethos cristiano nunca debe identificarse con un respeto sagrado a unas normas ‘distintas’, sino que expresa únicamente el respeto a las normas que Dios parece haber depositado en la realidad, normas que son morales en la medida en que expresan la naturaleza misma de la persona”. “No existe nada que cualifique a la ética cristiana como una ética *humanamente distinta*”. “Dios llama al hombre a vivir su propia vocación *humana*. La idea de mandamiento *divino* no destruye nunca la autonomía interna de la ética. Desde el punto de vista del *contenido*, el mandamiento divino no añade nada a la norma racional, es decir, la normatividad moral en sus contenidos es igual con o sin fe, porque el hombre creyente no tiene *más* o *distintas* obligaciones morales que el hombre no creyente”<sup>12</sup>. Y P. Knauer, tras unas consideraciones generales sobre la moral, concluye: “Hasta aquí nuestras consideraciones se han movido en el ámbito de la razón. La fe cristiana no aportará ninguna norma ética suplementaria”<sup>13</sup>.

#### Enfoque Concreto del Problema

Nos parece que esa explicación secularizadora de la moral cristiana no responde a la realidad. Primero porque parece olvidar la importancia decisiva que el mensaje moral posee en el Evangelio. Como anota G. Mora, “una lectura en profundidad pone de relieve el valor constitutivo que el Evangelio otorga a la dimensión moral”<sup>14</sup>. Pero sobre todo porque parece reducir lo cristiano a la mera dimensión interior y fiducial sin que se ponga de relieve lo peculiar de la praxis cristiana. En efecto, según esa opinión, un creyente y un no creyente podrían tener la misma conducta y las mismas virtudes, como si la fe quedara reducida al mero campo intimista. Más aún, parece que se pone la preocupación fundamental en que la conducta sea la misma, por tratarse de una misma razón que guía la moralidad y de la misma naturaleza humana que ya, desde los tiempos de los escolásticos, era considerada como la norma de toda moral. Ahora bien, juzgamos que el reducir el cristianismo al mundo interior y a las motivaciones subjetivas, sin que se manifieste en las obras exteriores,

<sup>11</sup> Lug. cit. pgs. 688 y 698s.

<sup>12</sup> R. Larrañeta: *Una moral de felicidad*. Salamanca. 1979. p. 294.

<sup>13</sup> P. Knauer: *Moral fundamental: para una fundamentación de las normas morales*, en *Selec. de Teol.* 85 (1983) p. 62.

<sup>14</sup> G. Mora, lug. cit. pg. 136.

significa una mutilación lastimosa. ¿No se aísla de esa manera al cristianismo de la realidad y se lo enclaustra en el campo escondido de las motivaciones interiores?

Más aún, en el mismo campo de las motivaciones no podemos comparar a los cristianos con el resto de los hombres, como si en estos faltara la fe. Pues no sólo en las religiones, sino aun en los humanismos más diversos suelen admitir los teólogos que actúa la gracia y eso significa la presencia de alguna forma de fe, llámesela virtual, trascendental o de otra manera. Entonces resulta que la diferencia entre el cristiano y el no cristiano no se puede poner en la conducta, sino sólo en el mundo interior de la fe. Y aun en ese mundo interior, la diferencia entre el cristiano y el no cristiano parece de nuevo diluirse. ¿No hay en todos estos esfuerzos secularizadores un peligro de reducir la fe a algo anodino que no significa diferencia alguna significativa? Cuando Knauer pretende señalar el aporte del cristianismo a la ética, nos dice que "la fe libera al hombre del yugo del temor (a la vulnerabilidad y debilidad del individuo), porque en la fe se realiza la comunión del hombre con Dios por encima de la vida y de la muerte"<sup>15</sup>. Pero ni ese temor nos parece la causa única de la inmoralidad ni esa fe es exclusiva de los cristianos. ¿En qué queda entonces la peculiaridad del ser cristiano?

Estamos convencidos que el cristianismo no puede perder su propia singularidad peculiar ni quedar reducido a dimensiones meramente intimistas e imperceptibles. Creemos que ser cristiano no significa solamente una fe diferente, sino además una praxis propia que se diferencia de las demás praxis, sean éstas religiosas o ideológicas. Y juzgamos que en nuestro mundo secularizado no se trata tanto de diluir las diferencias y peculiaridades cristianas, sino más bien de remarcarlas, para que la fe no sucumba en la nivelación despersonalizadora del mundo moderno.

Pero, al insistir en la peculiaridad de la moral cristiana, no queremos indicar que haya algunas acciones peculiares que sólo los cristianos sean capaces de realizar. Es así como a veces se ha planteado el problema. Y juzgamos que desde ese punto de vista, no podemos hablar de determinadas acciones inasequibles para los no cristianos. Vemos al contrario que hombres de todas las culturas e ideologías son a veces capaces de dar la vida por sus hermanos. No podemos dudar que ahí se halla la gracia de Dios en esa realización suprema del amor. En todo caso, no somos capaces de aquilatar más exactamente las posibles motivaciones de esa forma de obrar. Creemos que, cuando el hombre logra superar generosamente la mediocridad del egoísmo individual ahí está presente la gracia. Y eso se realiza en todos los pueblos y concepciones de la vida. Tratar de encontrar acciones irrealizables para los no cristianos sería suponer que son sobrehumanas o milagrosas. Y no es ahí precisamente donde se ha de encontrar la característica del obrar cristiano.

#### El Sentido de la Ley Natural

Hemos visto cómo los autores secularizadores apelan con frecuencia

<sup>15</sup> P. Knauer. *Lug. cit.* pg. 62.

a la ley natural, como expresión de los preceptos de toda moral, incluida la evangélica. A la luz de esa ley los paganos conocieron la moral aun antes de la revelación y la siguen conociendo hoy, fuera del ámbito del cristianismo. Por eso vamos a hacer una breve reflexión sobre esa ley.

Creemos que no han faltado autores en la tradición cristiana que han supuesto que la ley natural estaba más o menos expresada en las más elevadas filosofías de la época, como la platónica o la estoica. Allí se encontraría formulada la ley racional y las obligaciones universales, aun cuando quizás con algunos pequeños errores, debidos a la limitación humana. De esa manera, resulta factible una comparación entre la ley natural y la revelada ya que ambas se hallan escritas en forma integral. Y resulta así también comprensible que en algunos casos eventuales, en que el Evangelio no haya dado normas concretas, se pueda recurrir a la ley natural (es decir, a la estoica o platónica). Ahí se encuentra una de las causas de la decisiva influencia de esas filosofías en el cristianismo que posteriormente ha sido necesario deslindar y esclarecer.

Juzgamos que hay en esa concepción dos presupuestos que no son exactos. En primer lugar, una concepción de la ley natural, como una especie de código desarrollado que es capaz de cubrir toda la extensión de la problemática moral. Y se concibe ese código tan amplio como asequible a todos los hombres de todas las culturas. Lo mismo el cristianismo que las filosofías morales más logradas serían expresión de esa ley natural. Por eso los cristianos, en caso de necesidad, podrían recurrir sencillamente a los aportes que la misma ley natural manifiesta en las formulaciones filosóficas de las grandes escuelas.

El error está en una equiparación, más o menos explícita, de la ley natural con una legislación concreta, filosófica o aun cristiana. Y por su misma naturaleza, la ley natural nunca puede equipararse a una legislación positiva, por perfecta que queramos imaginar a ésta. Y es que cada legislación positiva, surge en una situación histórica, y responde por eso a cuestionamientos peculiares y trata de satisfacerlos desde una determinada visión cosmológica y antropológica y desde una jerarquía de valores. Y esos presupuestos y esas intuiciones culturales no se pueden hacer, sin más, extensivas a todos los pueblos y culturas, ni se pueden identificar sin más con la moral "humana". Aludiendo a esa identificación de la ley natural con presupuestos e ideas culturales del mundo cristiano, B. Haering nos dice: "Ese pensamiento sobre la ley natural tal vez significaba la inteligencia de lo que pertenece a la humanidad del hombre en todo orden imaginable de la creación. Así se esforzaba en unir los elementos esenciales indispensables, mediante una extrapolación filosófica que eliminaba algunos aspectos que nosotros consideramos muy fundamentales, como por ejemplo la historicidad y el dinamismo de la naturaleza humana"<sup>16</sup>.

Pero la ley natural nunca puede equipararse a un código concreto,

---

<sup>16</sup> B. Haering: *Liberi e fideli in Cristo*, tom. I. Roma, 1980. pg. 373.

por más perfecto que lo imaginemos. La ley natural es más bien una luz suprema en la conciencia que nos capacita para juzgar todas las legislaciones o códigos de moral posibles. Sólo en ese sentido la ley natural se puede concebir como criterio superior y normativo de cualquier ley positiva. Y sólo así es capaz de arrebatar a todo código concreto, su instintiva tendencia a convertirse en absoluto. Si por el contrario cualquier ley positiva se equipara de alguna manera con la ley natural, se elimina por ese mismo hecho todo posible control superior que juzgue de las leyes positivas e históricas. Es decir, que en ese caso la ley positiva tiende a apropiarse el carácter absoluto de la ley natural y a hacerse irreformable. Y esa ha sido en el fondo la pretensión de muchos legisladores que no han querido contar con esa instancia siempre superior de la ley natural inscrita en el corazón mismo de cada persona.

Y no es que dudemos que haya en la historia muchos códigos y legislaciones morales llenas de justicia y que concuerden de algún modo con la ley natural. Pero desde el momento en que una ley se formula en forma concreta, nos encontramos ante normas particulares, ligadas a visiones parciales del hombre y de la sociedad, y dependientes de situaciones históricas mudables. Sólo una visión ingenua y acrítica sería capaz de equiparar la visión estoica del hombre, de la sociedad o de la moral con la misma ley natural. De hecho como muchas de las concepciones filosóficas y de las circunstancias históricas de esas filosofías han pasado, muchas de sus normas morales han perdido actualidad o se han hecho extrañas para nuestras tareas éticas.

Por eso la ley natural por su misma naturaleza no puede contenerse en un código positivo. Al escribirse en una situación histórica y desde determinados presupuestos y valores se relativiza y deja de ser esa luz crítica interior que es capaz de juzgar de todo y que llama incesante al bien y al rechazo del mal. El poder ser criterio absoluto de toda moralidad lleva consigo la exigencia de no poderse identificar con ninguna legislación positiva, por más sublime que se la considere. Y eso es la ley natural, criterio más bien formal que impulsa a las formulaciones concretas de la ley, pero que las supera incesantemente con su aspiración incesante a la perfección.

El otro presupuesto que no nos parece exacto es el de equiparar sin más al estoicismo, más aún, al mismo cristianismo, con la ley natural. Y eso vuelve a incurrir en los inconvenientes señalados. Ni el estoicismo ni el mismo cristianismo se pueden hacer pasar por la expresión definitiva de la ley natural. Pues ni los presupuestos teóricos antropológicos y sociales del estoicismo son universales. Ni la sociedad de hoy plantea exactamente los mismos problemas que la del imperio romano. Habrá intuiciones valiosas que se podrán y se deberán conservar en una moral actual, pero el código y la inspiración de la moral estoica están hoy superados. Y algo análogo podemos decir del cristianismo, a pesar de que su enseñanza y práctica morales constituyan una tradición viva y actuante hasta hoy. Pues estamos convencidos que muchas de las prácticas morales que encontramos en el Nuevo Testamento resultan hoy completamente extrañas a nuestra vida social. Baste aludir a la sumisión incondi-

cional a las autoridades estatales, o a la sumisión de la mujer o a la práctica reconocida de la esclavitud. Y lo mismo podemos decir hoy de la moral cristiana, más desarrollada y crítica. Nunca podrá ser aceptada por individuos o culturas que poseen visiones muy diversas de Dios, del hombre y de la sociedad o que poseen una jerarquía de valores contrapuesta. Basta salir a la realidad, para darnos cuenta que son muchísimos los hombres de todas las categorías y culturas que no sólo no aceptan la moral cristiana, sino que la consideran inhumana o poco justa, como veremos luego en algún ejemplo.

No negamos que la ley natural haya orientado y guiado las más nobles realizaciones morales de todas las culturas. Lo que negamos es el intento de identificar sin más un código histórico con la ley natural que es siempre luz crítica e impulso nunca satisfecho hacia la perfección y la justicia. Por eso la misma historia de la moral cristiana no es fijista, sino que evoluciona sin cesar. Aunque estamos convencidos que siempre debe conservar su sello peculiar que la siga manteniendo cristiana y que no la nivele con una moralidad abstracta y desvaída de principios etéreos, con la pretensión de poder valer para todos los hombres.

#### "Lo Humano", como Norma de lo Moral

Lo que hemos dicho de la ley natural lo podemos aplicar a la noción de lo humano que se suele tomar como norma de moralidad, coincidente siempre con la moral cristiana. En ese esquema se suele partir de la noción más o menos conocida de "lo humano" y se investiga ulteriormente si los preceptos morales del cristianismo, o de otra religión, coinciden con él. Implícitamente se presupone como conocido el contenido de "lo humano" y se trata de que las acciones de todos los hombres se conformen a esa norma general. Pero juzgamos que el problema está precisamente en la misteriosidad del concepto de "lo humano" que por su misma apertura hacia lo trascendente, rompe todo molde o toda concreción. Decir por eso que el cristianismo en su moral no es más que una radicalización de lo humano, viene a reducirse a una vaguedad sin contenido concreto preciso. Y es que por esa misma apertura ilimitada de lo humano, puede realizarse de formas y maneras muy diversas y hasta opuestas. Como hemos señalado, las situaciones sociales, las intuiciones de los genios morales, las concepciones antropológicas o religiosas son las que suelen dar una fisonomía concreta, pero pluralista, a lo humano. Y ese pluralismo no es sólo diacrónico, sino también sincrónico. La misma *Gaudium et Spes* lo formula así: "¿Qué es el hombre? Muchas son las opiniones que el hombre se ha dado y se da sobre sí mismo. Diversas e incluso contradictorias. Exaltándose a sí mismo como regla absoluta, o hundiéndose hasta la desesperación. La duda y la ansiedad se siguen en consecuencia". Y añade que la Iglesia puede contribuir a esclarecer la verdadera situación del hombre (GS n. 12).

Lo humano es de suyo una realidad abierta e indefinible que se expresa en la multitud de culturas y de estados, de religiones y de ideologías. En medio de esas realizaciones múltiples de lo humano, no se

puede llevar a cabo una norma absoluta de valoración, ya que cada uno de los jueces deberá actuar desde su propia situación y con sus propios presupuestos. Lo humano en plenitud no podemos decir que esté realizado en determinadas culturas o filosofías. Ni siquiera se halla planificado en orden a una realización futura, pues la misma planificación está expuesta a los juicios y proyectos más diversos. Resulta por eso muy problemático el establecer a lo humano, sin más, como la norma para juzgar al cristianismo y para precisar si posee, o no, algún *specificum proprium*. Y lo mismo podemos decir con respecto a otras culturas o ideologías.

Partir de "lo humano", como noción abstracta implica siempre el conocimiento de esa realidad, tras un estudio detenido de las múltiples formas culturales. Pero en la práctica, como hemos dicho, en el cristianismo se ha considerado como lo humano, sin más, lo que formulaban la filosofía aristotélica o la ética estoica. Hoy en día, aun dentro del mismo cristianismo, surgen interpretaciones diversas entre sí que pretenden muchas veces estar en concordancia con lo humano. Pero lo humano se viene así a reducir a una noción abstracta que surge a partir de la multiplicidad de lo cultural y quizás purificada por una determinada filosofía. ¿Resulta entonces posible comparar la actitud moral cristiana con la humana? ¿No se dan numerosas actitudes humanas que no tienen por qué ser exclusivas, y numerosas actitudes cristianas que difieren entre sí sin necesidad de contraponerse por eso con lo humano?

Lo verdaderamente esencial del cristianismo es la persona de Jesús. Y es su persona la que nos dice a los cristianos lo que es verdaderamente humano. Claro está que esa afirmación del creyente implica ya una visión compleja de la realidad y una determinada antropología con una jerarquía de valores que se muestran en la vida concreta de Jesús. La opción concreta por una forma de vida moral que se desarrolla en el seguimiento de Jesús significa por eso una elección privilegiada de una determinada antropología, de una visión del mundo y de un ordenamiento de los valores. Por eso mismo implica una forma de vida completamente peculiar y diversa a la de otras formas de vida moral, por más humanas que éstas pretendan ser.

Pues la afirmación de que la persona de Jesús es la realización ejemplar y definitiva de lo humano nunca es el resultado de una mera consideración racional en la que puedan concordar las antropologías o ideologías. Es por el contrario resultado de un acto de fe, situada histórica y socialmente. Para una antropología independiente o científica, Jesús podrá ser una forma peculiar de ser hombre, o si se quiere una forma heroica y bella, pero de ninguna manera la definitiva. Sólo para una fe comprometida, Jesús puede ser el hombre por excelencia, el protoántropos y el escatoántropos. Se impide así una posible comparación de lo humano entre cristianos y no cristianos.

Y lo mismo podemos decir con respecto a las demás religiones o ideologías. También éstas miran lo humano desde una determinada opción que guía toda su reflexión posterior. Y por consiguiente no consideran lo humano en un plano puramente racional, sino desde intuiciones y opciones propias de esa religión o de esa ideología. Y un cristiano, por

el hecho de serlo, no considerará que la práctica de Mahoma o de Buda no son humanas, como tampoco estos creyentes podrán considerar como no-humana la vida de Jesús. Y lo mismo podemos extender a las ideologías o sistemas filosóficos que siempre proponen sistemas de acción ligados a cosmovisiones no absolutas y a intuiciones particulares que no se pueden identificar sin más con lo humano.

