

CARDENAL L. J. SUENENS

¿UN NUEVO
PENTECOSTES?

DDB

nueva biblioteca de teología

NUEVA BIBLIOTECA DE TEOLÓGIA

- N.º 1.—LA CORRESPONSABILIDAD EN LA IGLESIA DE HOY, por el *Cardenal Suenens*.
- N.º 2.—GUIA PRACTICA DE LOS PADRES DE LA IGLESIA, por el *P. Hamman*.
- N.º 3.—CRISIS DEL SACERDOTE, *Análisis de la situación*, por *M. Bellet*.
- N.º 5.—BULTMANN Y LA INTERPRETACION DEL NUEVO TESTAMENTO, por *René Marlé*.
- N.º 6.—LA GRACIA DE DIOS EN LA HISTORIA, por *Charles Davies*.
- N.º 7.—EL CARDENAL SUENENS Y LA ACELERACION DE LAS REFORMAS EN LA IGLESIA, por *José de Broucker*.
- N.º 8.—EL SENTIDO ACTUAL DEL CRISTIANISMO, por *M. Bellet*.
- N.º 11.—DIETRICH BONHOEFFER. Teólogo - Cristiano - Hombre actual, por *Eberhard Bethge*.
- N.º 12.—VATICANO II. El Concilio de la nueva era, por *Enrique Rondet*.
- N.º 13.—COMO PODEMOS ORAR, por *J. Zink*.
- N.º 14.—UNA TEOLOGIA DE LA REALIDAD: *Dietrich Bonhoeffer*, por *A. Dumas*.
- N.º 15.—LO «MAGICO» EN NUESTRA IGLESIA, por *G. Hierzenberger*.
- N.º 16.—EL PUNTO CRITICO, por *M. Bellet*.
- N.º 17.—DIOS NO PUEDE MORIR, por *H. Zahrt*.
- N.º 19.—LA SACRALIZACION DEL SACERDOTE, por *M. Aumont*.
- N.º 20.—SI DIOS EXISTIERA..., por *H. Thiélicke*.
- N.º 21.—LA IGLESIA DE CRISTO, por *Jacques Marilain*.
- N.º 22.—EL FIN DE LA RELIGION, por *J. Sperna Werland*.
- N.º 24.—VIDA Y MUERTE DE LAS ORDENES RELIGIOSAS, por *Raymond Hostie*.
- N.º 25.—EL FUTURO DE LA IGLESIA Y DEL CRISTIANISMO, por *W. H. von de Pol*.
- N.º 26.—LA ESPERANZA DEL HOMBRE, por *Emil Brunner*.
- N.º 27.—LA TEOLOGIA AL ENCUENTRO DEL PROGRESO, en *colaboración*.
- N.º 28.—TEOLOGIA DE LA REVOLUCION, por *J. Comblin*.
- N.º 29.—EL HOMBRE DE LAS GRANDES RELIGIONES, en *colaboración*.
- N.º 30.—CARTAS INTIMAS DE TEILHARD DE CHARDIN, por *T. de Chardin*.
- N.º 31.—CORRESPONDENCIA, por *Barth-Bultmann*.
- N.º 32.—AMBIGÜEDAD DE LA TEOLOGIA DE LA SECULARIZACION, por *Ch. Duquoc*.
- N.º 33.—¿UN NUEVO PENTECOSTES?, por el *Cardenal L. J. Suenens*.

¿Un nuevo Pentecostés?

«*Espíritu Santo!*
renueva tus maravillas en nuestros días,
como en un nuevo Pentecostés.»

JUAN XXIII
ORACION POR EL CONCILIO

«*La primera necesidad de la Iglesia*
es vivir siempre en Pentecostés.»

PABLO VI

Título de la edición original: UNE NOUVELLE PENTECÔTE†,
editado por DESCLÉE DE BROUWER - PARIS

Versión española de José María de Llanos

Prólogo

IMPRIMATUR
Bilbao, 15 de Mayo de 1975
Dr. León María Martínez
Vicario General

NIHIL OBSTAT
Joaquín Perea
Censor Ecles.

© Editorial Española DESCLÉE DE BROUWER-1975
Henao, 6 - BILBAO-9

ISBN - 84 - 330 - 0526 - X
Depósito Legal: BI - 1.083 - 1975

EDIT. ELEXPURU HNOS., S. A. - ZAMUDIO-BILBAO

El pesimismo y la desconfianza están de moda. Incluso los mismos cristianos gustan verlo todo negro. Lo cual viene a ser la negación misma del cristianismo. Un cristiano no es auténtico si no es hombre de esperanza: San Pedro llega hasta a proclamar que un discípulo de Cristo debe en todo momento estar pronto «a dar razón de la propia esperanza» (1 Ped., 3, 15). La esperanza es una componente de nuestro mismo ser. Hoy, sin embargo, tiene mala prensa: se supone que sirve de tranquilizante, de alibí, de distracción para evitar los problemas urgentes que asaltan hoy a los hombres.

El cristianismo es esperanza.

Necesitamos, pues, rehabilitar la esperanza cristiana reconociendo toda su importancia. Y ello por una razón de categoría: la esperanza, tanto hoy como ayer, es una virtud teológica. Lo que viene a significar que ella es una virtud cuyo origen y apoyo es Dios mismo y tan sólo El. Ella se burla de nuestras estadísticas, de nuestros cálculos de probabilidades, de nuestras prospectivas. Y desconcierta nuestras previsiones. «Porque no son mis pensamientos vuestros pensamientos, ni vuestros caminos son mis caminos» (Isaías, 55, 8). Ella está al servicio de Dios, «Maestro de lo Imposible», el cual «escribe derecho con renglones torcidos».

Por asombroso que parezca, Dios hace concurrir todas las cosas para bien de aquellos que le aman (Cfr. Rom. 8, 28): la esperanza es la imprevisible criatura de Dios, que sabe triunfar de todos los obstáculos, convirtiéndolos en instrumentos suyos.

A todos aquellos que en estos momentos están desorientados porque no reconocen entre los caminos presentes a

la Iglesia de su infancia, o incluso a la de anteaer, este libro viene a decirles cómo trabaja el Espíritu Santo y bien fuertemente en el corazón de su Iglesia para dotarla de una nueva juventud, permaneciendo siempre como nuestra esperanza viva cara al porvenir.

El anuncio del Concilio había suscitado grandes esperanzas. En vísperas de su comienzo, Juan XXIII nos había invitado a releer los Hechos de los Apóstoles y a revivir el tiempo aquel en que los discípulos reunidos en el Cenáculo de Jerusalén se preparaban para recibir al Espíritu, «y perseveraban en la oración con un mismo espíritu en compañía de algunas mujeres; de María, la madre de Jesús,...» (Hech. 1, 14). El Papa pedía al Señor renovase en nuestra época aquellas maravillas «como si se tratase de un nuevo Pentecostés».

Y llegó el Concilio: reconozcamos que fue una gracia inapreciable. Abrió nuevas perspectivas y puso bien los necesarios jalones para la renovación de la Iglesia. Pero dejando siempre para el futuro el cuidado por alcanzar en sus plenas consecuencias la lógica de sus fundamentales opciones.

Los Padres del Concilio no ignoraron que la obra que tenían que acometer sobrepasaba la capacidad humana. Lo afirmaron sin ambages: «Es el Espíritu Santo—nos dijeron—el que renueva a la Iglesia, el que la instruye, el que la dirige por medio de sus dones y la rejuvenece con la fuerza del Evangelio» (1). Es indispensable pensar sobre estas palabras. Más allá de los hombres y sus limitaciones, es menester poner nuestras miradas en el Espíritu. El historiador del porvenir dirá que el Concilio abrió algunas ventanas del Cenáculo, dando entrada a una primera brisa primaveral. Y añadirá, sin duda, que la ventolera de Pentecostés todavía no ha penetrado por la casa donde se hallan los discípulos.

No nos asombremos pues, de que el Papa Paulo VI haya repetido, él también, la plegaria de Juan XXIII pidiendo que el Señor nos otorgue «un nuevo Pentecostés». Lo ha repetido con insistencia numerosas veces, diciendo que la Iglesia de hoy día necesita de este milagro de Pen-

(1) «Lumen gentium», 4.

tecostés, de su viento y de su fuego, del gran poder espiritual que es el Espíritu Santo.

Los Concilios, por importantes que sean, no marcan más que una fase o momento en la larga historia de la Iglesia; por otro lado, esta marca tiene sus profundidades diferentes. El Espíritu Santo dispone además de otros medios y otros caminos de renovación. Llega de pronto en el correr de los tiempos, suscitando bruscamente, sin previo aviso alguno, golpes de gracia por medio de la acción de algunos santos que llegan a dominar su época. Francisco, Domingo, Catalina de Siena, Ignacio, Teresa de Avila, bien que demuestran con brillantez la presencia del Espíritu en horas particularmente difíciles de la Iglesia.

La fe nos enseña cómo el sufrimiento es germen de vida. Es normal pues, que los actuales sufrimientos de la Iglesia inviten muy especialmente a la esperanza: nada fue más secundo cara al porvenir que el Viernes Santo. Pascal no temió escribir: «Bien está la Iglesia, en buen estado, cuando únicamente la sostiene Dios» (1).

El Padre Caffarel lo ha vuelto a decir a su manera: «La hora del apuro—escribe—es la hora de Dios. Cuando no queda esperanza humana, es la hora de la esperanza definitiva... Cuando todavía hay razones, se apoya uno en ellas». Y nos invita a apoyarnos no ya «sobre las razones, sino sobre la promesa: la promesa de Dios... Es preciso confesarse perdido y ofrecerse perdido. Y alabar entonces al Señor que salva» (2).

La hora actual nos invita a desprendernos de nuestras «razones» que den base a la pequeña esperanza, y de nuestro fácil optimismo, de nuestras estrategias demasiado humanas, alimentando entonces a nuestra gran esperanza en su fuente suprema: la Palabra de Dios. Todo parece indicar que nos hallamos en uno de los grandes giros de la historia de la Iglesia, cuando el Espíritu obra, en nuevas profundidades, un misterio de muerte y resurrección. Es la hora de escuchar atentamente; en silencio interior, «lo que el Espíritu dice a las Iglesias» (Apoc. 2, 29). Parece que él nos invita a

(1) PASCAL «Pensées», 14.

(2) H. CAFFAREL, «Il n'en faut pas plus à Dieu», en «La Chambre Haute». Boletín para grupos de oración, n.º 2 p. 33-34. Edit. «du Feu Nouveau». Paris.

proseguir la reforma siempre necesaria de las estructuras, pero que más allá de tal revisión institucional a todos los niveles—para mejor asegurarse—, él no menos suscita a través del mundo una revisión espiritual de extraña potencia. Nuestras páginas aspiran a revelar algunos rasgos del proceso y a buscar modos de discernir el futuro que apunta.

Por mi parte suscribo plenamente la declaración que hizo ya el Patriarca Atenágoras:

«La situación del mundo actual es de infantilidad, y la infantilidad siempre va acompañada de la esperanza. Contemplamos, pues, la situación presente con una inmensa esperanza cristiana y con un profundo sentido de responsabilidad frente a la forma del mundo que vendrá a luz tras esta infantilidad de hoy día. Nos encontramos ante la hora de la Iglesia: ella debe ofrecer orientaciones cristianas al mundo nuevo que nace» (3).