Por lo dicho ninguna forma de vivencia moral deberá considerarse como la expresión absoluta de lo humano, hablando desde un punto de vista meramente racional. Y en ese orden, la moral cristiana no pasa de ser una de tantas que se esfuerzan por realizar lo humano desde sus intuiciones y valores. En un plano racional ningún sistema moral puede proclamarse como el verdadero y exclusivamente humano. Y si el cristianismo se proclama como expresión plena de lo humano, en la figura de Jesús y en su seguimiento, eso lo hace en virtud de una fe que no es universal, y respetando a la vez el carácter humano de otras formas de moralidad.

Por eso juzgamos que es de la esencia de la moral cristiana el poseer sus dimensiones peculiares y específicas que la distinguen de todas las demás. Precisamente porque se trata de una moral cristiana, ha de tener características propias que no lo son del budismo o del mahometismo, o de ideologías seculares como el estoicismo, o el existencialismo. E insistimos en que lo característico no es este o aquel precepto, sino la actitud general y el espíritu que anima a los cristianos. Teóricamente se puede pensar que cada uno de los preceptos cristianos pueden ser defendidos y propagados por otros sistemas morales. Pero el cristianismo sigue siendo un espíritu propio que se refleja en mil formas de la actividad moral y que embebe toda la acción humana. Un cristiano debe serlo en su vida toda y en su propio actuar ha de reflejarse de alguna manera su forma cristiana de creer, de sentir y tender hacia la meta de la vida.

A veces se ha tratado de encontrar un precepto peculiar, algo así como el amor a los enemigos, que no se dé en ninguna otra moral humana. Y puede ser que se dé ese precepto típico. Para dar la respuesta habría que hacer un estudio de los diferentes sistemas morales y llegar a la consecuencia de esa encuesta. Pero juzgamos que no es ahí donde hay que buscar lo esencial, sino en todo un conjunto de creencias, de sentimientos y de opciones fundamentales que han de imprimir un sello peculiar a una praxis cristiana, lo mismo que sucede en otras religiones o ideologías que siempre poseen su impronta peculiar que se revela en numerosas formas de acción.

Y aun en temas que quizás no estén legislados en el Nuevo Testamento, la acción de los cristianos ha de poseer su peculiaridad, ya que brota de una visión de Cristo que es orientadora de la vida entera, y de una confianza en Dios que no se reduce a hechos aislados y de un sentido de Iglesia que marca integralmente el obrar. Y por eso aun en terrenos nuevos, caracterizados por el desarrollo moderno de las ciencias, cabe una respuesta moral típicamente católica que posee su propia especificidad.

### La Praxis Cristiana

No pretendemos en manera alguna trazar aquí lo que podría ser el proyecto moral del Evangelio<sup>17</sup>. Pero queremos señalar algunas características cristianas de la moral que la diversifican de otros sistemas morales y aun de lo que abstractamente podría considerarse lo típicamente humano. No vamos a pretender algo así, como que los preceptos cristianos son algo vedado para los demás hombres. Queremos mostrar la peculiaridad del sistema de valores cristianos que lo hacen único entre otros. La valoración de esa moral se hará siempre desde una posición que nunca podrá ser del todo independiente, ya se haga desde dentro o desde fuera.

Nos fijamos en primer lugar en la libertad cristiana. No cabe duda que la libertad es un valor que de alguna manera podemos encontrar en todos los códigos de moral, pues sin ella resulta difícil concebir a un hombre verdaderamente realizado. Pero la libertad cristiana posee rasgos muy peculiares que la diferencian de otros sistemas religiosos o ideológicos. Lo mismo las religiones que las ideologías presentan formas muy peculiares de la vivencia de la libertad que las contraponen. Pensemos en la visión individualista de la libertad que mira los intereses del individuo, o en la socialista que se preocupa primordialmente de la sociedad como un todo, o de la existencialista que pone el acento en la creación de la propia esencia con la consiguiente angustia, o en la libertad budista que insiste en el desasimiento de cuanto nos vincula y esclaviza a los deseos, o en la mahometana que se tiende a identificar con la misma voluntad de Dios. Formas muy diversas y aun opuestas, aunque se trate de la libertad humana.

La libertad cristiana va esencialmente marcada por la libertad de Jesús que todo lo subordina al Reino de Dios. Su opción radical se dirige al Reino, como el supremo de todos los bienes. Y por eso frente a él, todas las demás realidades humanas, aún las más sagradas, quedan relativizadas. El dinero, la familia, el amor a los padres, el matrimonio, la sexualidad, la propia libertad todo ha de dirigirse al Reino, como a su meta decisiva. Y por eso todo se ha de posponer, cuando entra en conflicto con el Reino. Opción humana y heroica que arrastra a generosos sacrificios, aun de la propia vida, que no podrán menos de ser muy poco humanos para visiones humanistas de tendencia eudemonista o pragmática.

No cabe duda que esa libertad cristiana difiere en gran manera de sistemas individualistas o hedonistas, para quienes siempre se antepone el propio bien del sujeto. Y lo mismo se aparta de visiones socialistas que subordinan siempre la acción al bien común, sobre la base de ideologías materialistas o humanistas. Y las mismas diferencias se pueden remarcar con la libertad de las diversas concepciones religiosas, sean hinduístas, budistas o musulmanas. Hay un cierto despego de lo terreno en la libertad cristiana que dista igualmente de una moral eudemonista o de una budista. Por eso hay virtudes muy típicamente cristianas que se enraízan en esa

<sup>17</sup> El artículo que hemos citado de G. Mora pretende hacer un esbozo de ese proyecto.

concepción cristiana de la libertad. Pensemos en la pobreza o en la castidad y en todo el conjunto de actitudes humanas que las acompañan. Pensemos en la humildad que se concibe siempre frente a Dios y a imitación de la actitud de Jesús. Para no pocos sistemas morales estas virtudes no cuentan en su código.

Y algo semejante podemos decir del amor. No hay duda que el amor estará siempre presente en toda auténtica moral humana. Pero reviste formas y actitudes tan diversas, que las correspondientes praxis suelen ser diferentes y aun contrarias. El marxismo apenas si pronuncia explícitamente esa palabra que la ve vinculada a la dimensión intimista de la familia y el individuo. Concibe en su solidaridad clasista una forma de amor que reviste características muy propias y que, a juicio de muchos, son inhumanas y alienantes pues incitan a la muerte heroica en bien de la propia clase. El hedonismo o el pragmatismo no pueden menos de enfocar el amor de manera muy diferente, ya que siempre tienen delante al individuo como centro de los intereses. Freud trató de mostrar que un amor universal, como lo reclama el cristianismo, es algo injustificado y sin motivo. Y las formas orientales de amor son también mucho más pasivas en una compasión dolorida ante el sufrimiento de la existencia. Para ciertos existencialistas el amor es un intento vano al que siempre aspira el individuo sin lograrlo.

El amor cristiano sigue el camino de Jesús que llegó a entregar su vida por sus amigos y hasta oró por sus enemigos. No hay duda que su peculiaridad es muy original y que son muchos los que no sólo no tratan de imitarlo, sino que lo rechazan por diferentes motivos. El amor cristiano se fundamenta en la conducta de Jesús, buen samaritano, que pasó por la vida haciendo bien y entregándose de manera especial a los más pobres y angustiados. Es en ese amor donde el Reino comienza a manifestarse y por eso la ley entera se resume en el amor sin fronteras. Repetimos que no se trata de mostrar que es un precepto superior que sólo podrían realizar los cristianos. Se trata de una forma peculiar de concebir la moral que muchos rechazan y distingue con exclusividad a los seguidores de Jesús.

No negamos que se hayan dado en la historia formas de moralidad con cierta semejanza al amor cristiano. Pero aun en muchos de esos casos se ha dado una influencia directa del cristianismo y nunca se han superado las considerables diferencias. Pensemos en la actitud de un Gandhi o en los santos laicos de que nos habla Camus. O en ciertos humanismos modernos que se han tratado de centrar en el amor, a partir de Feuerbach.

Algo semejante podemos decir del talante heroico tan característico de la moral cristiana y tan diverso de concepciones morales eudemonistas, hedonistas o pragmatistas, en el mejor sentido de estos términos. La actitud fundamental de la moral cristiana pasa por la cruz, como camino ineludible en el servicio generoso a los otros. Jesús, el prototipo de nuestra moral, es precisamente el crucificado. Por eso el talante cristiano que se apoya en la libertad que hemos descrito, implica siempre un dar algo de la propia vida por el bien universal de los hermanos. Nada más

extraño para morales como la de Aristóteles, que se dirigen fundamentalmente a la felicidad del sujeto. O al pragmatismo que busca identificar el bien con el propio provecho. O con un sano hedonismo que intenta concebir la moral humana por la senda de la propia dicha. ¿No pueden ser realmente humanas esas formas de moral, a pesar de sus ingentes diferencias con el modo de praxis cristiana? ¿Dónde queda pues la coincidencia del cristianismo con "lo humano"?

Ya aludimos antes también a la pobreza que es una de las actitudes básicas de la moral cristiana. Muy pocos son los sistemas morales que consideren la pobreza como un valor y los que lo hacen suelen ser por motivos muy diversos. Para la praxis cristiana, la pobreza es fundamental. Los pobres tienen como una predisposición para el Evangelio y su praxis. Y los ricos apenas si son capaces de actuar como cristianos. Por eso el Evangelio invita a todos a dejar las riquezas. Y los primeros cristianos y otros en el curso de la historia han dejado sus bienes, para poder vivir más íntimamente el ideal de comunión en todas las cosas. Y no dudamos que esa actitud sea criticable, desde el punto de vista de la razón humana, para muchos sistemas o ideologías morales.

Nos hemos referido a actitudes morales típicas, prescindiendo de la fe misma que también implica de suyo una actitud que influye en la praxis. Pues no hay duda que quien ve el mundo lleno de la presencia de Dios y a su Espíritu presente en la marcha misma de la humanidad no puede actuar de la misma manera que quien siente el mundo vacío o fruto de la casualidad. Marchar hacia Dios en la historia entera es algo que ha de implicar modificaciones importantes a la hora de actuar, ya sea en la esperanza, en la seguridad o en la libertad. Mil rasgos quizás no fácilmente objetivables, pero muy significativos.

Concluimos por tanto que la moral cristiana es específica no en un solo precepto singular, sino en sus actitudes fundamentales. Y que la praxis del cristiano difiere fundamentalmente de la de un budista o un musulmán, de la de un marxista o un hedonista. Más aún, podemos decir que dentro de los mismos cristianos se pueden dar y se dan de hecho actitudes morales muy diversas, a medida que las concepciones antropológicas o gnoseológicas desde las que se interpreta el mensaje, van variando. Baste contraponer el pesimismo de un Agustín o de un Lutero con el optimismo de un Teilhard de Chardin, el rigorismo jansenista con ciertas tendencias más o menos pelagianas.

#### ¿Preceptos Específicos?

Aun cuando no hemos querido insistir en la existencia de preceptos que se puedan considerar como específicos, creemos que hay algunos que se pueden considerar como propios de una moral teísta en general, mientras hay otros que quizás son característicamente cristianos. Como ejemplo de los primeros nos vamos a fijar en la prohibición del suicidio y como ejemplo de los segundos en el amor a los enemigos.

No se puede poner en duda que numerosas corrientes de moral han

visto en el suicidio una forma noble y generosa de poner fin a la propia vida, cuando las circunstancias la han llegado a hacer indeseable. A diferencia de los animales, que han recibido la vida como un *factum* al que se hallan indisolublemente ligados, el hombre tiene el poder de renunciar a su propia vida. Esta autonomía confiere al hombre la posibilidad de una opción moral, en la entrega de la propia vida, que podrá ser noble y heroica cuando se hace por grandes ideales, o podrá ser mezquina, cuando se hace por miedo a la realidad o se deja abandonados a los seres queridos que habrán de pagar las consecuencias de ese abandono. La moralidad del acto dependerá de los móviles y de la forma de entrega de la propia vida.

Ya los antiguos estoicos, que como hemos visto, expresaron una moral que fue considerada como puramente racional, defendieron en la teoría y llevaron a la práctica el suicidio. Y en los tiempos modernos, hombres tan clarividentes como Jaspers, propugnador de una elevada vida moral, han propuesto el suicidio como una forma noble y digna de abandonar la vida que manifiesta la libertad del que opta dejarla en el momento conveniente, sin quedar expuesto a azares insuperables. Se considera, pues, como un acto de valentía, el vencer el miedo instintivo a la muerte y escoger el momento de la ineludible partida. Lo mismo si el suicidio se realiza personalmente que si se pide la aplicación de una eutanasia. Más aún, piensan que en determinadas circunstancias, el suicidio puede llegar a ser una forma heroica de rebelión contra la injusticia, la única que le queda al hombre, como lo hemos podido observar en ejemplos como los de Jan Palach en Praga, o de Bobby Sands en Irlanda del Norte. Y de hecho estos últimos han logrado conmocionar la opinión mundial con su heroísmo generoso.

¿Es posible mostrar que esos ejemplos de suicidio son contrarios a la moralidad humana? Y sin embargo el cristianismo los ha rechazado tradicionalmente hasta hoy. Y es que como señala D. Bonhöffer, "poner fin a su vida sigue siendo, para el que no cree, la extrema posibilidad de dar él mismo de nuevo sentido a la propia existencia, aunque sea precisamente en el momento en que la destruye. Resulta clara, también en este caso, la imposibilidad de juzgar el suicidio en una perspectiva exclusivamente moral. En una ética atea sería perfectamente admisible. El derecho al suicidio se desvanece sólo ante la presencia del Dios vivo"<sup>18</sup>. En efecto, para la conciencia religiosa, la vida es un don de Dios que hemos de aceptar y hemos de acoger hasta el momento en el que El nos llame a su presencia. Para el ateo, por el contrario, el suicidio puede significar la opción libre por dejar la existencia, o la acción valerosa de protesta ante la injusticia.

Tenemos así un ejemplo típico que manifiesta la diferencia entre una moral teísta y una atea, en sus mismos contenidos. Y algo semejante podríamos decir del amor a los enemigos, típico de la moral cristiana. No hay duda que su mero enunciado es capaz de suscitar las más agudas críticas de numerosos propugnadores de sistemas morales. Pensamos en

<sup>18</sup> D. Bonhöffer: *Ética*. Barcelona. 1968. pg. 115ss.

concreto en un Marx, o en un Freud. Para ambos, lejos de tratarse de un heroísmo sublime, se trata de una actitud deformada que puede implicar cobardía e irresponsabilidad, o pretensión idealista de querer ganar a todos. Y lo mismo podríamos decir de la mayoría de los sistemas morales, lo mismo hedonistas que eudemonistas, o aun religiosos. Insistimos en que no pretendemos probar que otros sistemas de moral *no puedan* dar una orientación de ese tipo, sino que de hecho no la han dado, o la han condenado abiertamente.

### Una Ética Secular Moderna

En la misma línea de lo que hemos venido diciendo, va la pregunta por la posibilidad de una ética puramente secular, independiente de Dios, y capaz de conducir a una praxis genuinamente humana. Si hoy se admite esa posibilidad, es a veces en un sentido parecido al que tradicionalmente se pensó que la moral estoica podía ser la expresión de la moral natural. Algo de esto encontramos en alguna de las respuestas a las cuestiones planteadas por el Secretariado de los No-Creyentes, en la reunión del 7-8 de mayo de 1982, sobre "Ética secular y no creencia"<sup>19</sup>. Nos vamos a fijar más especialmente en la del cardenal Evaristo Arns, hecha desde América Latina y su problemática. En el fondo sigue el mismo problema de la peculiaridad de la ética cristiana, pues de la existencia plena de una moral secular, podrá fácilmente deducirse su equiparación con la moral evangélica.

La primera cuestión del cuestionario es una de las más decisivas y dice así: "Un sistema ético secular —sin referencia a un Principio trascendente— ¿es durablemente posible? ¿Se puede fundar la obligación moral sin Dios?". Toda la razón de la pregunta va a medir las posibilidades de un diálogo o de un encuentro entre un sistema ético secular y la moral cristiana.

La respuesta del cardenal Arns a esa cuestión es indudablemente afirmativa. Transcribimos algunas de sus palabras. "La Declaración Universal de los Derechos del Hombre puede ser considerada una proposición típica de un sistema ético secular durablemente posible. Aceptado hace más de veinticinco años, se va haciendo progresivamente una referencia ética digna de respeto. En verdad, pone las bases de una obligación moral sin una referencia explícita a Dios. Y no es menos válida, puesto que pone al hombre el desafío de absolutos casi universalmente aceptados: la fraternidad entre todos los hombres y el respeto de la dignidad de cada persona humana, hombre y mujer. Evidentemente es secularizante en la medida en que parte de acciones concretas entre los hombres y constituye un conjunto de normas que pretenden regirlas, sin una referencia explícita a un principio trascendente. Pero pensamos que la palabra 'secularizante' debe ser tomada siempre más en su sentido positivo, ligado

<sup>19</sup> *Ética secular y no creencia*. Encuesta publicada por la revista *Ateísmo e diálogo* y reproducida en la revista *Encuentro* 80, nn. 21-22 (1983) p. 248ss.

a la dignidad de las acciones del ser humano"<sup>20</sup>.

Al cardenal brasileño le parece que en la *Declaración de Derechos de las Naciones Unidas* tenemos la expresión de una ética autónoma, de acuerdo a lo que el Vaticano II enseña sobre la autonomía de las realidades terrenas (GS n. 36). Y es en esa misma *Declaración de Derechos* donde le parece encontrar un posible consenso con los no-creyentes para una colaboración concreta y moral en los numerosos problemas sociales que se presentan. Por eso juzga que el problema crucial ante el que nos encontramos no está en la posibilidad de éticas sin referencia a Dios, sino "en la realización práctica de no importa qué ética (acciones verdaderamente humanas) virtualmente abierta a lo trascendente, en lucha permanente contra los "absolutos", en el cuadro concreto e histórico de la vida del ser humano".