Dan Herr, el editor de cierta revista americana, me preguntó un día, a quemarropa, en el curso de una visita a Malinas: «¿Por qué es usted un hombre de esperanza a pesar de nuestras angustias actuales?» Yo le respondí: «Porque yo creo en el Espíritu Santo». El entonces me pidió que le escribiese una carta explayando mi respuesta. Y esto es lo que hago ahora. Creyendo sin duda que este texto podría servir de ayuda a otros, él lo ha publicado en su revista (4).

Y como entonces aquí estas líneas; en ellas está el «in a nutshell», el mensaje concentrado de este libro.

¿Por qué es Vd. un hombre de esperanza?

Porque yo creo
que Dios es nuevo cada mañana,
que El acaba de crear el mundo en ese instante,
y no en un pasado nebuloso y olvidado.
Lo que me obliga a estar pronto para el reencuentro, en cada momento.

(3) Declaraciones del patriarca Atenágoras al diario «Avvenire», 12 enero, 1969.

(4) «The Critics», noviembre-diciembre 1970,

Porque lo inesperado es la regla de la Providencia.
Porque este Dios «inesperado» nos salva y nos libera de todo determinismo
y se burla de los sombríos pronósticos de los sociólogos.
Porque este Dios inesperado es el que ama a los hombres, sus hijos.

De aquí arranca mi esperanza.
Soy hombre de esperanza, no por razones humanas, ni por un natural optimismo.

Sino simplemente, porque yo creo que el Espíritu Santo trabaja en la Iglesia y en el mundo, sépalo éste o no.
Soy hombre de esperanza porque creo que el Espíritu Santo no deja de ser Espíritu Creador,
que ofrece cada mañana, a quien sabe recibirle,
una nueva libertad y una provisión de alegría y confianza.
Soy hombre de esperanza, porque sé que la historia de la Iglesia es una larga historia, repleta de maravillas del Espíritu Santo.

Pensad en los profetas y en los santos,
quienes, en horas cruciales, han sido instrumentos prodigiosos de gracias

y han iluminado el camino con sus resplandores.

Creo en las sorpresas del Espíritu Santo.

Juan XXIII fue una de ellas.

El Concilio otra.

No esperábamos ni al uno ni al otro.

¿Por qué la imaginación de Dios y su amor van a haberse apagado hoy?

Esperar es un deber, no un lujo.

Esperar no es soñar, sino todo lo contrario:
es el medio apto para transformar un sueño en realidad.
Felices aquellos que se atreven a soñar,
y que están dispuestos a pagar entonces un gran precio,
para que su ensueño tome cuerpo en la vida de los hombres.

Pentecostés 1974.

El Espíritu Santo, aliento vital de la Iglesia

«Es nota esencial del estilo de nuestra época el hecho de que un mensaje se muestre como creíble en la medida en que sea capaz de abrir esperanza y porvenir.»

W. Kasper.

I) ¿Qué Iglesia?

La expresión «Iglesia» recubre una gran variedad de imágenes y modelos. Se puede definirla como sociedad jerárquica, como cuerpo místico de Cristo, como pueblo de Dios, como comunidad local o universal, como comunidad escatológica, como sacramento de Cristo, como servicio al mundo. Las tensiones de nuestra hora presente provienen por una parte del hecho de que algunos quieren privilegiar alguno de estos modelos en exclusividad o en prioridad. La verdad es más compleja: la Iglesia es un misterio que se ofrece desde «las inefables riquezas de Cristo», por lo que es preciso acoger todas esas imágenes a la vez.

Durante mi juventud, la Iglesia se nos presentaba como sociedad jerárquica, jurídicamente perfecta, conteniendo todos los poderes que ello lleva consigo. Tal modelo reflejaba una imagen de la Iglesia calcada fuertemente de la sociedad civil, casi militarizada, con su jerarquía en orden, su uniformidad concebida como ideal y una rigurosa disciplina sumamente detallista, que regía tanto sobre el clérigo como sobre el laico, imponiendo incluso a los obispos una serie de servidumbres burocráticas. La lista de las autorizaciones que un obispo tenía

que pedir a Roma llegaba a lo increíble; por ejemplo, poder modificar su testamento una religiosa o poder celebrar la misa en su habitación un sacerdote enfermo.

Por la misma época, sin embargo, otra visión de la Iglesia se iba levantando poco a poco ante nuestra mirada. Los hombres de mi generación siempre se sentirán agradecidos a un Dom Marmion, a un Dom Lambert Beauduin, a los Padres Prat y Mersch—por no citar más que algunos—que nos enseñaron a releer a San Pablo y a descubrir a la Iglesia como cuerpo místico del Señor. Pío XII vendría entonces con su Encíclica «*Mystici Corporis Christi*» a recordarnos con gran vigor este aspecto que había quedado hasta entonces un tanto difuminado.

El Concilio Vaticano II puso su acento sobre la Iglesia concebida como pueblo de Dios en marcha a servicio del mundo. La constitución «*Lumen gentium*» al describir ante todo en su capítulo inicial el Misterio de la Iglesia, tuvo sumo cuidado en ir multiplicando las imágenes de la Iglesia para evitar que nosotros por nuestra parte, encerráramos el misterio de Dios en nuestros tabiques demasiado estrechos. Después de lo cual vino a definir a la Iglesia como pueblo de Dios en su totalidad. Ello significaba dar prioridad al bautismo, igualdad radical de los hijos de Dios y, por consecuencia, reformar un concepto que hoy día gustan llamar «piramidal» para situar al ministerio en el corazón y a servicio del conjunto eclesial. La perspectiva entonces resultaba más evangélica que jurídica, sin renunciar por otra parte en nada al papel de la jerarquía.

Creo que nos ha llegado la hora a nosotros, católicos del rito latino, de poner en relieve el lugar y el papel del Espíritu Santo para equilibrar mejor nuestra visión de la Iglesia. Y digo «latinos» porque los orientales, tanto católicos como ortodoxos, de acuerdo sobre este punto, lo han acentuado siempre con gran fuerza. Pablo VI ha recordado recientemente esta necesidad: «a la cristología y especialmente a la eclesiología del Concilio, debe suceder ahora un estudio y un culto nuevo del Espíritu

Santo y precisamente como complemento indispensable del Concilio» (1).

Ciertamente, en los textos conciliares se pueden encontrar numerosas referencias al Espíritu Santo, introducidas de ordinario a instancias de los Padres orientales o con ocasión del debate acerca de los carismas. Pero nos queda todavía integrar plenamente la dimensión «neumática» de la Iglesia, bajo su aspecto de comunión en el Espíritu Santo.

Precisamente es la aceptación, en común, del Espíritu Santo como realidad viva, creadora de la Iglesia, lo que puede hacernos encontrar la unidad buscada entre los cristianos que se mantienen fieles a la Iglesia institucional y los que quieren sentirse libres y como desprendidos de todo lazo orgánico con ella. Cada día se acentúa más la distancia y oposición entre las masas de cristianos llamados «tradicionales» los que continúan encontrando a la Iglesia sobre todo en sus expresiones más visibles: jerarquía, liturgia, teología, derecho canónico y las minorías de cristianos denominados «contestatarios», quienes conciben a la Iglesia como un pueblo «en búsqueda», y que quieren reinterpretar el Evangelio a partir del dato vivido y del acontecimiento actual, sin la menor referencia, o casi sin ella, a la Iglesia «establecida».

De este modo hemos esquematizado un tanto para poner en luz la línea de demarcación, la cual, gracias a Dios, es menos terminante; pero de todos modos, estas son las fronteras que cada día más se dibujan con precisión, particularmente por parte de los numerosos jóvenes que rehúsan dejarse encuadrar en la institución y que se alejan, ¡ay!, de la Iglesia, buscando el apoyo de grupos espontáneos para expresar entre ellos su ideal de vida.

Esta nueva división no afecta tan sólo a la Iglesia católica; amenaza no menos e inquieta a los responsables de todas las confesiones cristianas en la medida en que ellas están estructuradas.

(1) Audiencia del 6 de junio de 1973. *Doc. Catholic.*, n.º 70, 1973, pág. 601.

Paul Ricoeur, filósofo de tradición protestante, declaraba recientemente que la solución de tal conflicto se le aparecía como uno de los problemas más al rojo vivo que las Iglesias cristianas encuentran hoy día como un desafío. «¿No es—escribía—la tarea más urgente para todos, sean quienes sean los que marcan el destino de la comunidad cristiana, no es cuidar de este conflicto vital asegurando a todos la circulación de la vida entre la institución y la no-institución? Porque la Iglesia hoy día está en ambos lados. Reconocerlo así y vivirlo constituye el primer deber» (2).

Estamos plenamente de acuerdo: redescubrir el lazo o relación necesario entre la institución y la libertad viene a ser el gran problema que está llamada a resolver la Iglesia de nuestro tiempo. Pero tal lazo o relación no tenemos que inventarlo; no lo fabricamos los hombres, no es el fruto de un tratado negociado entre nosotros. Tal lazo tiene un nombre personal: se llama Espíritu Santo, el cual, por naturaleza, es el «agente de comunión». El es quien desde el interior anima a la Iglesia entera. El también quien proporciona los órganos y las ruedas visibles de su estructura.

Vamos a demostrarlo con más detalle a través de estas páginas. En el presente capítulo nos será suficiente con marcar las diversas correlaciones íntimas entre «institución» y «carisma».

II) Las dos dimensiones de la Iglesia.

Generalmente, en el lenguaje usual, cuando se habla de la Iglesia-Institución, se señala a la Iglesia visible, la que se ofrece a nuestras miradas con toda la complejidad sociológica heredada del pasado y que varía de pueblo a pueblo. Se trata del «establishment», tal como se ofrece e interesa a los «mass-media», los cuales le presentan al público en «gros-plan», es decir, en imágenes unas veces convexas y otras cóncavas, pero preferente-

(2) «Le Monde», 19 julio 1973.

mente con un sesgo sensacional y por tanto deformador. Se trata de la Iglesia en su aspecto sociológico, sometida a todo el juego de las contingencias. Ella es entonces la que aprecian o desprecian, según los criterios políticos del momento, ayer un Charles Maurras, hoy un Maurice Druon con tantos otros hombres políticos y periodistas en nuestro país, considerando a la Iglesia como aliada del Poder o del conformismo social.

Para el creyente, la Iglesia es una realidad de otro orden: ella es esencial e indisolublemente un misterio entre Jesús y nosotros, encargada de actualizar su Evangelio y de traducirlo al lenguaje de cada generación. Esta Iglesia del Evangelio está constituida por hombres y por tanto a merced de la debilidad humana, pero también animada por el Espíritu Santo, revestida de su poder yteniéndole a él como garantía de su fidelidad.