Juzgamos que aquí se vuelve de alguna manera a buscar una especie de formulación de la ley natural en la *Declaración de Derechos del Hombre* que vendría a suplantarse a la vieja moral estoica. Estaríamos, por tanto, ante una formulación aceptada casi universalmente por todos los hombres y fundamentalmente coincidente con las grandes morales tradicionales, pues "el Dios de Jesucristo no impone obligaciones morales, sino cuenta más bien con la libertad del hombre, para darle una significación nueva a la luz del amor (caridad)"<sup>21</sup>.

Nosotros, de acuerdo con lo que venimos diciendo, dudamos mucho de que la *Declaración de Derechos de las Naciones Unidas*, o los Pactos internacionales de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, o los Derechos Civiles y Políticos constituyan verdaderamente una ética. Juzgamos más bien que se trata de una formulación abstracta y filosófica, a la vez que jurídica, de los derechos de los hombres y de los pueblos, a manera de código. Pues un verdadero sistema ético no puede reducirse a la formulación teórica de unas leyes, sino que comporta siempre además unos principios teóricos en que se apoya y una motivación, cargada de algún tipo de mística, que lo dinamice para la acción. Esa mística podrá ser religiosa, humanista o eudemonista, pero siempre implica un orden de valores vivido y no un mero código de obligaciones.

Y no es que pretendamos restar valor a los principios de las Naciones Unidas. Lo que ponemos en duda es que sea un verdadero sistema ético vivo. Se trata más bien de una legislación ideal (sin eficacia coactiva) que permanece en la letra y que es aceptada y comprendida por cada individuo o cada pueblo, desde su propia religión o actitud ética ante la vida. Estas religiones, ideologías o actitudes éticas suelen ser concretas y vivas, dotadas de sus íntimas motivaciones en cada pueblo, cultura o Iglesia o aun en cada individuo. Lo que hacen las Naciones Unidas es un catálogo de normas que trata de conciliar en forma abstracta las aspiraciones morales de los demás sistemas vivos<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Paulo Evaristo, card. Arns: *Respuestas al cuestionario sobre "Ética secular y no-creencia*, en *Ateísmo e diálogo* 17 (1982) p. 133.

<sup>21</sup> Lug. cit.

<sup>22</sup> *Declaración universal de los Derechos Humanos*, en *Los Derechos Humanos en Latinoamérica*. Lima. 1980. pg. 196.

La limitación de esas normas abstractas, en cuanto a llegar a ser un sistema ético viviente, la vemos en el hecho de que son igualmente aceptadas por capitalistas y marxistas, por cristianos y musulmanes, por ateos y religiosos, por estoicos y pragmatistas, por hedonistas y kantianos. Quizás se nos responda que ahí precisamente está su grandeza en ese su alcance universal. Y podemos conceder que ésa es su grandeza teórica e indicativa, pero no vital y dinamizadora, como ha de ser una ética viva y actuante. ¿Pueden ser verdaderamente eficaces unas normas que propugnan la libertad y que son igualmente aceptadas por marxistas y liberales, por cristianos y hedonistas? ¿Cabe una coincidencia durable y consistente entre esas religiones e ideologías, por más que concuerden en normas abstractas e imprecisas? Lo que firman con igual entusiasmo liberales y socialistas, cristianos y pragmatistas, ¿no se reduce inexorablemente a una falta de compromiso real que implique una determinada praxis?

Además esas normas ideales, aunque pretenden ser universalmente válidas, no pueden menos de contener determinados presupuestos que no son universales, aun en ese mismo campo de la más plena abstracción. La prueba la podemos encontrar en algunas sencillas constataciones. En efecto, si nos atenemos a la letra de las normas de las Naciones Unidas, no hay duda que son las naciones capitalistas y más poderosas las que cumplen más a la letra los artículos relativos a los derechos humanos. Y sin embargo nadie pondrá en duda que son esos países los que ejercen un dominio más opresor sobre el resto del mundo, a través de su control de la técnica y de la regulación de los precios en el mercado mundial. ¿Puede ser válida esa norma de moralidad que absuelve a los países poderosos y condena a los más subdesarrollados, porque no logran mantener el orden, en medio de la pobreza, sin un cierto control policial de la población? ¿No revelan esas normas que están hechas en los países dominantes que se muestran así como modelos para los demás a los que dominan?

Y de la misma manera no podemos dudar que son las ideas de los países capitalistas las que predominan en las normas de las Naciones Unidas. ¿No es patente que, de acuerdo a sus artículos, son los países socialistas los que quedan más desprestigiados, mientras los capitalistas parecen observar plenamente el tenor de todas las normas? Y sin embargo en el orden real de las aspiraciones populares, ¿no es cierto que algunos países socialistas pueden presentar realizaciones más plenas, a pesar de limitar algunas de las libertades individuales, tan sagradas para el documento de la ONU? No hay duda que una formulación hecha con predominancia de los países socialistas hubiera hecho afirmaciones muy diversas.

Concluimos, pues, que una Declaración que comienza por proclamar la libertad, la igualdad y la fraternidad entre todos los hombres sin precisar el alcance concreto y los caminos de realización de esos ideales no pasa de ser una expresión jurídica ideal y abstracta. La igualdad entre los hombres ¿no corre el riesgo de aparecer como un ideal quimérico, mientras los pueblos que controlan el poder y la técnica son los que se sienten más justificados en ese código? Y por otra parte, ¿podrán los países que se debaten en la miseria dar trabajo bien remunerado a todos sus habi-

tantes, medios de vida digna y libertad individual a todos sus ciudadanos?

Pensamos que el cardenal Arns habla desde una situación muy concreta, la del Brasil, en una etapa de sumisión por una dictadura militar. Para él el consenso entre creyentes y no creyentes brota de "una percepción común profética que denuncia todo lo que es inicuo y opresivo y anuncia un nuevo orden basado sobre la justicia y la solidaridad"<sup>23</sup>. Quizás en países sometidos a una represión dictatorial, las formulaciones abstractas de las Naciones Unidas pueden constituir una base de consenso para todos los que buscan un cambio desde las más diferentes opciones religiosas o ideológicas. Pues las normas abstractas van claramente contra esa dictadura. Y en ese sentido creemos también que puede generarse una verdadera mística dinamizadora que encienda los ánimos y los coaligue en la empresa común, en torno a los derechos humanos.

Pero creemos que esa situación no es la más general ni la más duradera. Podríamos compararla al caso de una guerra contra un enemigo exterior que es capaz de unir a todos los ciudadanos aun de concepciones más opuestas. Y hace surgir una mística de colaboración y defensa mutua. Pero una vez que pasa la guerra, o cae la dictadura, vuelven a surgir los verdaderos sistemas morales vivos con sus discrepancias y sus enfrentamientos, sin que la tenue mística de los derechos humanos sea capaz de sobrevivir, si no es en escasas minorías. Y es entonces cuando las morales auténticamente enraizadas en la religión o en la ideología logran movilizar a las mayorías y hacerlas contribuir al esfuerzo de la reconstrucción.

En ese sentido juzgamos que iba la pregunta del Secretariado de los no-creyentes, sobre la verdadera capacidad de permanencia de algunos de los sistemas éticos seculares. Y juzgamos en concreto que el de los derechos humanos es más bien poco durable, al menos para grandes grupos.

#### La Ética Liberadora

También para las corrientes de la teología de la liberación el problema de la ética cristiana y su peculiaridad posee una gran importancia. Y la razón es evidente. Uno de los problemas básicos en estas tendencias es el de la colaboración de los cristianos en la praxis revolucionaria. Toda concepción de una ética cristiana específica puede significar un obstáculo a la hora de la colaboración en la lucha de clases, o en las condiciones de un régimen socialista que pueda reprimir muchos de los derechos individuales, con miras a un bien más general.

Por eso no podemos decir que la corriente más vinculada al análisis marxista, dentro de la teología de la liberación, propende a una visión secularizadora lo mismo de la moral que del dogma. Tiende a acercarse al mundo y busca formas de pensamiento y de acción cristiana que puedan integrarse en la revolución que se está llevando a cabo en América Latina, bajo la conducción de dirigentes no-cristianos. En este sentido, nos dice

---

<sup>23</sup> Lug. cit. pg. 134.

G. Gutiérrez que "el hombre latinoamericano al participar en su propia liberación toma gradualmente las riendas de su iniciativa histórica y se percibe como dueño de su propio destino; además en la lucha revolucionaria se libera, de una manera u otra, del tutelaje de una religión alienante que tiende a la conservación del orden"<sup>24</sup>. En ese mismo sentido, "la secularización plantea un serio desafío a la comunidad cristiana que deberá en adelante celebrar su fe en un mundo *no religioso*, que la fe misma ha contribuido a promover. La redefinición de la formulación de su fe, de su inserción en la dinámica histórica, de su moral, de su estilo de vida, del lenguaje de su predicación, de su culto, se hace cada vez más urgente". Y por eso ensalza la secularización que "favorece una mayor plenitud de la vida cristiana, en la medida en que ofrece al hombre la posibilidad de ser más plenamente humano"<sup>25</sup>.

Se trata, por tanto, de alcanzar una vida más humana, en toda la abstracción del término, como en los casos anteriores. Pero lo humano no se va a buscar ahora en la línea de las formulaciones abstractas de las Naciones Unidas. Se va a acudir a una fuente concreta y segura que son las ciencias sociales. Allí se nos va a mostrar lo que es y lo que debe ser la verdadera praxis del hombre y por consiguiente también del cristiano. Por eso hay que apartarse de la praxis tradicional de la Iglesia "mayoritariamente ligada al orden social que se vive en América Latina". La nueva praxis de los cristianos deberá ir orientada por las ciencias sociales, aunque precisamente por las de inspiración marxista. "De allí que se hable de revolución social y no de reforma, de liberación y no de desarrollismo, de socialismo y no de modernizaciones del sistema imperante"<sup>26</sup>. Las ciencias sociales burguesas quedan sin más descalificadas.

La única praxis verdaderamente humana y por tanto la que han de aceptar los cristianos es la que tiene esta meta: "Sólo la superación de una sociedad dividida en clases, sólo un poder político al servicio de las grandes mayorías populares, sólo la eliminación de la apropiación privada de la riqueza creada por el trabajo humano, puede darnos las bases de una sociedad más justa". Por eso esa praxis ha de ser fundamentalmente política ya que el hombre moderno se ha hecho adulto y accede a lo político "como una dimensión que abarca y condiciona exigentemente todo el quehacer humano. Es el condicionamiento global y el campo colectivo de la realización humana"<sup>27</sup>. La política absorbe y subordina a la ética. La dimensión más sectorial de lo político se hace englobante y meta de la vida entera.

En forma mucho más radical, los cristianos por el socialismo ponen de relieve que "la praxis junto al proletariado destruye en los cristianos bloqueos ético-afectivos para comprometerse en la lucha de clases". Por eso reconocen "en el proletariado nacional y continental la vanguardia del proceso de liberación". Por eso se trata de "caminar juntos (cristianos

<sup>24</sup> G. Gutiérrez: *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima. 1971. pg. 89.

<sup>25</sup> Lug. cit. pgs. 87 y 888.

<sup>26</sup> G. Gutiérrez: *La fuerza histórica de los pobres*. Lima. 1979. pg. 80.

<sup>27</sup> Lug. cit. pg. 83.

y marxistas) en una acción política común hacia un proyecto histórico de liberación". De esa manera los cristianos descubren "la convergencia entre la radicalidad de su fe y la radicalidad de su compromiso político"<sup>28</sup>. Es el descubrimiento del único camino humano que conduce a la plena liberación.

El único camino para esa tan estrecha colaboración es que no haya mandamientos ni preceptos peculiares de los cristianos, es decir, la supresión de los bloqueos ético-afectivos. Al ser única la vía práctica de acción, el cristiano podrá dejarse conducir por los marxistas sin preocupaciones éticas de ninguna clase. La negación de la singularidad de la praxis cristiana conduce aquí al reconocimiento de la soberana singularidad de la ética y política marxistas.

### Los Móviles de una Ética Eficaz

Venimos ahora a un problema que ha sido siempre esencial en la ética y es el de la eficacia de los móviles que la sustentan. Pues la exposición de metas ideales y de códigos de igualdad y de fraternidad es muy fácil. Lo verdaderamente arduo es encontrar las fuerzas morales capaces de vencer los egoísmos interesados y las ansias de poder y de riqueza, a costa de otros. Es evidente que una moral que busque el bien común y no se reduzca a un individualismo estrecho, ha de buscar energías capaces de motivar el sacrificio. Y la experiencia nos muestra que esas normas que han de vencer pasiones muy arraigadas en la esencia humana han de tener un carácter absoluto. De lo contrario son fácilmente descuidadas ante el interés individual.

H. Küng nos lo expresa claramente en estas palabras: "La ética —y en este caso Kant tiene razón— ha de buscar un imperativo incondicionado, no simplemente un 'deberías', sino un 'debes' absoluto". Y cita a F. Böckle que completa la sentencia con su dimensión contraria: "Por principio, un humanismo inmanente lleva lógicamente a un imperativo hipotético"<sup>29</sup>. Esta es la razón por la que las grandes escuelas éticas vivas de la historia han sido las religiones, en comunicación con Dios. Y eso explica que muchas de las modernas éticas seculares sean relativas y conduzcan a un pragmatismo de lo más inmoral.

Por eso no podemos estar de acuerdo con Arns, cuando nos dice que el problema crucial no se encuentra en el establecimiento "de la obligación moral en Dios", sino "en la realización de no importa qué ética (acciones verdaderamente humanas) virtualmente abierta a lo trascendente". Si se tratara meramente de exponer las normas éticas ideales, podríamos estar de acuerdo. Pero cuando se trata de una praxis eficaz y vencedora de los ingentes egoísmos, estamos convencidos de que muchas de esas éticas seculares carecen de una motivación suficiente como para conducir

<sup>28</sup> *Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo*. Santiago de Chile. 1972. En Fierro-Mate: *Cristianos por el socialismo*, pg. 283ss.

<sup>29</sup> H. Küng: *Ser cristiano*, pg. 678.

a una vida moral. Y en concreto la ética del *Código de Derechos de las Naciones Unidas* nos parece algo frío y abstracto, que sólo en situaciones muy particulares, como antes señalamos, es capaz de generar una mística movilizadora.

El cardenal Arns teme los peligros de toda absolutización de los valores humanos entre los que señala la propiedad privada, el Estado y aun la religión reducida a una posesión privada del absoluto. No dudamos que ese peligro es real y que la historia entera nos muestra los terribles efectos de semejantes divinizaciónes de lo humano. Pero juzgamos que la solución no puede estar en una mera prescindencia de esa dimensión, como parece mostrarse en las normas abstractas de las Naciones Unidas. Sino que la solución cristiana está en la fundamentación de la moral en el verdadero Dios que es mayor que todo lo humano y de quien puede venir el amor, capaz de superar los egoísmos y agresividades.

Estamos convencidos de que la verdadera moral ha de afianzarse en lo absoluto. Por eso los movimientos más dinámicos y transformadores de la historia han sido las religiones y las ideologías apasionadas. En ellas se han dado frecuentemente abusos de absolutización de las personas y de los medios que han sido lastimosos. Pero la solución está en orientar hacia el único absoluto verdadero que es el que funda la verdadera moral, relativizando todo lo demás en relación con él. Si por temor a las deformaciones de lo absoluto tratáramos de prescindir de él, eliminaríamos una verdadera moral que supone siempre la dependencia del individuo de normas o ideales superiores, de alguna manera absolutos.

Podemos aceptar con gusto la tarea que señala Arns de luchar contra los falsos absolutos que conducen a los más horrendos crímenes. Pero esa no puede ser la principal tarea de la ética que ha de sembrar en los corazones humanos la fuerza absoluta del bien y el rechazo absoluto del mal. Y cuanto se trate de gentes más sencillas y populares más inevitable será que su concepción del absoluto sea más simple y expuesta a algunas desviaciones. Pero eso es de alguna manera inevitable, pues las formulaciones filosóficas y puras se suelen quedar en el campo de lo teórico y necesitan de símbolos concretos y dinamizadores para influir activamente en los corazones de las mayorías.

Por eso mismo juzgamos que exige una distinción, la formulación de Arns de que el hecho fundamental y liberador de la Iglesia moderna sea su secularización. Si realmente, como parece indicarlo el contexto, se entiende en el sentido de que la Iglesia debe "luchar en 'el siglo', por la solución de los problemas del hombre sobre la tierra"<sup>30</sup>, podemos estar plenamente de acuerdo. Pero si como lo indica la palabra misma, y se deja sentir en otras frases de su respuesta, busca una moral más secular y menos ligada a lo absoluto, en la línea de lo que nos proponen los artículos de las Naciones Unidas, no podemos sino mostrar nuestro desacuerdo. Su misma formulación de que el Dios de Jesucristo "no impone obligaciones morales" nos parece de lo más ambiguo y contrario al tenor más obvio de la mayor parte de la Biblia.

<sup>30</sup> Lug. cit. pg. 134.