Según sea la estructura teológica de la Iglesia, así es la sociología de tal estructura. Para el creyente, la comunidad eclesial posee un orden institucional querida por el Señor; éste ha permanecido a través del crecimiento y de la vitalidad de una Iglesia santa, católica, apostólica. Su imagen se encuentra diseñada en la Escritura. Y por ello encontramos a los primeros cristianos asiduos a la enseñanza de los apóstoles, agrupados en la oración y en la eucaristía, diversificados según múltiples ministerios, unidos en comunidad fraterna, guiados por los responsables que tenían por misión vigilar el orden interno y los lazos con las otras comunidades cristianas y ansiosos de fidelidad al depósito recibido y transmitido por los testigos autorizados, cualificados, ordenados, en continuidad con los primeros testigos de la resurrección del Señor.

Tales son las líneas maestras de la Iglesia instituida que pertenecen a su esencia.

Pero más aún que tales estructuras es la misma historia de la Iglesia la que muestra continuamente que en ella no existe separación alguna entre la «organización» y el Espíritu Santo: él es respecto a ella su alma y su vida.

Como última consigna los apóstoles recibieron del Maestro la orden de no lanzarse por su propia iniciativa

a cumplir su misión, sino que debían esperar a Aquel que les revestiría de su poder y les revelaría a medida la plenitud de la verdad apenas entrevista. La Iglesia «estructurada» no es, pues, ante todo, una realidad jurídica, sino una realidad sacramental. El Espíritu Santo reposa sobre aquellos que él mismo envía. «Recibid al Espíritu Santo», tal fue la palabra inicial dicha a quienquiera fuese a partir para obrar en nombre de la Iglesia. Hoy todavía no encontramos nada más fuerte que estos términos empleados para la investidura espiritual que otorga la consagración de un obispo... «que él, Señor, ejerza el ministerio de la reconciliación en palabras y acciones con el poder de los signos y los milagros». Tales palabras no hacen literatura sino son expresión de la fe.

Esta Iglesia del Evangelio es, pues, al mismo tiempo visible e invisible. No se puede hablar nunca de dos iglesias, una de las cuales sería la institucional visible y la otra la carismática invisible. La unión de ambas dimensiones es esencial a la noción misma de Iglesia.

Desde la mirada de la fe no se puede oponer una «Iglesia espiritual» únicamente fiel al Evangelio y al Espíritu, a una Iglesia institucional más o menos parecida a una especie de armadura.

Pío XII hace poco señalaba tal unión indisoluble en su Encíclica «Mystici Corporis Christi», y Pablo VI ha vuelto sobre el tema numerosas veces. Y así ha declarado: «El Espíritu Santo que difunde los carismas y al mismo tiempo anima a la Iglesia, obra de manera que la inspiración carismática y la estructura jurídica de la Iglesia converjan felizmente» (3).

La palabra «carisma» ha entrado en el lenguaje profano; y designa, por extensión a un talento «fuera de juego» a un magnetismo personal.

En el sentido religioso y bíblico, que es el solo sentido que aquí nos interesa, un carisma es un don especial, una perceptible manifestación gratuita del Espíritu Santo, una gracia particular de Dios destinada al bien del cuerpo entero de la Iglesia. Volveremos sobre esto después.

(3) Citado por MARINO DE MILANO en el artículo «Carisma e Gerarchia». L'Observatore romano, 4 octubre 1973, pág. 5.

No es inútil hacer notar que nuestra moderna terminología no coincide siempre con la de San Pablo. Actualmente algunos oponen «carisma» a «ministerio» (un «amt», alemán) reduciendo éste a sólo la función ejercida regularmente para y en la comunidad por hombres oficialmente designados. Es decir, el contrapunto del pensamiento paulino. Para San Pablo, el término «carisma» significa lo mismo los dones «espirituales», los más místicos o religiosos que las funciones visibles en la Iglesia, tales como el apostolado, la enseñanza, el gobierno. Por otra parte, Pablo insiste para que se considere a todos los carismas—y no únicamente las funciones oficiales—como ministerios otorgados ante todo en servicio de la comunidad.

Estas observaciones me parecen pertinentes para descartar los falsos dilemas y los pseudo-problemas. Ellas vienen a intentar que no se separe «lo que Dios ha unido» (Mat. 19, 6). Y convendrá no perder de vista que la Iglesia no puede existir sin su dimensión carismática; despojarla de ella no sólo sería empobrecerla, sino negar su mismo ser. Sin esta dimensión la Iglesia no estaría solamente privada de una parte de sí misma—como un hombre privado de sus manos—sino cesaría ella de ser la verdadera Iglesia: se habría tocado a su misma esencia.

En Occidente nosotros tenemos la tendencia a describir la Iglesia atendiendo sólo a términos cristológicos, considerándola como completamente formada en sus estructuras por Cristo, mientras que el Espíritu Santo parece que llega, una vez establecidas las estructuras, para otorgarles impulso y vida. Tal óptica da a entender que el Espíritu pertenece a un segundo momento de la constitución de la Iglesia. Y no es así, el Espíritu Santo como Cristo mismo, constituyen a la Iglesia, y no basta con asignar al Espíritu un papel subsecuente, como de animador y unificador. Esta doble presencia no supone por lo demás ningún dualismo en el seno de la Iglesia puesto que el Espíritu que la penetra es el Espíritu del mismo Cristo, quien ha recibido el poder de comunicarlo a sus apóstoles como secuela de su sufrimiento redentor.

Esta unión es rica en consecuencias para la vida espiritual, ascética, litúrgica, cultural y apostólica de la

Iglesia. Ella es el fruto de la misión de dos Personas divinas: la del Hijo que se encarna y la del Espíritu que le es enviado para que la comunidad humana de los fieles se convierta en el Cuerpo de Cristo y sacramento universal de salvación.