Si en otras cosas la moral cristiana es singular, lo es también en lo que respecta a su motivación. No es ni eudaimonista, ni hedonista, ni pragmatista, ni kantiana. Cree en Dios como la fuerza viva y amorosa que arrastra a un sacrificio esencial para el amor verdadero. Y encuentra en esa comunicación de Dios la energía dinamizadora y dadora de sentido del sacrificio y de sus ingentes logros, aunque no siempre éstos sean patentes. Para la mayoría de las morales secularizadas tal motivación resulta meramente mítica e irracional. Pero, como hemos dicho y lo vamos a volver a ver, el gravísimo y fundamental problema de todas las morales ha sido siempre el de su eficacia para vencer los egoísmos humanos y orientar la acción humana hacia un bien más amplio y creador.

### El Moderno Pragmatismo

Y juzgamos que la importancia de la vivencia del absoluto en la moral es tanto más importante, cuanto las modernas tendencias dominantes y difundidas por los medios de comunicación arrastran hacia formas fáciles de moral hedonista y pragmática. Y cada día podemos sentir en nuestra sociedad las terribles consecuencias de esas ideas que se acogen fácilmente porque vienen a fomentar las tendencias naturales y egoístas.

Si el peligro de los absolutismos y de las ideologías totalizadoras ha dominado durante mucho tiempo y hemos sentido sus efectos destructores, creemos que hoy se puede diagnosticar una corriente más poderosa e influyente que va en la dirección contraria, pues tiende a la desacralización de todos los valores. Ni la familia, ni la patria, ni la clase, ni la religión tienen ya sentido absoluto. Todo empieza a medirse con criterio pragmatista y utilitario. La moral se centra en el individuo y en sus intereses, dentro de las normas legales que tampoco tienen valor absoluto.

El pluralismo moderno, las encuestas de opinión, los medios de comunicación que relativizan todo, al criticarlo y ensalzarlo todo sin medida, contribuyen a esa relativización creciente. Los obispos de Canadá nos describen una situación que juzgamos está llegando también hasta nosotros y que tiene consecuencias deplorables. "Una de las características de la ética secular es ser dependiente de la cultura ambiental, de los valores o modas del momento, de la norma de las mayorías. De manera más o menos confesada, se acepta el 'todo el mundo lo hace, luego hazlo tú'. Las encuestas juegan un papel importante en la evolución de las mentalidades. Esta ética secular regula en gran medida los comportamientos en materia de vida sexual y conyugal, en el dominio del respeto a la vida: aborto, ligadura de trompas, vasectomía, contracepción. El mundo médico está más marcado por los valores seculares que por los que se dicen cristianos. Regula también el dominio del trabajo: una nueva 'justicia', una nueva 'solidaridad', nuevos 'derechos' se expresan en el mundo sindical. Y lo mismo en el dominio político: los legisladores parecen más cuidadosos de responder a las necesidades de una sociedad de consumo o a las necesidades de la economía que ha de hacer leyes de carácter educativo"<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Comisión episcopal para los no-creyentes, de Canadá: *Respuestas a la encuesta del Secretariado para los no-creyentes, en Ateísmo e diálogo*, lug. cit. pg. 139.

La nueva cultura dominante que se impone insensiblemente en todos los países y que es cada vez más explosivamente difundida por los medios de comunicación, pretende apoyarse en la ciencia y en la técnica y confunde con mucha frecuencia lo que se puede hacer con lo que es lícito hacer. Basta que la medicina o la técnica posibiliten una acción, para que se dé por descontado que se puede y hasta se debe hacer, sin miramiento moral alguno. De esa manera las normas que imperan en la vida social se van haciendo más pragmáticas y la lucha entre los egoísmos individuales más dura. Y no es que propugne un abierto amoralismo. Se comienza por reducir lo ético a lo jurídico, a las normas que comportan una sanción. Y como la fuerza de los deseos individuales se incentiva por todos los medios, se incrementan también los esfuerzos por evadir la fuerza de la ley.

En algunos casos se trata de hedonismos o pragmatismos con cierto carácter moral, pues propugnan el placer o la utilidad, dentro de un marco de respeto por los derechos ajenos. Pero de nuevo ese enfoque individualista lleva con facilidad a la mera consideración de los propios intereses, al margen de los demás. Pues ese respeto a los otros exige de grandes sacrificios y falta de ordinario la motivación que pueda sustentarlos. Como todo se relativiza, acaba subsistiendo como único valor definitivo el del propio interés y el de los amigos más queridos. De esa manera la sociedad se amoraliza y se convierte en el campo de competencia sucia entre los intereses egoístas de los ciudadanos. Y al faltar los principios morales, también los encargados de vigilar la observancia de las leyes dejan de cumplir su misión y todo queda en manos del poder y de la astucia.

En este proceso de amoralización, creemos que nuestros países del Tercer Mundo están en vanguardia. Y la razón es que ese mundo innovador de la técnica que envuelve nuevas formas de comportamiento nos viene de fuera con el prestigio del progreso y la aureola del poder. No hay normas morales que puedan competir con esos nuevos modos de obrar que cuentan además con la complicidad de la naturaleza, ya que las nuevas normas van en la dirección de lo útil y lo práctico. Las normas tradicionales de moral se resquebrajan como realidades pertenecientes a un pasado que se supera tanto más gozosamente, cuanto se hace en nombre de la técnica y de la comodidad.

De esa manera nuestro subdesarrollo técnico va generando un subdesarrollo moral que une la dependencia de los países dominadores con una actitud fácil de permisividad y hedonismo. Y esa actitud que puede resultar más natural en países ricos que tratan de gozar de las riquezas logradas durante largos años de esfuerzos, resulta contraproducente en países como los nuestros donde todo está por hacer y donde hace falta un esfuerzo ingente en la población para desafiar nuestras condiciones deprimidas. El resultado es que los medios modernos no pueden bastar a todos y son acaparados por pequeños grupos egoístas y sin preocupaciones morales, aumentando de esa manera el malestar y la injusticia de nuestros pueblos.

No dudamos que la influencia de este moderno hedonismo y prag-

matismo individualista se está haciendo cada día mayor y se antepone a las concepciones religiosas o ideológicas en las que primaba la dimensión del absoluto. Por eso la pervivencia de la moral cristiana, como la de cualquier otro sistema, ha de ir en la línea de una autoafirmación de su propia naturaleza y peculiaridad y no en la de su nivelación con la moral en general que acaba siendo luego otra moral particularista y sometida a intuiciones y jerarquías de valores diversas.

### Conclusión.

Nos hemos planteado el problema de la secularización de la moral, desde diferentes puntos de vista. Nos hemos encontrado con tendencias propensas a identificar la moral cristiana, en cuanto a sus contenidos, con una moral natural que se identificaba más o menos concientemente con la de la filosofía estoica, con la de los derechos humanos de las Naciones Unidas, o con la de las ciencias sociales marxistas. Hemos reconocido el sano intento de buscar una colaboración más estrecha con las diferentes corrientes, a base de eliminar contenidos específicamente cristianos en lo moral.

Pero nos hemos declarado contra esas tendencias que no creemos que ayuden a una verdadera colaboración con otros grupos humanistas, sino que más bien pueden llevar a diluir la auténtica vivencia moral cristiana. Insistimos en que reducir la vida moral al mundo interior de las motivaciones, manteniendo una praxis idéntica con los demás hombres, significaba una mutilación de la vida cristiana que con la especificidad de sus motivaciones ha de tener también acciones específicas propias. Y además añadimos que no es ese el camino de la auténtica colaboración: la búsqueda de un común denominador racional de todos los diferentes sistemas. Por ahí no se llega a la colaboración eficaz, sino a un posible entendimiento teórico sin consecuencias en la vida real. El único medio para la colaboración está en el reconocimiento de las peculiaridades de los demás y en el esfuerzo de integración de todos los que viven su propia vida moral con sus convicciones y sus preceptos singulares. Pretender acomodar el contenido de la moral cristiana y tratar de reducirla a "lo humano", ya señalamos que nada significa, pues luego se suele hacer pasar por lo humano otra concepción filosófica limitada a otra antropología, o un nuevo sistema de valores.

El cristianismo es ante todo encuentro con Cristo. Pero si ese encuentro lleva a una praxis idéntica con la de otros sistemas morales, con razón nos podemos preguntar sobre el significado de tal encuentro. Y si el encuentro afecta la vida entera, habrá de mostrarse en una forma peculiar de obrar que no será la humana en abstracto, sino una forma humana muy concreta y muy diversa de otras. Y esa repercusión moral en la vida es hoy nota muy especialmente requerida de nuestro cristianismo real y eficiente.

En todo esfuerzo secularizador hay un sano intento de conformar la fe con la razón y con lo humano, para evitar diferencias irracionales. Pero a la vez puede ir mezclado un cierto complejo de inferioridad que teme destacar lo característico y lo propio. Ejemplo nos dan los marxistas al proclamar que su moral se concentra en la lucha de clases y su eficacia. Proclamar la primacía del amor cristiano es apartarse mucho de "lo humano" en abstracto. Y urge hoy una profundización de nuestro ser cristiano con todas sus consecuencias en la praxis.

## FAMILIARIS CONSORTIO:

# Inserción del Matrimonio-Familia en la Teología de la Historia

Alberto Methol Ferré

- I Las dos formas opuestas
- II Crisis de la Familia Patriarcal
- III Del Vaticano II a la *Familiaris Consortio*
- IV Inversión del orden de San Agustín
- V Dos polos de la historia: Matrimonio-Familia e Iglesia-Cristo
- VI Iglesia y Mujer
- VII Génesis de la Humanidad

Intentaremos una reflexión sobre la *Familiaris Consortio*, que es hoy nuestro punto de partida eclesial.

Será por un lado la inserción de ese punto de partida en la historia del matrimonio-familia, tanto en su lógica secular como eclesial.

Y por otro lado, busca subrayar lo que entendemos su aporte más esencial: la ubicación del matrimonio-familia en el marco de la teología de la historia, de la Historia Universal.

### I. Las dos Formas Opuestas

Matrimonio y familia no pueden pensarse el uno sin el otro. Ya decía Durkheim que la familia moderna reposa sobre el matrimonio, en tanto que en el pasado, el matrimonio se asentaba en la familia. Así se define la oposición principal.

Si la institución familiar envuelve al matrimonio, la tendencia es la estabilidad social de éste más allá de las vicisitudes personales.

Si el matrimonio sostiene la familia, la institución o comunidad está pendiente de las interacciones personales.

De tal modo, el polo *familia-matrimonio* y el polo *matrimonio-familia*, son los dos límites extremos entre los que se mueve toda posible comprensión de la dialéctica *Familia y Matrimonio*.

Este marco inicial puede complicarse si se incluyen otras variantes sociales. Pero por el momento, esta simplicidad nos basta.

Hoy vivimos el polo *matrimonio-familia*, de ahí que la crisis esté en la esencia de su movimiento. La conciencia histórica es una necesidad de la propia vivencia de la familia moderna. El auto-análisis incesante matrimonial-familiar es un carácter de su dinámica estructural.

Lo contrario es el carácter del otro polo familiar-matrimonial, de esencia más objetiva, con roles sociales más determinados, más distante y más manso, más cierto en sus pautas.

Entre estas dos formas opuestas transcurre la historia matrimonial y familiar. Los dos polos en estado puro no existen en la realidad, pues el uno se descompondría en la "unión libre" efímera y el otro alienaría toda subjetividad en pura representación. Caerían en el vacío de la pura subjetividad o de la pura objetividad. Dos formas de destrucción opuestas del Matrimonio y la Familia. Pero entre esos dos límites transcurre la vida.

La crisis actual es por las formas nerviosas del matrimonio-familia que desplazan a la familia-matrimonio.

## II. Crisis de la Familia Patriarcal

Cuando hoy hablamos de "fin de la familia tradicional", se trata de una variante de la familia-matrimonio: la *familia patriarcal*. Esta, con diversas modalidades, ha imperado en Occidente por siglos y siglos, en sociedades agrario-urbanas. Hubo familias patriarcales paganas y cristianas, en distintos círculos culturales.

Las nuevas condiciones de vida que generaba la revolución urbano-industrial del siglo XIX, en su primer despliegue, afectaron hasta los cimientos a la familia patriarcal tradicional. La familia estaba en cuestión, viejas creencias se desfondaban, había que repensar nuevamente todo. Esto no era nada fácil. Aparecieron las mayores confusiones y extravagancias, las mezclas más extrañas, pues todos estaban involucrados y el asunto era insólito. No es un azar que las grandes investigaciones históricas y sociológicas sobre la familia y el matrimonio irrumpieran en el siglo XIX.

Un apasionado defensor de la familia patriarcal cristiana, Le Play, inició las investigaciones sociológicas empíricas sobre la familia y realizó grandes estudios sobre familias obreras, hijas de la nueva revolución industrial emergente. Un socialista libertario como Proudhon, ferviente anticlerical, era no menos ferviente sostenedor de la familia patriarcal, al igual que Augusto Comte, profeta de la sociedad científica tecnocrática, que por su endiosamiento de lo femenino, llegaba a la "religión de la humanidad". O se abrían los complejos horizontes de la etnología y la historia universal, y Bachofen descubría las antípodas, la era del "matriarcado". O Federico Engels veía la evolución de la familia desde una presunta promiscuidad primitiva hasta la futura monogamia de amor, que serían las "uniones libres", tras la crítica acerba de la "familia patriarcal" en sus diversas formas. Las feministas románticas y las feministas sufragistas despertaban las iras sarcásticas de Federico Nietzsche,

patriarcalista radical que anunciaba, nihilista, la muerte de Dios y despreciaba a la Iglesia, femenina y amparo de los débiles. Un gran e inesperado turbión se desataba sobre la institución familiar milenaria. De su resquebrajamiento nacían todas las fantasías, ilusiones, temores y proyectos.

Algunos proclamaban gozosos el fin de la familia tradicional. Gide clamaba: "Familia, os odio".

El primer movimiento de la Iglesia fue reafirmar los valores cristianos de la familia tradicional. Era lo más obvio y normal aunque sin futuro. El canto del cisne de ese movimiento fue la encíclica "*Casti Connubi*" (1931). Sin saberlo, era el resumen final, la gran despedida cristiana del mundo familiar patriarcal. Pues desde ese mismo momento, comenzaban los replanteos de matrimonio y familia, que iniciaron un repensar cristiano de la nueva situación ascendente, matrimonio-familia.

Desde los años 30 el pensar tradicional sobre la familia en la Iglesia, se volvía histórico, se replanteaba, se formulaba nuevas interrogaciones y abría nuevos caminos. Aquí tuvieron un papel decisivo las corrientes del "*personalismo católico*". Quizá el que inauguró más significativamente las nuevas rutas fue el alemán Heber Doms ("*Del sentido y finalidad del matrimonio, repensados por un teólogo*"). Desde allí se transitó, en una gran efervecencia eclesial de experiencias y pensamientos, hacia el nuevo punto de partida de nuestro tiempo, el Concilio Ecuménico Vaticano II. En ese nuevo punto de partida, estaban incluidas también, la familia y el matrimonio. Se abría así el segundo movimiento, ya no defensivo sino renovador, a escala de la totalidad de la Iglesia en el mundo: De la defensa a la renovación, que es ahora nuestro signo.

Comprender y ahondar para evangelizar. No es "defender" un tipo de familia pasado, que en las nuevas condiciones históricas no sólo es caduco, sino que se vuelve opresivo, y por ende antievangélico. Se trata de repensar desde las fuentes evangélicas, desde el misterio de la Iglesia, la nueva situación y sus problemas, que sólo pueden superarse en profundidad. De allí que la crisis contemporánea de la familia y el matrimonio es una nueva oportunidad de la Iglesia para renacer fiel al Evangelio. Es un desafío que a través de sus temblores —que son los dramas de tantas gentes— puede hacer que la Iglesia tome nueva inteligencia de sí misma, del matrimonio y de la familia y preste un nuevo servicio impar al mundo de hoy.

### III. Del Vaticano II a la Familiaris Consortio

No hay llamada a mayor o nueva profundidad, que no implique crucifixión, muerte o peligro de muerte, condición de toda salud y resurrección. Si la Iglesia debía renovar su visión, debía atravesar un cierto calvario histórico. De lo contrario, todo es igual y no muere lo antiguo.

La Iglesia ha tenido grandes costos para pasar de antiguos tipos de familia-matrimonio a los nuevos de matrimonio-familia.

El Vaticano II y la *Gaudium et Spes* abren nuestra nueva época

eclesial. Hace apenas veinte años. Está cercano a nosotros, y sin embargo, el Vaticano II mismo, en su momento, se vivió como una gran línea divisoria en la historia eclesial. Se sintió con la alegría de un amanecer. Era y es verdad. La Iglesia se sentía despegándose de formas ya obsoletas e ingresando a un nuevo tiempo. Por un instante se sintió arrobada de optimismo y muchos creyeron que habría renacimiento sin crucifixión. Pero pronto, enseguida, las tinieblas se desencadenaron, pusieron todo a prueba. Vino el escándalo de la *Humanae Vitae* (1968) y el martirio de Pablo VI. La Iglesia —en su mayor reconciliación— parecía verse arrojada nuevamente a un conflicto irreparable con la “civilización” y sus avances. Una gran angustia atravesó la Iglesia: muchos se desorbitaron de furia y se volvieron sordos. Una mala sorpresa, que mostraba que todo no era tan fácil, tan lineal. La *Humanae Vitae* hizo soplar vientos de tragedia en la Iglesia, dentro de la atmósfera de las sociedades opulentas del Atlántico Norte, que soñaban liberaciones sin fin. Ciertamente es que la *Humanae Vitae* deslindó firmemente los caminos de la Iglesia del malthusianismo, que las dominaciones lanzaban sobre el Tercer Mundo. Así, la *Humanae Vitae* ahondaba la ruta de la *Gaudium et Spes*, recogía católicamente la “corona de espinas” que nunca falta a una auténtica inteligencia de la Fe en el mundo. Repensar la familia y el matrimonio, no podía hacerse a fondo sin grandes costos.

La *Humanae Vitae* parecía una herida abierta al costado del Vaticano II, aunque era un despliegue del Vaticano II. Todos los nuevos prejuicios, las nuevas idolatrías, se conjuraron nuevamente alrededor de la Iglesia, la asediaron en ese punto tan neurálgico. Discusiones, vacilaciones, componendas, tensiones, a veces desquiciantes, pero también y ante todo, nuevas maduraciones en la fe, esperanza y caridad eclesiales. Y es así como llegamos a “*Familiaris Consortio*” (1981).

*Gaudium et Spes*, *Humanae Vitae*, *Familiaris Consortio*, tres jalones tan distintos —y tan íntimamente ligados de uno de los más densos itinerarios que pueden recorrerse en pocos años, en pos de una nueva comprensión y actualidad eclesiales, en relación al matrimonio y la familia. Si la *Humanae Vitae* fue tempestad del nuevo camino, *Familiaris Consortio* es una serenidad, un andar resuelto, sin estridencia, una nueva síntesis. Creemos que supera los límites del anterior “personalismo” —que tantos frutos había dado, pero que estaba ya agotado— y abre los más amplios y englobantes horizontes de la teología de la historia.

#### IV. Inversión del Orden de San Agustín

La realidad de la Iglesia trasciende siempre a la auto-conciencia de la Iglesia. Tal adecuación es sólo el fin de la historia. Y en la historia la Iglesia va descubriendo —y a veces oscureciendo— lo que ella en realidad es. La autocomprensión eclesial del matrimonio tiene vicisitudes de siglos, maduraciones que asombran por sus largos plazos. Es bueno recordarlo para evitar una visión meramente “doctrinaria”, abstracta, que procedería con una racionalidad deductiva, desde ciertas premisas. Porque aquí las premisas son misterios del mayor misterio que es Dios, y se

despliegan en la experiencia histórica de sociedades y personas. Manifiestan una lógica viva. Así, los tres valores o bienes que Agustín veía en el matrimonio, *descendencia-amor* y *fidelidad-sacramento*, han sido motivo de una reflexión incesante en la historia de la Iglesia. Sus distintos énfasis y variaciones, en diferentes momentos históricos y culturales, son notables. Nos servirán para apreciar el sentido de los cambios. *Aunque los tres valores se implican mutuamente siempre, su orden diferente da un sentido general también diferente.*

Tomemos "Sacramento". Este sólo comienza a ser relevante en la reflexión eclesial desde el siglo XII, y tan intrínsecamente ligado al contrato, consentimiento libre de los cónyuges, que contribuye paulatinamente al pasaje de las estirpes "familia-matrimonio" hacia el actual "matrimonio-familia". Y sólo ante la negación de Lutero, que veía en el matrimonio una realidad creatural, secular, no salvífica, la Iglesia define en Trento al matrimonio como sacramento, es decir, intrínsecamente referido a la salvación: instrumento y signo de Cristo y su Iglesia.

En la crisis de la familia patriarcal, desde cuyas grietas Freud puso a la luz el erotismo, el sexo, el cuerpo, la Iglesia trasciende el antiguo "contractualismo" (que había sido personalización) y recupera de modo personalista la "alianza", el sentido totalizante del amor, la comunidad de personas, la espiritualidad del cuerpo sexuado, etc. Por eso, así como la "*Casti-Coniubi*" se mantenía en el orden "*descendencia-amor y fidelidad-sacramento*", con la *Gaudium et Spes* se pasaba al clima personalista de "*amor y fidelidad-sacramento-descendencia*". Esto significaba el pasaje de la familia-matrimonio al matrimonio-familia. Este pasaje pone a la luz por qué, en muchos, se vivió la *Humanae Vitae* como un regreso al orden anterior. Pero esto muestra también los límites de "personalismo", amenazado por una visión puramente intersubjetiva, finalmente privatista e individualista. Por eso quizá sea el orden de los tres valores más frágil, más fugaz.

En cambio, con la "*Familiaris Consortio*", se alcanza un nuevo orden de los tres valores, el más profundo, el más religioso, el más intrínsecamente colectivo: *sacramento-amor y fidelidad-descendencia*. Si la fe mutua es el comienzo, el sacramento es en realidad su fuente primera: el amor incondicional de Dios es siempre primero. La Iglesia de Cristo se pone en el acto de amor de la alianza, configura la misma alianza.

La nueva reflexión histórica sobre el matrimonio y la familia nos conduce inexorablemente a la teología de la historia, a la eclesiología, a la totalidad del misterio cristiano. Es que no se puede ahondar una parte sin penetrar en el todo. El matrimonio y la familia nos replantean una reflexión desde mucho más allá de ellos mismos, en ellos mismos. Nos abre desde su seno a toda la historia de la salvación, a la historia universal.

#### V. Dos Poños de la Historia: Matrimonio-Familia e Iglesia-Cristo

Para la Iglesia, el matrimonio no es una institución privada entre otras. Más que privado, el matrimonio es intimidad; y por la intimidad,

el matrimonio participa de lo más universal y fontal de la realidad: el amor. Para los cristianos, el amor se revela como originario de todo lo real: Dios es amor, la Trinidad es amor. Ese es el misterio insondable de la realidad, la fuente de todo sentido. Siempre resuena en mí un pensamiento de Hamelin, filósofo francés que murió ahogado al querer salvar a otra persona: "*Exister c'est être voulu*" (Existir, es ser querido). La raíz del ser, de la vida, es el amor, a pesar del lado siniestro de la realidad. Es una convicción cristiana central.

Para *Familiaris Consortio*, el hombre es imagen de amor: "Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza, llamándolo a la existencia por amor, lo ha llamado al mismo tiempo al amor. Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y la mujer, la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y la comunión. El amor es por lo tanto la vocación fundamental e innata de todo ser humano" (FC 11). Sólo desde aquí puede vislumbrarse el misterio del matrimonio y la familia, en su significación y compromiso universal.

Decía Juan Pablo II en su primera Encíclica *Redemptor Hominis*: "El hombre no puede vivir sin amor. Permanece para sí mismo como un ser incomprensible, su vida está privada de sentido, si no le es revelado el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y no lo hace propio, si no participa en él vivamente". (RH 10, FC 18). Sólo el amor da el ser, el sentido, de todo y cada uno: creación ex-nihilo. Sólo por el amor, se pone en fuga la nada.

Meditar sobre el matrimonio-familia lleva inexorablemente al sentido del ser. Es uno de los accesos privilegiados al fondo de la realidad. Por eso la *Familiaris Consortio* expresa: "*Remontarse al 'principio' del gesto creador de Dios es una necesidad para la familia, si quiere conocerse y realizarse según la verdad interior no sólo de su ser, sino también de su creación histórica. Y dado que, según el designio divino, está constituida como 'íntima comunidad de vida y amor', la familia tiene la misión de ser cada vez más lo que es, es decir, comunidad de vida y amor, en una tensión que, al igual que para toda la realidad creada y redimida, hallará su cumplimiento en el Reino de Dios. En una perspectiva que además llega a las raíces mismas de la realidad, hay que decir que la esencia y cometido de la familia son definidos en última instancia por el amor. Por eso la familia recibe la misión de custodiar, revelar y comunicar el amor, como reflejo vivo y participación real del amor de Dios por la humanidad y del amor de Cristo Señor por la Iglesia su esposa*" (FC 17). Aquí se formula la dialéctica más nuclear y envolvente de la historia.

Aquí queda patente la importancia universal que la Iglesia otorga al matrimonio y la familia. Aquí se formulan los dos polos máximos de la historia: matrimonio-familia e Iglesia Cristo. Bipolaridad que atraviesa todas las sociedades, Estados e Imperios. En el matrimonio y la familia se compromete también el sentido de la historia universal. En lo más humilde, vulgar y cotidiano, acaece lo más grandioso. La Iglesia, lo sabe y lo enseña, lo comunica.

Sólo quien ignore el sentido eclesial del matrimonio y familia, puede creer que la Iglesia es "familista" en el sentido de institución social particular, privada. Esta es una visión burguesa degradada, del ser matrimonial y familiar. La autoconsciencia que manifiesta hoy la *Familiaris Consortio* es tan articulada con la totalidad de la creación y salvación, como sólo la descomposición de la familia patriarcal secular —acontecimiento tan vasto y extraordinario— podía exigir y permitir. Esta autoconsciencia, esta recapitulación, es fruto bienvenido de la crisis, un nuevo encauzamiento.

## VI. Iglesia y Mujer

Esta nueva comprensión en marcha se liga a otro de los puntos críticos de la crisis de la familia patriarcal: la mujer. Ya Juan XXIII en *Pacem in Terris* (1963) consideraba la promoción femenina como uno de los tres grandes "signos de los tiempos" (o sea, junto al ascenso de los trabajadores y de los pueblos del Tercer Mundo). La crisis de la familia patriarcal pone en crisis el modo de ser recibido por la mujer. La mujer se cuestiona y cuestiona. Esto afecta a todo, especialmente al varón, lo pone en jaque en sus hábitos. Decía Pablo VI: "Estamos plenamente convencidos de que la participación de las mujeres en los diversos niveles de la vida social se debe no sólo reconocer, sino también promover y, sobre todo, estimar cordialmente, y en ese camino queda mucho aún por recorrer". Nuevo papel en la sociedad, es nuevo papel en el matrimonio y la familia.

El feminismo es la expresión más obvia de la crisis de la familia patriarcal. La ruptura de moldes inmemoriales produce desasosiego, tanteos para nuevas vías. Las rupturas irritan y frustran, sacrifican, alimentan fantasmagorías, promueven maniqueísmos. El feminismo es una larga historia que pasa por lo grotesco y lo sublime. Nada hay sin costo. Las crisis son desproporcionadas. El feminismo cae muchas veces en una visión maniquea de la historia de la mujer: tiene la agobiadora impresión de que la condición de las mujeres fue horrible en todas las épocas, que siempre fue oprimida y esclava. Que sólo las feministas ven ahora la luz, desde la insondable caverna donde la mujer está desde siempre. Esta es una visión ingenua, ahistórica, que extrapola los propios sentimientos en una uniformidad maniquea, inmadura.

Esto también pasa con la situación de la mujer en la Iglesia —que no es lo mismo que la sociedad secular—, que tiene su propia lógica y exigencias, y que sólo una autocomprensión en ella de lo femenino y lo masculino más profunda pueden resolver. Aquí no alcanzan las extrapolaciones, sino una santidad inteligente. Pero las crisis son desmesura, intemperancias, a veces necesarias, nunca suficientes. Dice Santo Tomás que la intemperancia se opone a la claridad: "la delectación propia de la intemperancia impide la luz de la razón, de donde procede la claridad". Pero el apasionante itinerario del feminismo en pos de la luz, no es ahora nuestro tema, aunque esté en su transfondo. Señalamos sólo la incidencia de este replanteo de lo femenino en el seno de la Iglesia, en su teología.

Aquí también la cuestión es múltiple. Juan Pablo I llamó una vez a Dios "madre". La realidad de Dios desborda los nombres, pero no los hace superfluos. En el mundo bíblico del Antiguo Testamento hay también referencias a Dios como femenino, particularmente en relación a la Sabiduría —que retoma de modo muy singular un Vladimir Soloviev. Ahora J. Moltmann habla de "El Padre Maternal". Ha surgido, especialmente en Estados Unidos una teología feminista, de índole gnóstica, dualista, immanentista, anticristiana, que se orienta violentamente contra toda simbólica masculina. Como se ve, los replanteos, las nuevas experiencias vitales, afectan nuestros propios modos de vislumbrar ese abismo incognoscible que es Dios. La crisis de la familia patriarcal alcanza a la teología misma, aunque no puede vulnerar el Padre que Jesucristo nos hizo atrever a pronunciar respecto de Dios. La dinámica de lo femenino y masculino toma variadas formas históricas, eclesiales y teológicas. Si el Vaticano II, por ejemplo, asume una nueva visión del matrimonio y la familia, y por ende de la relación masculino-femenino, no es extraño que sea también el Concilio con la visión mariana más integrada en la totalidad de la historia de la salvación. María y la mujer se implican, se iluminan recíprocamente en el curso histórico eclesial.

A primera vista, para los hábitos de entendimiento modernos, es muy extraño que la Iglesia emplee categorías "familísticas" —paternidad, maternidad, esponsales, filiación, fraternidad— para autocomprenderse y para la comprensión del mismo Dios inalcanzable. La sociedad secular ha reducido a la familia a una de sus particularidades, y le es incomprensible que lo "microsocial" de la familia sirva para penetrar en la lógica de las macrosociedades, aún de la Iglesia (que pretende trascender a toda macrosociedad secular). Sin embargo, ya hemos visto cómo la *Familiaris Consortio* remite al matrimonio y la familia al corazón de la realidad histórica: desde ellos se eleva hacia la comprensión analógica de la Iglesia y Dios, y desde la Iglesia y Dios ilumina el sentido de la familia y el matrimonio. Esta circularidad muestra el ligamen íntimo entre la micro y la macro sociedad, su comunidad de destino, el sentido que las compenetra. Por eso la "alianza", el matrimonio, es una analogía de Cristo y su Iglesia, más aún: sacramento, instrumento y signo. Por eso la bipolaridad esencial que configura la vida humana, varón y mujer, masculino y femenino, se proyecta también en toda inteligencia posible de la vida social, política y cultural.

## VII. Génesis de la Humanidad

La *Familiaris Consortio* piensa el matrimonio y la familia dentro de lo más esencial de la teología de la historia de San Agustín: la dialéctica de los dos amores (las dos Ciudades). Así, expresa: "la historia no es simplemente un progreso necesario hacia lo mejor, sino más bien un acontecimiento de libertad, más aún, un combate entre libertades que se oponen entre sí, es decir, según la conocida expresión de San Agustín, un conflicto entre dos amores: el amor de Dios llevado hasta el desprecio de sí, y el amor a sí mismo llevado hasta el desprecio de Dios. Se sigue de ahí que solamente la educación en el amor enraizado en la fe puede

conducir a adquirir capacidad de interpretar los "signos de los tiempos", que son la expresión histórica de ese doble amor" (FC 16). Desde el amor, ya irradiante, ya congelado, se comprende la historia.

La historia es la dialéctica de los dos amores. Diabolos es lo contrario de diálogo. Dia-bolos es obturación entre dos, incomunicación. Así hay una "tensión" o "lucha amorosa" y una "lucha diabólica". La dialéctica diabólica es la del Señor y el Esclavo, donde el uno se afirma en la negación del otro. Vale penetrar más en los dos amores.

Gastón Fessard, en su "Esquisse du Mystère de la Société et de l'Histoire", pretende superar la génesis de la humanidad que plantea Hegel en la "Fenomenología del Espíritu", con su célebre dialéctica del Señor y el Esclavo. La que Marx recoge desde el punto de vista del Esclavo, y Nietzsche desde el punto de vista del Señor. No en vano Marx y Nietzsche son las dos estaciones terminales del ateísmo moderno. Los dos términos diametralmente opuestos no pueden más que intercambiar sin fin su superioridad o inferioridad relativas. En una dialéctica donde sólo se pueden invertir los papeles, sin reconciliación posible, sin reconocimiento mutuo. Es una dialéctica diabólica, sin salida, condenada por sí a la repetición de sí. Por eso Fessard busca una dialéctica constituyente más profunda, más interpenetrada y tan universal como la otra. Y la encuentra en la del Varón-Mujer, bipolaridad constituyente de la historia, que se expande en las dialécticas diversificadas de la familia. Podemos denominarla en su variedad "dialéctica de la amistad", que es nupcial, maternal, paternal, filial y fraternal. Dialécticas de la familia que desembocan necesariamente más allá de sí. Por eso está en la génesis de pueblos y naciones, de economía y política, de Iglesia. Este es el entramado de la dialéctica primigenia, fundadora, radical.

Así, los dos amores de San Agustín se explicitan en estas dos dialécticas opuestas de Fessard. Esto nos parece un avance decisivo, analítico, para el despliegue de la teología de la historia. Nos basta enunciarlas, sin más. Pero desde ya puede apreciarse la importancia esencial en la universalidad de la historia, de matrimonio —femenino y masculino— y familia, así como el pasaje necesario al más allá de sí mismos. Tienen como una lógica misional.

De tal modo, la *Familiaris Consortio* no se detiene ante todo en las funcionalidades sociales de la familia —tan variables históricamente—, sino que hace hincapié en su sentido constituyente. Ese sentido nos descubre la dialéctica abierta que está en la génesis de la humanidad.

La dialéctica abierta originaria de la sociedad está históricamente contaminada por la dialéctica cerrada del Señor y el Esclavo. Dialéctica que es la del pecado. Esta cerrazón sólo es redimida por la irrupción histórica de Cristo, que se hace esclavo revelando el Señorío de Dios, que es amor. Las dialécticas de la amistad o del amor sólo pueden ser de libertades: entre libertades para generar libertades. Y de tal modo el matrimonio se eleva a Sacramento, para mantener abiertas las dialécticas de la familia, generadoras y a la vez momento del pueblo secular y el pueblo eclesial, de Cristo y su Esposa la Iglesia.

Insistimos en el hecho que las categorías al uso en las ciencias sociales marginan simultáneamente al matrimonio-familia y a la Iglesia de su comprensión de la dinámica histórica. No es casualidad esta desvalorización de esos dos polos. Significa la prioridad de la dialéctica del señor/esclavo, aún bajo formas amenguadas, como por ejemplo, la competencia de los "grupos de presión". Esto hace a las ciencias sociales singularmente inaptas para pensar no sólo a la Iglesia sino a la dinámica histórica misma: quedan desprovistas de la simbólica básica para poder pensar la comunidad en la historia. Es que han renunciado a una clave esencial del misterio de la historia, oculta en la banalidad cotidiana: el matrimonio-familia.