Es preciso, pues, no oponer jerarquía y carismas, del mismo modo que no oponemos la obra del Hijo a la del Espíritu. El teólogo protestante J. Bosc, que fue un ecumenista de categoría, formuló una útil fórmula de defensa contra toda tentativa de separación: «La Palabra sola—escribe—corre el peligro de caer en esclerosis humana entre nuestras manos. Cristo encerrado en nuestras fórmulas puede reducirse a un dogma abstracto, la Biblia quedar en letra muerta y la Institución reconocida en su autonomía aparecer solitaria. Pero por otro lado, aislar el Espíritu de la Palabra supone riesgos no menos graves si renunciamos a la dialéctica; conduce a los iluminismos que encienden a meros pensamientos humanos y no menos a aberraciones, a movimientos de la afectividad sin contenido alguno o a un puro actualismo que rechaza por principio toda forma de permanencia de la Palabra en la realidad creada. Si las ortodoxias que fijan la Palabra vienen a negar el Espíritu, los neumatismos que apelan al Espíritu para justificar toda serie de anarquías espirituales, no valen más. La historia de la Iglesia, católica o protestante, puede muy bien procurar muchos ejemplos de estos sucesivos desequilibrios».

III) La Iglesia escuchando al Espíritu.

La acogida de los carismas

Si en profundidad las dos dimensiones de la Iglesia se unen, la historia conoce—es de justicia confesarlo—horas de tensión entre ambas. Ella proviene a veces de la oposición de la jerarquía con respecto a los cristianos pseudo-carismáticos. Desde el Montanismo del siglo segundo hasta los «Locos de Dios» de nuestros días, pasando por el quietismo y las variantes más diversas, la

lista de los fenómenos pseudo-místicos o ambiguos es enorme.

¿Qué obispo no encuentra regularmente en su correspondencia mensajes de lo más extravagantes de algún visionario? Abundan las falsificaciones de lo sobrenatural—piénsese en el sincretismo de tipo espiritual en el Brasil y otras partes—; el engatusamiento de las masas por todo lo que sea extraordinario, obliga a guardar sangre fría. ¿Quién no se compadece hoy del cura Peyramale y de su obispo que tuvieron que pronunciarse sobre las apariciones de Lourdes precisamente cuando una verdadera epidemia de falsas apariciones acababa de turbar a tantos fieles? El carisma del discernimiento es muy delicado y es grande la tentación en la jerarquía de mantenerse en lo siempre seguro. Lo cual explica—sin justificarlo—ciertas desconfianzas y condenaciones abusivas que registra la historia. No es nada extraño, en efecto, que en el origen de los movimientos espirituales, despertados de ordinario por nuevas órdenes religiosas, surja una tensión entre el fundador y la jerarquía. La historia de la exención de los religiosos se debe, por una parte, a conflictos de este tipo. Ciertos fundadores y fundadoras fueron confundidos en sus comienzos con iluminados de su tiempo, por ejemplo del tipo de los «fraticelli» o del de los alumbrados para no recordar aquí sino a Francisco de Asís y a Ignacio de Loyola.

Se conoce bien el calvario sufrido por un Grignon de Monfort, privado sucesivamente de jurisdicción en ocho diócesis por autoridades más o menos jansenistas. Se conoce no menos el caso extremo de cierta fundadora de una congregación, expulsada de su obra por la autoridad y que no volvió a entrar en ella más que medio siglo después de su muerte, cercana a su beatificación... y en forma de reliquias.

Pastores y fieles bajo el movimiento del Espíritu.

Todavía me parece importante hacer notar algo más: es preciso guardarse bien de sobreponer los binomios «carisma-institución» y «fieles-pastores». Los carismas no cons-

tityen un don exclusivo de los fieles. Y, por otra parte, si se toma el término «institución» en un amplio sentido que englobe todo lo que hay en la Iglesia, constituyendo las estructuras principales de su visibilidad y la herencia de todo el pasado de la Iglesia primitiva, la existencia del laicado en la Iglesia pertenece tanto a la institución como a la existencia de la jerarquía.

Ni el laicado ni la jerarquía tienen el monopolio del carisma. Se podría citar entre los «profetas» de nuestro tiempo tanto a laicos—un Frank Duff, fundador de la Legión de María, una Madre Teresa de Calcuta—como a miembros de la jerarquía entre los cuales recordamos a un Bea, un Cardijn, un Helder Cámara o al mismo Papa Juan XXIII. La palabra «profeta», por otra parte, es difícil de manejar y de apreciar: los profetas no son necesariamente aquéllos de quienes se habla más. Cada fiel está llamado a dar testimonio de su fe tanto en el interior como en el exterior de la Iglesia y a poner por obra las virtualidades carismáticas inherentes a su bautismo.

Ninguno de los dos polos—jerarquía y laicado—representa sólo a la Institución. Por ambos lados, la herencia del pasado de la Iglesia se halla presente y viva y, comprendido el Evangelio, testimonia la fe de los primeros tiempos. Es el conjunto el que debe descubrir su fidelidad del presente a la fe. Es el conjunto el que debe confrontar las creaciones nuevas de la vida de la Iglesia con los datos evangélicos. La idea de «pueblo de Dios» del Vaticano II es primordial en todo este tema. Se suele en cambio olvidar que este «pueblo de Dios» no se opone a «gobierno» tal a como sucede en la terminología política. Significa simplemente a todos los bautizados, incluidos el Papa y los obispos.

En el caminar del pueblo de Dios, los pastores tienen ciertamente una función específica, un servicio particular que rendir. Tal servicio concierne a la unidad visible de la Iglesia. Sus pastores no han sido instituidos ante todo para mandar, sino para unir, para garantizar la comunión entre las personas y preservar la continuidad en el tiempo y la armonía en el espacio. Una Iglesia privada de tal

elemento regulador no podría sino caer, bien en el iluminismo, bien en el individualismo.