\* \* \*

Llegamos así al final de nuestro recorrido. El matrimonio-familia reclama del recurso de todos los recursos: el amor. Allí está su inteligencia, su energía, su juicio. Sacramento, participa de la crucifixión y de la redención. Participa de lo único no fungible, incondicional e indisoluble. Viene del gesto creador de Dios y prefigura su Reino. Lo mejor acaece en lo más ínfimo. Recurso como perdón y gloria de ser. Tal el recurso y el destino comunitario del hombre y el universo. Tal la enseñanza esencial de la *Familiaris Consortio*.

# Seminarios y Conciencia Sacerdotal\*

P. Osvaldo Santagada  
Secretario Ejecutivo del D.E.V.Y.M.

## Planteo.

¿Qué significa ser "católico" para un joven que entra hoy a nuestros seminarios? ¿Qué conocimiento y qué vida cristiana trae el joven que ha sentido en su corazón el llamado de Dios? ¿A quién puede compararse este joven seminarista objeto de nuestros desvelos y preocupaciones?

Estas breves consideraciones no pretenden resolver un problema ya de por sí bastante complicado, sino solamente apuntar precisamente la complejidad del asunto y dar algunas pistas para la futura reflexión.

### I. El Seminario como Hogar de Preparación al Ministerio

Permítanme colocarme por unos momentos en la situación de un rector de seminario. Debo yo preparar a los jóvenes que me han sido encomendados para que sean los ministros sagrados de una *Iglesia existente*, con su historia y su cultura, no de una Iglesia por fundar. Pero al mismo tiempo, se me exige tener la visión ulterior de lo que el futuro puede deparar a la Iglesia. Esto no significa dejar de confiar en la Providencia, sino proyectar el futuro con los datos que poseo en el presente.

Esos datos me presentan una realidad difícil, de la cual señalaré unos pocos aspectos:

a) el bombardeo actual contra *la familia*, proveniente de diversos sectores, y los problemas que suscitan los matrimonios cristianos que se han realizado con una ínfima preparación acerca de lo que significa el amor, la convivencia y el manejo de la sexualidad;

b) la escasez de sacerdotes y las pocas ordenaciones que permiten sólo mantener las estructuras básicas de la Iglesia (parroquias, curias, seminarios), nos mantienen alejados de las *Universidades*, donde miles de jóvenes se preparan para el futuro, creando al mismo tiempo la cultura;

---

\* Estas palabras quieren ser, sobre todo, *animadoras* para cuantos trabajan en la pastoral vocacional, y en los seminarios. Son palabras que brotan del optimismo realista que debemos tener los que vivimos del Espíritu de Jesús.

c) la brecha dejada por los que dejaron el ministerio en el post-concilio, nos presenta la convivencia diocesana de ministros ancianos y jóvenes, con pocos de la edad mediana. Eso permite plantearnos el problema de qué modelo de Iglesia llevarán adelante estos *nuevos sacerdotes*, y de cómo compaginar sus aspiraciones con la de sus colegas más antiguos;

d) también debemos proponer el choque de distintos intereses de formadores y de alumnos; los adultos con sus ideas ya bastante precisadas (a veces hasta el prejuicio) y los jóvenes con sus múltiples deseos. Junto a ello, los seminarios tienen "*todo previsto*". ¿Hay en ellos posibilidad de vivir una "pobreza evangélica"? ¿Hemos encontrado nosotros, y podemos convencer a los jóvenes, el modo de aceptar ciertas carencias como parte inmejorable de formación sacerdotal?;

e) las exigencias de formación *académica* o *teológica* también representan una situación delicada. Los medios de comunicación social han dado origen a una moderna cultura de la imagen, que aparta de los modelos tradicionales del libro y la biblioteca. La computación trae también revoluciones en los modos de estudiar. Y sea lo que fuere de la técnica moderna, hay un *descenso de la calidad* en nuestros estudiantes. El contacto con la realidad, que impulsa a la acción inmediata, postpone el estudio, especialmente si los que deben transmitir los principios y valores de la fe católica, no poseen los dones pedagógicos que se requieren para que la enseñanza sea algo atractivo.

## II. El Seminario como Transmisor de una Conciencia Sacerdotal

El mismo rector de seminario que tratamos de comprender, se encuentra entre sus seminaristas, casi siempre falto de tiempo y de recursos. Considera que la concepción sacerdotal, la identidad del sacerdote o su definición, ya la recibirán los alumnos al estudiar teológicamente el Sacramento del Orden. Entonces, se contenta con que los seminaristas tengan unos *elementos de vida espiritual* que le sirvan posteriormente cuando comiencen la vida presbiteral. El presbítero queda descrito por lo que hace y, no siempre por lo que es.

Esta falta de reflexión sobre la esencia del sacerdocio ministerial, en relación al sacerdocio de Cristo y al sacerdocio de los fieles, traerá consigo ciertas tensiones en la vida de los seminarios. ¿Hacia qué *tipo* de sacerdocio se encaminan nuestros seminaristas? ¿Se puede trabajar con los diversos modelos de sacerdocio a la vez? ¿O hay que elegir uno, sin menospreciar a los demás? Por otra parte, ¿qué concepción del sacerdocio traen los candidatos que ingresan al seminario? ¿De quién la han recibido?

No es intrascendente la imagen sacerdotal que nosotros queremos transmitir o que de hecho transmitimos con lo que somos y hacemos. Tratemos de obtener algunas de esas imágenes.

### a) *el sacerdote-autoridad*

Su modelo sacerdotal proviene de una concepción de la Iglesia como

institución de salvación, que posee *una potestad* sagrada instituída por el mismo Cristo y se ejerce en distintas funciones establecidas por las normas canónicas.

b) *el sacerdote-liturgo*

Su tipo sacerdotal viene de una visión de la Iglesia sacramental, que se hace sobre todo en *el culto*. Da lugar al deseo de ser hombres santos, castos, orantes, calmos, dominados, penitentes.

c) *el sacerdote-líder*

Posee una visión de la Iglesia como comunidad de comunidades, en la cual hay que pastorear al pueblo de Dios. Se siente moderador, jefe, hombre carismático que debe conducir a los suyos a participar activamente en *la comunidad* cristiana.

d) *el sacerdote-comprometido*

Para él la Iglesia se define, ante todo, por su actitud de *servicio* y su buena voluntad hacia los "alejados", los oprimidos, los efectivamente pobres. Se ejerce aceptando que no es la voz de los que no tienen voz.

¿Cómo compaginar estas concepciones? ¿Cómo no dejarse presionar por alguna de ellas, que tiene la tentación de considerarse la más "auténtica"? Solamente la reflexión y la comunicación de experiencias permitirán unir y relacionar entre sí estas concepciones. De lo contrario, nacerá una angustia que debilitará nuestra fuerza y nuestro entusiasmo por una tarea en sí misma maravillosa.

### III. El Seminario como Comienzo de Auténtica Amistad Presbiteral

Se me excusará si, con el afán de ser objetivo, yo mismo transmito mis propias preocupaciones. Pero considero que uno de los elementos capitales que fortalecerán la vida de la Iglesia en América Latina, es la acción en favor de la amistad de los presbíteros. Todos los modelos pueden compaginarse, a condición de que nadie quiera vivirlos "por su cuenta".

El peor de los males para un presbítero es la soledad y el alejamiento de sus hermanos en el sacerdocio ministerial. Necesita el presbítero la amistad porque es hombre íntegro y nada de lo que es humano le es ajeno. Ha renunciado voluntariamente a su hogar y su descendencia, pero no ha renunciado a saber manifestar sus afectos, sus emociones, su sensibilidad humana, su real amor. En otro nivel, es cierto, pero expresándose a sí mismo como hombre, y como latinoamericano, cuya cultura es del corazón (Puebla n. 414).

Esta formación es la más difícil. El Seminario ya no es sólo una escuela de vida espiritual que, de paso, logra un cierto equilibrio humano en las pasiones del candidato a sacerdote. Tampoco es una mera academia de estudios superiores para penetrar con la razón en el misterio de la fe. Ni es una escuela para enseñar técnicas pastorales y pedagógicas de cómo poder conducir a la gente. El Seminario debe proceder a promover la

conversión de sus alumnos en verdaderos hermanos y amigos: el ministerio de la misericordia y el perdón comienza allí.

Nadie puede decir como Caín: ¿"Soy acaso guardián de mi hermano"? Para poder ser esta escuela de amistad y fraternidad presbiteral, el seminario debe abandonar ciertas presuposiciones que no le ayudan. Los seminaristas que llegan ni poseen todos la misma cultura, ni tienen la misma experiencia de la Iglesia y su vida más profunda, ni han logrado tener una fe que pueda expresarse con sus conceptos comunes. Lo mismo que sucede con la gente, pasa con los seminaristas: hay en ellos diferentes grados de creencia, diferentes expectativas sobre la vida, diversas posturas ante la cultura de su tierra. Se requiere madurez y buen humor para poder hacer la crítica de la propia posición, y no encerrarse frente a los demás.

### Conclusión

Entrar en el seminario hoy en día, tiene una diferencia con el pasado, incluso cercano. Antes era relativamente fácil definir qué significaba lo "católico". Hoy un legítimo pluralismo teológico trata de mostrar las diferentes visiones de lo "católico". Por consiguiente, ingresar en un seminario es comenzar un *itinerario catecumenal* que permita un saborear las riquezas de la vida católica en sus distintas versiones y que transmitan lo que, al menos, un cristiano iniciado en la fe y la vida de la Iglesia debe conocer y realizar. Aquí concluye mi reflexión y comienza la de Uds. Permita el Señor que encuentren senderos transitables para sus futuros presbíteros, y trabajen intensamente para que los actuales sacerdotes se vinculen con afecto colegial como quiso el Concilio Vaticano II.

# NOTAS Y DOCUMENTOS

## CARTA PASTORAL COLECTIVA

### "Confirmados en la Fe"

#### DEL EPISCOPADO GUATEMALTECO

##### Introducción

0.1. Confirmados en la fe y en nuestro ministerio por la presencia entre nosotros del Papa Vicario de Cristo y por su luminoso mensaje, continuamos con renovada dedicación nuestra misión de pastores del pueblo de Dios que en Guatemala peregrina hacia la casa del Padre. Esta es la razón que nos mueve a escribir la presente carta pastoral. Tenemos plena conciencia de lo delicado del momento actual y no se nos ocultan las sombras siniestras que se abaten sobre el istmo Centroamericano aunque también luces significativas que alientan nuestra esperanza. Precisamente porque sabemos que nuestra patria está en una terrible encrucijada y porque no podemos marginarnos de la responsabilidad común para construir su futuro sentimos la necesidad de exponer con claridad y serena firmeza, la doctrina de la Iglesia, basada en el Evangelio, que pueda orientarnos en estos momentos difíciles de nuestra historia.

0.2. Los católicos, que, por encima de ideologías políticas y de sectarismos fanáticos, formamos el grupo humano de mayor cohesión y organicidad en Guatemala tenemos una grave responsabilidad frente a los destinos de la patria y no podemos cruzarnos de brazos ante su dolor y angustia.

0.3. Pensamos que nuestra reflexión nos tiene que llevar primero a preguntarnos una vez más cuál es la naturaleza de la Iglesia y cuál la misión que Cristo le ha confiado. Nos ayudará a encontrar la respuesta, la luminosa enseñanza de nuestro Santo Padre el Papa Juan Pablo II, durante su visita apostólica a Centro América. Trataremos de descubrir en sus mensajes el perfil que él nos ha trazado de la Iglesia.

0.4. Veremos después cuál es la realidad de nuestra Iglesia a la luz del perfil diseñado por el Papa y trataremos de descubrir las graves responsabilidades que pesan sobre los católicos en Guatemala en el momento actual.

0.5. Concluiremos nuestra carta pastoral refiriéndonos al año jubilar de la redención y al plan nacional de catequesis sobre los mensajes del Papa en Centro América.

## LA IGLESIA LUZ DE LAS NACIONES

### 1. Perfil de la Iglesia.

#### 1.1. La Naturaleza de la Iglesia.

El Concilio Vaticano II y Puebla, a quienes continuamente se refiere el Papa en sus Mensajes, nos ofrecen una presentación integral de la naturaleza de la Iglesia y su misión en el mundo actual.

El Concilio Vaticano II en su constitución dogmática sobre la Iglesia afirma que: la Iglesia tiene que ser ante el mundo, reflejo de Cristo, luz de las naciones para todos los hombres (cfr. LG 1).

##### 1.1.1. El misterio de Cristo y el Misterio de la Iglesia.

La base de la fe cristiana está en el misterio de la palabra de Dios hecha carne que revela a todos los hombres la voluntad salvífica del Padre.

Este Misterio de la Encarnación, juntamente con la manifestación del amor infinito de Dios y de su designio salvador, nos muestra el valor y la dignidad del hombre. Nos da el sentido exacto de las palabras el libro del Génesis. "Hagamos al hombre a nuestra imagen como semejanza nuestra" (Gen 1.26). La Encarnación nos revela que el valor del hombre es tan grande que Dios mismo se hace semejante a él, en todo, menos en el pecado (carta de S. Pablo) para hacerlo partícipe de su misma vida. Este es su designio.

Toda la vida de Jesús, es una constante revelación del amor infinito de Dios y de la dignidad grandísima del hombre. Detrás de cada uno de sus milagros no está únicamente la manifestación del poder de Dios; existe también la manifestación de la grandeza del hombre que, a través de la obra salvífica del mismo Jesús llega a recobrar su dignidad plena, al ser liberado del pecado y de sus consecuencias: la marginación, la esclavitud y la opresión.

En Cristo se cumple y realiza plenamente la profecía de Isaías: "para anunciar a los pobres *la buena nueva*, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos" (cfr. Lucas 4,18-19).

El misterio del Verbo Encarnado, es la base de la comprensión de la naturaleza y misión de la Iglesia, que prolonga la presencia y misión de Cristo en el mundo.

##### 1.1.2. Implicaciones del misterio de la Iglesia.

Jesús se hace presente en la Iglesia a través de la predicación y celebración de los sacramentos. Pero también se hace presente en todo hombre. Por ello, la fidelidad a esta presencia de Cristo, exige que la Iglesia se comprometa activamente en la promoción integral del hombre y que luche porque su dignidad sea respetada, pues solo desde esta perspectiva, es como el misterio del Señor se prolonga en la historia.

El trabajo por la promoción del hombre y el esfuerzo para lograr que en la sociedad haya relaciones fraternales y justas son la prueba de

que la celebración de los sacramentos ha realizado lo que anuncia y lo que creemos.

### 1.1.3. Diversas imágenes para describir a la Iglesia.

La Iglesia es una realidad difícil de entender y explicar porque es divina y humana. Es divina, en cuanto que su principio y quien la alimenta es el mismo Espíritu Santo que al ser derramado en el día de Pentecostés consuma la fundación de la Iglesia y, desde entonces, la solidifica y mantiene. Es humana, en cuanto está formada por hombres con limitaciones y fragilidades.

La complejidad que tiene la Iglesia, ha hecho que para describir los diversos elementos que la componen y caracterizan se usen imágenes entre las que se encuentran la de Pueblo de Dios, la de Sacramento de la Comunión y la de Familia de Dios...

#### 1.1.3.1. Iglesia, Pueblo de Dios.

Cuando describimos a la Iglesia como Pueblo de Dios, nos situamos en una perspectiva claramente bíblica. La idea de pueblo de Dios surge y se desarrolla en el Antiguo Testamento. Israel es el pueblo de Dios, y este privilegio le viene del hecho que entre él y Dios se ha sellado una alianza en el Monte Sinaí. Pero a este mismo pueblo el Señor le anuncia que hará una nueva alianza que no tendrá fin (cfr. Jr 31,31-34). Esta alianza es consumada por Cristo en el Monte Calvario (cfr. 1 Cor 11,25). Es quien con su Sangre se ha adquirido un nuevo Pueblo: La Iglesia (Hch 20,28).

1.1.3.2. Este nuevo pueblo de Dios, la Iglesia, participa de la triple misión de Cristo: profética, sacerdotal y real. La Iglesia es profética porque anuncia y vive el mensaje de Cristo y, denuncia todas aquellas formas de vida y estructuras que se oponen al designio salvador de Dios. La Iglesia tiene una misión sacerdotal, porque ofrece el sacrificio perfecto de Cristo al Padre en la Eucaristía, porque expía sus propios pecados en el ejercicio continuo de la conversión y comunica la vida de Dios a los hombres mediante los Sacramentos y todas sus celebraciones litúrgicas.

Finalmente la Iglesia tiene una misión real porque es un pueblo convocado, reunido y apacentado por Jesús el buen Pastor en su camino hacia el Padre y abierto a todos los hombres que son llamados a la salvación. Este pastoreo se extiende a la ordenación de las cosas temporales dentro del plan providencial de Dios.

El Papa y los Obispos por voluntad expresa de Cristo, son los encargados de dirigir y pastorear el pueblo de Dios.

1.1.3.3. Todos los hombres están llamados a formar parte del nuevo Pueblo de Dios, por ello la Iglesia tiene que permanecer siempre abierta y preocuparse por todos.

Esto hace que el Pueblo de Dios tenga que ser básicamente católico en cuanto que, evitando todo tipo de particularismo y sectarismo, tiene que abrirse a todos los hombres y mantenerse como Pueblo universal, con una misión universal.

#### 1.1.3.4. Iglesia, sacramento de unidad.

Para describir el Misterio de la Iglesia, también se dice que la Iglesia es sacramento o señal y medio por el que Dios comunica su gracia y su vida a los hombres, uniéndolos con Dios y uniéndolos entre ellos mismos.

Como Sacramento de unidad con Dios la Iglesia debe vivir plenamente en la unidad, en la fe, en el culto y en el amor, promoviendo el desarrollo humano integral, la comunión y participación entre todos los hombres.

Como Sacramento de la unidad entre los hombres, la Iglesia tiene que denunciar todas las estructuras sociales, económicas o políticas que obstaculicen la fraternidad y la relación igualitaria entre los hombres. Si la Iglesia espiritualizara el mensaje de Cristo y pretendiera que su misión de ser Sacramento de unidad entre los hombres, se refiere únicamente a una dimensión espiritual e invisible, estaría traicionando su propia naturaleza y su misión. Si la Palabra se hizo carne y en la carne realizó su misterio de amor es porque quería manifestarnos, sin lugar a dudas, que también la Iglesia debe realizar su misión en los hombres, con los hombres y por los hombres.

La Iglesia se realiza cuando logra que esa unidad sea testimonio y reflejo de la unidad y amor que existe entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo e impulsa a la fraternidad y al respeto de la dignidad del hombre.

Hay otras figuras para describir el misterio inagotable de la Iglesia, pero nos hemos detenido en las imágenes de Pueblo de Dios y Sacramento de unidad porque nos permiten acercarnos en forma breve y acequible a su naturaleza y misión.

### 1.2. La Misión de la Iglesia.

Cuanto hemos dicho de la naturaleza de la Iglesia, nos permite ahondar en el conocimiento de su misión.

#### 1.2.1. El anuncio de Cristo.

Es claro que la base de la misión de la Iglesia es el anuncio de Cristo y la comunicación de su vida.

En la certeza de que Cristo está con ella hasta el final de los tiempos, la Iglesia tiene que seguir cumpliendo con fidelidad el mandato que el maestro le dejara antes de su partida: "Id pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado" (Mt 28,19-20).

A través del anuncio de la buena noticia de Jesucristo y de sus enseñanzas, la Iglesia va realizando su misión y manifestando la presencia de Cristo.

#### 1.2.2. Dignificación del hombre.

Cristo Redentor, hace que el hombre, por la aceptación del mensaje suyo, llegue a tener una nueva visión y una nueva inteligencia de toda la realidad creada.

Este es el hombre, transformado y redimido por Cristo con una visión nueva de las cosas y una perspectiva de amor y de caridad, el que, de acuerdo con la nueva luz que recibe y valiéndose de los recursos que el mundo y la naturaleza le dan, debe ir buscando los caminos por los que tiene que orientar la vida de toda la humanidad.

La fe que tiene la Iglesia en la redención es la que la lleva a comprometerse en la defensa y promoción del hombre y también a pronunciarse con claridad, cuando está en juego el respeto que aquel merece, aunque esto la lleve a ponerse en una encrucijada y se exponga a la persecución e incluso al martirio.

Ella sabe bien que no debe temer a los que matan el cuerpo sino a aquel que puede llevar a la perdición alma y cuerpo, en el infierno (Mt 10-28).

### 1.2.3. La Iglesia y su compromiso en el mundo.

Es esta visión de la naturaleza y de la misión de la Iglesia la que se encuentra en la base de todas las instancias y discursos que Juan Pablo II pronunciara en su visita a Guatemala y Centroamérica.

1.2.3.1. El Papa nos recuerda que la Iglesia una, santa, católica y apostólica, edificada por Cristo sobre la roca de Pedro y sus sucesores, que comunica la vida divina a través de los Sacramentos y que posee la asistencia del Espíritu Santo para mantenerse en la verdad y para anunciar sin parcializaciones o instrumentalizaciones el mensaje de Cristo (cfr. discurso en el Campo Marte), es la misma Iglesia que: con el esfuerzo de sus mejores hijos tanto contribuyó a forjar la personalidad y libertad de los guatemaltecos, que ha estado presente en los acontecimientos más gloriosos de la historia... que ha tratado de disipar la ignorancia... que ha alzado y sigue alzando su voz para condenar injusticias, para denunciar atropellos, sobre todo contra los más pobres y humildes, no en nombre de ideologías, sean del signo que fueren, sino en nombre de Jesucristo, de su evangelio, de su mensaje de amor, de paz, de justicia, verdad y libertad (Homilía Campo de Marte).

1.2.3.2. Es esta Iglesia la que con la luz que recibe de Cristo, promueve y consolida las culturas indígenas al realizar su obra evangelizadora encarnándose, consolidando y fortaleciendo los valores de la cultura indígena (cfr. del discurso del Papa en Olinstepeque).

1.2.3.3. Es esta Iglesia la que pide a los gobernantes que en nombre del mismo Cristo y de la misión que ha recibido de El den una cada vez más adecuada legislación que ampare eficazmente a los indígenas, que les proporcione el ambiente y los medios adecuados para su desarrollo normal (tomado del discurso del Papa en Olinstepeque).

1.2.3.4. Es esta Iglesia la que quiere estar pobre con los pobres y oprimidos y elevar su voz de condena, cuando se violen su dignidad de seres humanos e hijos de Dios y quiere acompañarnos en el reconocimiento y promoción de sus derechos como personas (cfr. el discurso del Papa en Olinstepeque).

1.2.4. Y, como podemos entender por toda la fundamentación que dimos en la primera parte acerca de la naturaleza de la Iglesia, este trabajo no es secundario en su misión, sino exigencia imprescindible a su fidelidad a Cristo y en situaciones de dolor y sufrimiento como la que vive nuestro pueblo, este aspecto adquiere un carácter de exigencia impostergable.

Desde la perspectiva que el Papa nos presenta, podemos afirmar con claridad que Evangelización auténtica y promoción integral del hombre, no son más que dos facetas de una misma realidad: la fidelidad a Cristo y el cumplimiento de la misión que ha recibido la Iglesia de dignificar al hombre, como señal y milagro esencial de la realidad de la redención.

Por esto el Papa, en nombre de toda la Iglesia alza su voz de condena, tanto a los que pretenden espiritualizar la misión de la Iglesia, como a los que quieren identificar el trabajo de promoción que ella (la Iglesia) realiza, con un motivo de subversión. Nos dice el Papa: 'que nadie pretenda confundir nunca más la auténtica evangelización con subversión, y que los Ministros del culto puedan ejercer su misión con seguridad y sin trabas'. (Discurso del Papa en Olinthepeque).

1.2.4.1. La Evangelización debe tener una efectiva influencia en toda la vida del hombre, pero el camino por el cual ese evangelio ejerce dicha influencia en la vida humana es a través del hombre mismo y sin manipular la palabra de Dios para justificar intereses propios o de grupos de diversa índole.

### 1.3. Aspectos Integrantes de la Evangelización Realizada por la Iglesia.

Desde esta perspectiva y sabiendo que la misión de la Iglesia es el anuncio de Cristo y de su obra de redención, creemos que, en la situación actual de nuestra Guatemala y ante los malos entendidos y ataques que ha sufrido la Iglesia en los últimos años, es importante que, sin olvidar toda la dimensión espiritual y de transformación interior que tiene el mensaje del Evangelio, proclamemos que son elementos integrantes e inseparables del cumplimiento de la misión de la misma, una serie de aspectos que con frecuencia le quieren ser denegados. Dichos aspectos son los siguientes:

1.3.1. La Iglesia anuncia la dignidad de la persona humana, sus deberes y derechos.

El Papa nos recuerda que "todos los hombres por la redención de Cristo, tenemos la misma dignidad y valor ante El; que todos somos hijos del Padre que está en el cielo; que nadie debe despreciar o maltratar a otro hombre, porque Dios le castigará; que todos debemos ayudar a otro, en primer lugar al más abandonado". (Discurso del Campo de Marte).

La Iglesia, pues, por esta razón no puede permanecer indiferente ante los asuntos relacionados con el aspecto de la dignidad del hombre sino que tiene que defenderlo y denunciar todas las formas que, de palabra o de hecho, pongan en peligro el respeto de su dignidad.

1.3.2. La Iglesia realiza la promoción del hombre.

El Papa también nos decía citando a su antecesor Pablo VI "que

entre evangelización y promoción humana —desarrollo y liberación— existen lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la Redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a la que hay que combatir y de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad: en efecto ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre"? (EN 31 citada por Juan Pablo II, discurso del Campo Marte).

Y para la Iglesia comprometerse en la promoción del hombre, como nos lo dice el mismo Papa, significa comprometerse en su desarrollo y liberación. Esto implica que los hombres no sólo lleguen a superarse materialmente y a tener los medios necesarios para vivir con dignidad, sino también lleguen a descubrir su verdadera identidad y a conseguir su libertad.

### 1.3.3. Denuncia los atropellos y abusos contra el hombre.

El Papa nos indica que la denuncia de los atropellos y abusos contra el hombre es parte integrante de la misión de la Iglesia. "Cuando se atropella al hombre, cuando se violan sus derechos, cuando se cometen contra él flagrantes injusticias, cuando se le somete a las torturas, se le violenta con el secuestro o se viola su derecho a la vida, se comete un crimen y una gravísima ofensa a Dios; entonces Cristo vuelve a recorrer el camino de la pasión y sufre los horrores de la crucifixión en el desvalido y oprimido". (Discurso del Campo de Marte).

La Iglesia no puede quedarse indiferente cuando ve a Cristo en quien cree y se fundamenta, padeciendo nuevamente en el sufrimiento y la pasión de sus hijos y, por eso con energía tiene que convertirse en voz de los sin voz y en defensora de los más débiles.

### 1.3.4. Defiende y promueve la justicia para alcanzar la paz.

"Para la Iglesia no es posible aceptar que la obra de evangelización pueda o deba olvidar las cuestiones extremadamente graves, tan agitadas hoy día que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz en el mundo. Si esto ocurriera sería ignorar la doctrina del Evangelio acerca del amor hacia el prójimo que sufre o padece necesidad (EN 31, tomado del discurso del Papa en el Campo de Marte). La Iglesia tiene que convertirse pues, en animadora y estimuladora de todas las instancias que tiendan a la consecución de la verdadera paz fundada en la justicia y en la relación fraternal entre los hombres.

### 1.3.5. Integra las culturas de nuestro pueblo y su religiosidad en la Redención de Jesús:

La Iglesia sabe que, de su misma fidelidad a Cristo, nace su misión de comprometerse en la defensa y promoción de la cultura indígena.

Su trabajo, sin embargo, no será nunca un trabajo que promueva el

odio o la rivalidad entre culturas, sino, por el contrario, su misma misión universal la lleva a buscar que todas las culturas, manteniendo lo más profundo de su identidad, se abran y se integren en la gran comunidad universal. De esta manera la defensa de los valores culturales del indígena que realiza la Iglesia tiene como finalidad su promoción para hacerlos capaces de integrarse dentro de la gran familia guatemalteca que, si quiere desarrollarse en el respeto y la fraternidad tiene que reconocer como su elemento fundamental y su policulturismo con igualdad de derechos y posibilidades de cada uno de sus integrantes.

#### 1.3.6. Ofrece acciones concretas de servicio en favor del bien común.

La Iglesia que tiene como misión esencial dirigirse a los más pobres y desvalidos de la sociedad, siguiendo en esta actitud el ejemplo de su maestro, reivindica para sí también el derecho de tener organismos de acción social y promoción humana que se preocupen de la atención primaria de los marginados.

Por esto mismo considera como una intromisión injustificada y un atentado contra sus derechos fundamentales, el intento de los poderes públicos de controlar, fiscalizar o instrumentalizar sus actividades y sus organismos de promoción.

La Iglesia ha hecho una opción no violenta para la realización de su misión de promoción integral del hombre. Poner en duda o tratar de desprestigiar su acción, por la actividad aislada de algunos de sus miembros o, peor aún, basándose en la calumnia y en la mentira, constituyen un grave atentado contra sus derechos básicos, que le vienen de su origen divino.

#### 1.4. La Iglesia está al Servicio de los que Sufren.

1.4.1. Por su misma naturaleza, como recordamos anteriormente, la Iglesia se orienta a todos los hombres, sin distinción ni discriminación de ninguna clase. Ella, lo mencionábamos también, tiene que ser signo de unidad, fraternidad y solidaridad entre todos los hombres. La Iglesia no excluye a ninguno, ni lo margina.

Sin embargo, la fidelidad a su maestro que es enviado en primer lugar a evangelizar a los pobres y a liberar a los cautivos, oprimidos y enfermos (cfr. Lc 4.), la lleva a tener un amor particular por los marginados, por los pobres y por todos aquellos cuya dignidad es atropellada. A esta preferencia particular, es lo que se llama opción preferencial por los pobres.

Es la opción que hace la Iglesia para identificarse con los más humildes, para hacer suyas sus esperanzas e inquietudes y para ayudar a que dentro de la sociedad, aquellos hijos suyos que ejercen el poder o disfrutan de la riqueza se sensibilicen y se identifiquen con las legítimas instancias de los que más sufren.

#### 1.4.2. La opción no violenta de la Iglesia:

La raíz de todo el compromiso histórico de la Iglesia se encuentra

en su opción no-violenta. A ejemplo de su fundador Jesucristo, la Iglesia asume y vive como su método propio la no-violencia.

No-violencia, sin embargo, no quiere decir pasividad y, mucho menos complicidad silenciosa con el pecado, con la injusticia y con el dolor. La opción no-violenta significa compromiso activo para conseguir la justicia y la paz, a través del diálogo y de la promoción de iniciativas que lleven a la dignificación del hombre y de la oportuna denuncia.

#### 1.4.3. La evangelización y catequesis liberadoras.

Para realizar integralmente su misión, la Iglesia tiene que realizar el anuncio del Evangelio no en una forma insípida o fanatizante.

El Evangelio es luz que viene a iluminar la profundidad de la vida del hombre. Y el encuentro con la buena nueva, viene a ser para el hombre, fuente que le ayuda a comprender su propia realidad y su significado histórico.

La evangelización tiene que lograr, por lo mismo, que el hombre, ante el anuncio de la buena noticia, descubra su propia identidad, la asuma y la realice como imagen y semejanza de Dios.

A este esfuerzo por que el hombre descubra toda su profundidad a la luz de Cristo, llamamos evangelización liberadora.

#### 1.4.4. La Iglesia sacramento de unidad y esperanza para los pobres.

De todo cuanto hemos dicho podemos concluir, queridos hermanos, que la Iglesia, realidad compleja, divina y humana, promotora de los valores espirituales pero preocupada, igualmente, por la dignificación del hombre y en reconocimiento de todos sus derechos, tiene una misión grande e imprescindible en el mundo que le ha sido confiado por el mismo Cristo.

La Iglesia, es cierto, se presenta como signo de contradicción, en cuanto que no puede aceptar la realidad del pecado y de la mediocridad en que viven los hombres, sino que tiene que buscar que toda la humanidad llegue a la plenitud de su vocación humana y cristiana.

Desde esta perspectiva su misma existencia y predicación tienen que ser inquietantes para el mundo marcado por el egoísmo y el pecado. Pero esta Iglesia realiza su misión con vitalidad y energía porque cree, fundada en la esperanza que le dejó Jesucristo que, solamente así los hombres llegan a realizarse plenamente y se cumple el designio salvador de Dios sobre ellos.

De esta forma podemos proclamar que esta Iglesia divina y humana, fuerte y débil, sufrida y esperanzadora, inquietante y pacificadora es signo de unidad para los hombres, esperanza para los pueblos, luz para las naciones.

## 2. La Realidad de la Iglesia en Guatemala a la Luz de la Enseñanza Pontificia.

2.1. Después de haber tratado de describir el perfil de la Iglesia, que, en su luminoso mensaje, nos trazó el Papa Juan Pablo II, nos corresponde ahora ver cómo la Iglesia, concretamente en Guatemala, cumple la misión que ha recibido de Cristo y trata de abarcar el amplio campo que se abre a su apostolado.

2.1.1. Nos encontramos primero, con una Iglesia, que a lo largo de más de 400 años, ha acompañado al pueblo guatemalteco, ha iluminado sus senderos y ha estado presente en todos los acontecimientos gratos y dolorosos de su historia. La huella del Evangelio ha quedado profundamente impresa en el alma de los guatemaltecos.

Sin embargo, la Iglesia tiene conciencia clara de que, aún estando en el mundo, no es del mundo. Ella supera a las realidades temporales y tiene una meta que está más allá de las mismas. Por eso debe mantener decididamente la legítima autonomía para cumplir su misión. Formada por hombres, se inserta firmemente en la vida de todo el pueblo de Guatemala, pero por la naturaleza de su misión no está sujeta a los vaivenes de la vida política social y económica. Acepta la legislación del país, pero no acepta, en forma alguna, el estar supeditada, en el cumplimiento de su misión a los intereses o caprichos de los que ejercen la autoridad. Cristo le ha dado una misión sobrenatural que trata de cumplir fielmente y por ello necesita gozar de su libertad y autonomía.

2.1.2. El mismo hecho de ser una obra divina al servicio del hombre, da a la Iglesia la capacidad de ser la conciencia crítica de la nación. Ella a lo largo de cuatro siglos ha tratado de iluminar cada momento histórico del país y tiene que seguir haciendo esta obra en beneficio de todos. Por eso, no es de extrañar que muchas veces la Iglesia enjuicie los acontecimientos de orden político, económico y social, no desde el punto de vista estratégico, técnico o académico, sino estrictamente desde su visión sobrenatural, moral y evangélica.