Como órganos de decisión en la Iglesia, los pastores deben estar en el Espíritu especialmente atentos al conjunto de los «signos de los tiempos» y a los testimonios proféticos que se manifiestan por diversos lados, desprendiéndolos de su relativo aislamiento e integrándolos bajo la superior autoridad del Evangelio, en el conjunto de la vida de la Iglesia para que ella testifique cada día mejor al Reino que está por venir.

En la Iglesia no cesa de darse una presencia continua del Espíritu, unas veces brillante, otras discreta. Puede suceder que tal «profeta» remueva las conciencias proclamando un mensaje que impacta, pero un tanto unilateralmente. Ello no da motivo para no escucharle: pertenece a los pastores discernir lo que es bueno, acogerlo e integrarlo en una más amplia visión, posiblemente más equilibrada.

De todo lo cual, se ha podido ver un ejemplo maravilloso en la constitución «Gaudium et spes», en la cual el Magisterio, desde su nivel más alto, tomó a cuenta propia y como suyo, integrándolo en un conjunto más amplio, un gran número de llamamientos proféticos anteriores al Concilio dados por laicos y por clérigos, respecto a los grandes problemas del mundo, de la familia, de la economía, de la paz.

El Espíritu Santo es, pues, a la vez el que anima a los pastores para que sus decisiones sean conformes con el Evangelio, con la vida de la Iglesia y con la llegada del Reino y el que les obliga a recoger todas las manifestaciones del mismo Espíritu. Es él quien impide constantemente a la Iglesia considerarse como un fin de sí misma y el que la mantiene en su referencia final al Reino que viene y a su Único Señor, Jesucristo.

Apertura a la crítica evangélica.

La Iglesia, debido a una extraña paradoja, del hecho de su inserción en el contexto histórico de cada época, tiene necesidad de crítica y de revisión periódica para

ser siempre fiel a su propia misión. Por naturaleza ella es relativa a la Palabra de Dios, y tal sumisión radical la obliga a regular revisión. El Espíritu entonces debe sin cesar desprenderla de sus estrecheces, de sus compromisos, también de sus pecados, puesto que ella está compuesta de hombres siempre deficientes e infieles al ideal al que están llamados a servir.

La crítica purificadora puede venir entonces tanto de fuera como de dentro. A menudo de los mismos adversarios de la Iglesia (es prudente dejarse instruir por el enemigo, «Fas est ab hoste doceri»), adagio que vale también en el caso de la Iglesia. Ciertos ataques invitan al examen de conciencia. La Revolución francesa y la Revolución rusa, por citar dos ejemplos, encausaron ciertos comportamientos de la Iglesia institucional, como los grandes pecados de omisión en el terreno social.

La crítica puede emanar también desde el interior. Hecha con un espíritu constructivo y animada por un amor filial y sincero hacia la Iglesia, y según métodos que respeten los imperativos del Evangelio, ella tiene derecho de ciudadanía en la Iglesia. Pablo VI no temió invitar cierto día a los miembros de la curia romana a «acoger con humildad las críticas, reflexionando sobre ellas con gratitud. Roma no tiene necesidad de defenderse poniendo oídos sordos a las sugerencias que le vienen de voces honradas, cuánto más si éstas son amistosas y fraternales» (4).

La autoridad debe escuchar y asumir a tiempo su propia responsabilidad ante las necesarias revisiones, evitando así ser conducida a combates por la espalda. Es curioso percibir cuántos «hijos de la luz» se retrasan respecto a «los hijos del siglo» en lo de aceptar la auto-crítica y la evolución imparcial y rigurosa de los métodos y resultados. Vemos a jefes de empresa convocar a expertos que puedan estudiar desde el interior todo el mecanismo de su organización con el fin de descubrir los fallos técnicos o psicológicos y detener todo lo que frene o bloquee el buen funcionamiento. Bien sé que la Iglesia

(4) *Doc. Católica*, n.º 1.409, 1963, pág. 1.262.

no es una sociedad que se pueda comparar con tales empresas. Pero hay leyes que valen para toda institución, puesto que se trata de hacer colaborar a los hombres en un propósito definido. Aceptar y promover el examen crítico forma parte de las reglas de este juego humano que no se puede despreciar impunemente.

La Iglesia, además, tiene una permanente razón para juzgarse a sí misma en plano humano: ella no es una sociedad cualquiera. El mensaje que lleva en sí y que constituye su razón de ser incluye un imperativo para ella misma como para aquéllos a quienes se proclama.

El profesor de teología dogmática de Lovaina, A. Gesché, en un penetrante artículo, ha hecho notar con toda razón, siguiendo a R. Dulong, que una de las características de la Iglesia es ante todo precisamente ser en sí misma una «institución-mensaje».

«De una parte, escribe, ella es una institución que lleva consigo un mensaje, lo que no sucede, prácticamente, y en todo caso en un grado semejante, a ninguna otra institución, que trata simplemente de organizar la vida pública sin pretender dar mensaje alguno. Y por otra parte, el Evangelio es un mensaje que hay que vivir no solamente a plano individual, sino socialmente, en Iglesia, y por tanto, en institución. Porque habrá siempre institución allí donde los hombres aspiren a vivir no sólo como individuos, sino haciendo cuerpo, el cuerpo de Cristo. Tal presencia de la institución no responde entonces a una mera necesidad sociológica: ella es precisamente la expresión de un mensaje que pide ser vivido en comunión» (5).