2.2. Para cumplir con esta misión de ser la conciencia crítica de la nación, la Iglesia tiene que mantener su unidad interior y una línea doctrinal totalmente de acuerdo con el Evangelio de Cristo. Por eso la Iglesia de Guatemala se esfuerza en mantenerse y crecer en la unidad con la Iglesia Universal. Ha quedado patente nuestra sintonía total con el magisterio del Santo Padre y con la doctrina común en toda la Iglesia. Prueba de ello son las Cartas Pastorales y otros documentos emanados de la Conferencia Episcopal, la predicación continua de todos los agentes de pastoral, la labor realizada en plena comunión con toda la Iglesia.

2.2.1. Es indispensable también que la Iglesia guatemalteca mantenga su unidad interior. Ningún sacerdote, ni religiosa o religioso, ni laico comprometido puede actuar al margen de las directrices del magisterio de la Iglesia. Quien así actúe, se aparta de la línea trazada por Jesucristo, rompiendo la unidad que es una de las características más importantes

dé la Iglesia, querida por Cristo y exigida por El como una condición sin la cual no puede subsistir.

2.3. Precisamente porque la Iglesia mantiene ese principio de unidad y de cohesión en su doctrina, en su organización, en su actividad pastoral, puede cumplir con la misión especial de ser luz de esperanza para todos sus miembros y todos los hombres de buena voluntad.

Vemos también que el Pueblo guatemalteco confía en su Iglesia:

#### 2.3.1. Porque sacia su hambre de Dios.

La Iglesia con su predicación, la administración de los Sacramentos, su presencia benéfica en medio del pueblo, va respondiendo a esta hambre de Dios que tiene nuestro pueblo y trata de hacer llegar a todos el pan de la palabra divina y el pan de Eucaristía.

#### 2.3.2. Porque defiende la vida:

La voz de la Iglesia se ha levantado siempre en defensa de la vida, recordando a todos que la vida del hombre pertenece a Dios y nadie puede atentar contra ella, ya impidiendo el derecho a la procreación, ya segándola en el seno materno, ya eliminándola poco a poco por el hambre y la opresión, ya cortándola en su plenitud por los asesinatos, las masacres y otros crímenes indignos del nombre de cristianos.

#### 2.3.3. Porque respeta y enriquece la cultura de nuestro pueblo.

La Iglesia ha sido el bastión que ha defendido a lo largo de los siglos el sustrato maravilloso de nuestras culturas. Cuántas veces se ha querido acusar a la Iglesia de destructora de las culturas indígenas. Sin embargo, si hoy, a pesar de tantas agresiones y depredaciones, subsisten las culturas indígenas, en gran parte se debe a la defensa valiente que siempre ha hecho la Iglesia de nuestras etnias. La Iglesia sigue pensando que el hecho de que en Guatemala convivan diferentes etnias, diferentes lenguas, no tiene que verse como una desgracia que hay que eliminar, sino como una riqueza que hay que incrementar caminando ciertamente hacia la unidad en la diversidad, que es lo que da una fisonomía propia a nuestra patria.

#### 2.3.4. Porque anima, guía y acompaña al hombre guatemalteco en búsqueda de sus legítimas aspiraciones.

Conoce las múltiples carencias, las profundas deficiencias y los vacíos hondos de nuestro pueblo; sabe de la huella dolorosa que en el mismo ha dejado toda una larga historia de injusticia, discriminación, marginación y abandono. Por eso entiende muy bien y anima los justos esfuerzos que el pueblo realiza para alcanzar mejores niveles de vida en lo espiritual, en lo económico, en lo cultural.

Ilumina ese fatigoso esfuerzo con la palabra de Dios, que hace al hombre ponerse de pie, reconocer su profunda e inmensa dignidad de creatura, hecha a imagen y semejanza de Dios enseña cuáles son sus derechos y recuerda continuamente cuáles sus deberes. La Iglesia tiene

que acompañar a los hombres en la realización de sus legítimas aspiraciones y trata de hacerlo, aún a costa de sacrificios y martirio.

2.4. Por eso la Iglesia en Guatemala sufre con los que sufren y no pocas veces ha sido víctima de injustas agresiones, sospecha institucionalizada y persecución. Inmersa como está en el pueblo, no puede menos de sentir preocupación por la situación del mismo pueblo. A este respecto y, en cumplimiento de la misión que Cristo nos ha confiado, los Obispos de Guatemala no podemos dejar de señalar a la conciencia nacional algunos problemas que nos preocupan profundamente y exigen una pronta y adecuada solución.

2.4.1. Vemos con preocupación que, cuando creíamos haber alcanzado alguna mejoría en la situación de violencia, aún continúan realizándose masacres en algunos lugares de la patria; son frecuentes los casos de desaparecidos, que se pierden sin dejar rastro alguno y mantienen en una cruel incertidumbre a sus familiares; y no es raro que se tengan que lamentar abusos inaceptables de poder por parte de algunas autoridades.

No menos reprobables son las acciones terroristas de los que están alzados en armas y la presión criminal que ejercen sobre grandes conglomerados para mantenerlos en condiciones infrahumanas en las montañas de las zonas de conflicto.

2.4.2. Especial preocupación nos causa, por lo que comporta de desconocimiento de la dignidad de la persona humana y violación de los más elementales derechos, el caso de los tribunales de fuero especial. Compartimos las apreciaciones éticas y jurídicas que al respecto ha formulado el Colegio de Abogados y otras Instituciones de alta solvencia moral.

2.4.3. Creemos que es un deber nuestro expresar nuestro juicio moral sobre otro problema que nos causa grave preocupación. Nos referimos a la progresiva militarización del país. Creemos en la necesidad de mantener una adecuada organización castrense, que, de acuerdo con las leyes del país, garanticen la integridad del territorio nacional y los derechos de todos los ciudadanos. Pero es inaceptable que se descuide la asistencia sanitaria, la educación y otros rubros de importancia vital para el país, a causa de la militarización y gastos que conlleva.

Debemos referirnos también al problema de las patrullas de auto-defensa civil que han ido aumentando en número considerable. Sin hacer un juicio táctico o técnico que no nos corresponde, queremos expresar nuestro juicio moral: es un servicio impuesto con carácter de obligatoriedad, es un servicio que recae casi exclusivamente sobre campesinos e indígenas, a quienes se expone al riesgo de perder la vida por falta de preparación adecuada.

2.4.4. Sentimos también la responsabilidad de emitir un juicio moral sobre la actual situación económica que sufre nuestra patria.

Sabemos que el desempleo, el hambre y la carencia de bienes que señalan una profunda crisis de la economía nacional, no son casos aislados, sino forman parte de una crisis económica mundial. Pero creemos que en Guatemala esta crisis se precipitó de una manera tan violenta, a causa del

saqueo de las arcas nacionales y de la fuga de capitales al extranjero. La inmoralidad de ambas acciones es innegable y la ofensa a Dios que entrañan es patente. Estos graves pecados sociales tienen que ser contrarrestados por un fuerte sentido de solidaridad y mecanismos que hagan soportar el peso de la crisis sobre todos los que formamos la comunidad nacional y no solamente sobre un sector de la misma.

2.4.5. Finalmente no podemos menos de referirnos al grave peligro que entraña para la unidad y recta convivencia de los guatemaltecos que nacimos y hemos vivido en el catolicismo, la escalada agresiva de numerosas sectas protestantes movidas por un tenaz empeño de hacer prosélitos. Somos los primeros en reconocer y respetar la libertad de conciencia. Pero no podemos aceptar que por razones muchas veces no religiosas, se pretenda presionar a nuestros fieles para que abandonen su religión de origen y bajo el pretexto de la libertad religiosa, se divida nuestras comunidades y se enfrenten unos con otros en una lucha, que fácilmente puede derivar en una guerra religiosa de incalculables consecuencias. Esto de ninguna manera puede proponerse como un plan de la voluntad salvífica de Dios.

2.4.6. Nos hemos extendido en estas consideraciones, porque creemos que es nuestra obligación emitir un juicio moral sobre los problemas más acusantes de la hora actual en nuestra Patria y porque queremos que nuestros fieles reflexionen a la luz de la palabra de Dios, sobre su actitud y su responsabilidad frente a la problemática planteada.

### 3. La grandes exigencias para los Católicos en la hora actual.

3.1. Como lo hemos expresado varias veces, la raíz de todos los males es el pecado. El pecado significa ruptura, desunión, soledad y lucha estéril. Juan Pablo II, palpó la ruptura interna que destroza nuestras naciones.

Por eso nos señaló con palabras muy claras como una gran tarea de quienes nos preciamos del nombre de católicos, trabajar por la unidad, invitándonos a ser en cada uno de nuestros países y en el istmo Centroamericano solícitos y perseverantes constructores de la unidad.

3.2. Esta ruptura interna, profunda, viene de lejos y ha nutrido sus raíces en la injusticia que se ha cebado sobre nuestros pueblos. Fue otra gran tarea que nos señaló el Papa, más aún, que nos exigió en nombre de Dios: ser defensores ineludibles de la justicia, fomentándola en nuestra vida y relaciones y denunciando valientemente a los sistemas y las actitudes que la violen.

3.3. Pero tal vez el papel más específico y la tarea más excelsa que el Papa nos señaló, durante su visita entre nosotros, sea la de ser apóstoles de la reconciliación, artífices de la verdadera paz. "Todos y cada uno en América Central... gobernantes y gobernados, habitantes de la ciudad, pueblos o caseríos, todos y cada uno, empresarios y obreros, maestros y alumnos, todos tienen el deber de ser artesanos de la paz. (Homilía en San Salvador).

#### 4. Año Santo de la Redención

4.1. Ante la magnitud de la tarea que nos dejó el Papa, nos preguntamos: ¿cómo será posible realizarla?, porque no se nos ocultan ni la profundidad de nuestros males, ni el poderío de las fuerzas que se oponen al plan de Dios y medran precisamente con nuestra ruptura interior, nuestras injusticias y nuestras luchas fratricidas. El Señor nos ofrece una oportunidad providencial para poner por obra lo que en el fondo nos pide el Papa: este año se celebra en el mundo entero un Año Santo extraordinario, convocado por el Santo Padre para conmemorar el mil novecientos cincuenta aniversario de nuestra Redención. El Papa ha querido llamarlo Año Santo de la Redención, y en él todo el esfuerzo de la Iglesia Madre está encaminado a lograr la conversión de sus hijos, y por lo tanto, la verdadera reconciliación y unidad con Dios y con los hermanos.

4.1.2. En cada una de nuestras Iglesias particulares o diócesis, el Obispo respectivo ha señalado ya la forma concreta de celebrar este Año Santo, y de lucrar el jubileo, de acuerdo a las normas emitidas para la Iglesia universal en la bula de Su Santidad Juan Pablo II. Exhortamos a todos los sacerdotes, religiosas, religiosos, catequistas y fieles todos a aprovechar debidamente esta oportunidad que el Señor nos concede para volver a Él y encontrar en la vida divina que nos ofrece el camino seguro y único que nos lleva a la verdadera paz.

#### 5. Plan concreto de Catequesis para toda la nación.

Como lo anunciáramos en nuestros comunicados anteriores, a lo largo de estos meses hemos venido preparando con mucha ilusión y con el concurso de numerosos miembros de la Iglesia, un plan de catequesis, que recoja y haga vida en todas nuestras comunidades, la luminosa enseñanza del Santo Padre.

Esta carta pastoral colectiva quiere marcar la señal de partida para poner en movimiento a toda la Iglesia Católica en Guatemala, a sus diferentes organizaciones de base y en general a todos los hombres y mujeres de buena voluntad que vibran por el ansia de encontrar soluciones profundas y duraderas a los males que nos agobian. Buscamos que la reflexión detenida sobre las enseñanzas del Vicario de Cristo, nos lleve a un cambio profundo de actitud, despierte en todos un nuevo entusiasmo y fortalezca nuestra fe y nuestra esperanza.

La forma concreta en que se llevará a cabo esta experiencia pastoral de gran alcance, está siendo debidamente explicada en todas las diócesis y a todos los niveles. Nosotros solamente queremos exhortar a nuestros amados sacerdotes y fieles para que pongamos todos el máximo empeño en su realización efectiva, asumiendo plenamente nuestra responsabilidad ante Dios y ante nuestra patria.

María, a quien el Santo Padre nos enseñó a amar con acendrada devoción ha de ser la estrella que guíe nuestros pasos. Bajo su protección maternal ponemos todo el esfuerzo de la Iglesia Católica de Guatemala,

para llevar a feliz término este ambicioso plan de Catequesis a nivel nacional.

Tenemos la seguridad de que el Señor bendecirá nuestros esfuerzos y que los frutos deseados no se harán esperar porque el Señor está con nosotros, y con la presencia amorosa de su Vicario en la tierra nos ha confirmado en la fe.

Guatemala de la Asunción 22 de mayo, Pascua de Pentecostés de mil novecientos ochenta y tres. Año Santo de la Redención.

#### CONFERENCIA EPISCOPAL DE GUATEMALA

Monseñor Próspero Penados del Barrio  
Obispo de San Marcos  
Presidente de la CEG.

Monseñor Jorge Mario Avila del Aguila  
Administrador Apostólico de El Petén  
Secretario General de la CEG.

Monseñor Juan Gerardi Conedera  
Obispo de El Quiché  
Secretario Ejecutivo de la CEG.

### Carta de la Conferencia Episcopal de Nicaragua a la Junta de Gobierno

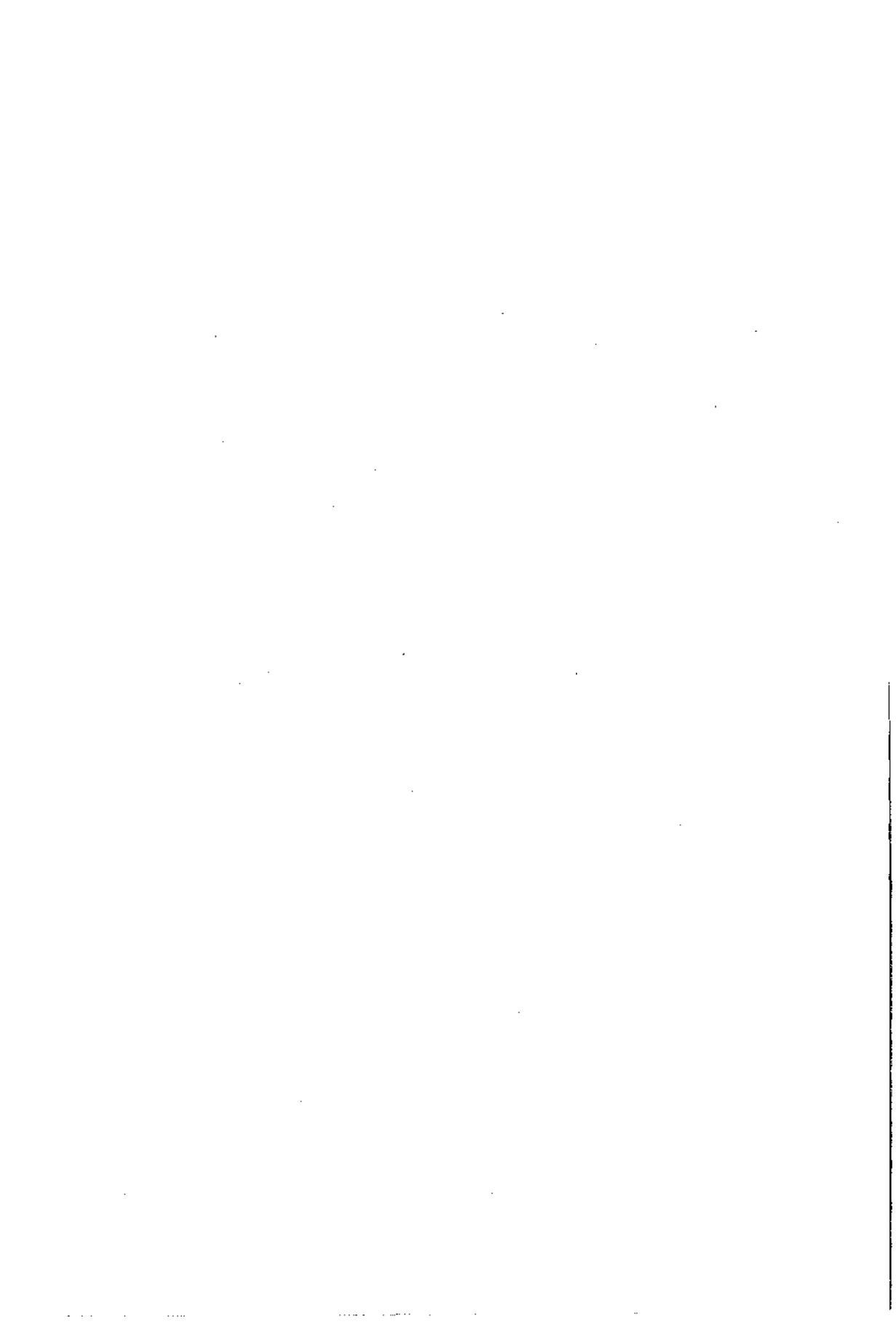
*El Servicio Informativo de la Iglesia en América Latina —SIAL—, publicó el texto de la carta que con fecha 3 de noviembre de 1983 la Conferencia Episcopal de Nicaragua dirigió a la Junta de Gobierno de dicho país.*

3 de noviembre de 1983  
Honorables Miembros de la Junta  
de Gobierno de Reconstrucción Nacional  
Casa de Gobierno  
Managua

Señores:

Los Obispos de la Conferencia Episcopal de Nicaragua, después de saludarles, queremos expresarles que nuevamente nos sorprenden las medidas tomadas por el Gobierno contra dos sacerdotes salesianos de nuestra particular estima y confianza, tanto más, cuando que en diálogos anteriores con representantes del Gobierno se había acordado que cuando hubiera





EDITORIAL DIFUSION  
MEDELLIN COLOMBIA