Y hace notar que esta institución-mensaje, que es la Iglesia, da lugar por tanto a una sociedad de tipo especial y que, más que otra alguna, está llamada a cambiar por el mismo hecho de que su mensaje no cambia y que la institución, debiendo estar constantemente a su servicio, deberá aceptar en el futuro y a medida que se le impongan, las mutaciones o cambios correspondientes. Se trata de que la Institución no se instale. Como el Hijo del Hombre, ella no tiene piedra donde reposar su ca-

(5) «*Mutation religieuse et renouvellement théologique*» en «*Revue théologique de Louvain*», 1973, fasc. 3, pág. 296-297.

beza: la tensión escatológica le impone la peregrinación siempre recomenzada, sin poner en juicio, por supuesto, ciertas estructuras fundamentales, decisivas y constitutivas que permanecen y determinan la marcha.

Una vez reconocido el terreno firme bajo sus pies, el campo queda abierto a toda crítica constructiva que tienda a hacer a la Iglesia más fiel siempre a sí misma, es decir, a Jesús.

Un historiador protestante, Martin Marty, ha escrito: «No hubiera habido jamás protestantismo si la Iglesia hubiese sido capaz de aceptar en algún grado la protesta». Palabras que invitan a reflexionar y a abrirse a un examen de conciencia y al diálogo. *A priori*, es preciso tomar en serio la contestación que se dirige al «modelo institucional» presentado hoy día al mundo por la Iglesia, como una Iglesia de ayer. Hay lugar para un examen periódico de todo lo que constituye «lo institucional» en el curso del tiempo y en un país determinado, trátase de órdenes o de congregaciones religiosas, de institutos seculares o de instituciones caritativas, hospitalarias, sociales, escolares, apostólicas. En este sentido y a este nivel, no hay que temer nada al proceso de la Iglesia «institucional». Cuanto la Iglesia sea más evangélica y más fiel a sus orígenes, más será ella misma, más el instrumento del Espíritu.

Por nuestra parte no vamos a examinar todas las quejas que se le dirigen; son muy variadas por otra parte, según pasan los días y la evolución de la historia. Reconozcamos honradamente que la Iglesia institucional así concebida, debe mucho, como cualquiera de nosotros por lo demás, al ambiente, a las circunstancias. Y entonces se explica—sin justificarlo siempre—el «peso de historia» que carga sobre su marcha y acumula elementos extraños, aluviones que apagan la imagen misma de la Iglesia auténtica. La Iglesia debe perpetuamente mirarse hacia atrás cara a cara en su historia, contemplándose en el espejo original para volver a encontrar «su semblante de nacimiento», evitando olvidarlo, como nos lo recomienda Santiago (*Sant. I. 23*). La historia de la Iglesia es para nosotros una escuela de humildad,

Pero también de esperanza. Porque nos enseña que las épocas más descorazonantes prepararon tiempos inesperados.

Fácilmente nos creemos estar en el fin del mundo, siendo así que no estamos sino a finales de un mundo.

Para darnos cuenta, a la luz de un ejemplo concreto de tales rebotes inesperados, es instructivo releer la historia de Pío IX y de la Santa Sede, en el tiempo en que iban a desaparecer los Estados Pontificios. Los años del Vaticano I y de la entrada de las tropas de Víctor Manuel II por la Puerta Pia en la Ciudad pontificia, no están tan lejos de nosotros. Y, sin embargo, ¡qué mundo nos separa de 1870!

En aquellos tiempos, para la mayoría de los cristianos como para Pío IX mismo, el mantenimiento de los Estados Pontificios parecía algo esencial a la estructura y a la vida de la Iglesia. Los zuavos que murieron por la causa pontificia creían defender verdaderamente la libertad de la Iglesia. Luchaban por la independencia del poder espiritual, independencia que aparecía ligada a un estatuto territorial. Defender los Estados Pontificios equivalía a defender el primado pontificio en su libre y pleno ejercicio. Con la marcha de la historia hemos llegado a ver cómo el derecho internacional evaluaba y elaboraba un estatuto otorgando pleno reconocimiento jurídico en derecho internacional a instituciones desprovistas sin embargo de todo territorio propio. Los voluntarios que defendieron a los Estados Pontificios contra el ejército de Garibaldi, lo hicieron con una convicción religiosa digna de toda admiración; lo cual no impide al historiador de hoy día reconocer que la desaparición de los dichos Estados hizo posible una indiscutible liberación espiritual a la Iglesia y al Papado. Tal fue el drama de aquella época, no haber podido percibir a tiempo una evolución, no solamente inevitable, sino religiosamente deseable.

Apertura a la libertad del Espíritu Santo.

La Iglesia del Señor obedece al mismo único Espíritu en todas sus dimensiones. Como sociedad visible y te-

rrena que es, ella requiere evidentemente leyes y organismos. No puede prescindir ni de un derecho ni de una legislación, pero debe evitar con gran cuidado todo juridicismo y todo legalismo. El derecho canónico debe estar siempre en confrontación con el Espíritu, recibiendo de él toda clase de impulsos. En sentido eminente el Evangelio es la ley suprema. La Palabra de Dios y el Espíritu de Jesús rigen soberanamente a la Iglesia, y toda la jerarquía debe estar a su servicio.

El peligro del juridicismo se acentúa cada vez que la autoridad central elabora a escala mundial leyes demasiado precisas, con el riesgo que ello comprende cuando se trata después de aplicarlas a casos concretos y muy diferentes. Es grande esta tentación de buscar la unidad de la Iglesia por medio de los decretos o de las leyes, confundiendo así unidad y uniformidad.

El Patriarca Atenágoras ponía en guardia a la Iglesia ortodoxa frente al juridicismo: «Nosotros hemos hecho —decía— de la Iglesia una organización como otra cualquiera. Todas nuestras fuerzas parece que se empeñaban en tenerla en pie; ahora las gastamos en hacerlo marchar. Y marcha, más o menos, más bien menos que más, pero marcha. Solamente que marcha más como una máquina que como una vida» (6).

Este aviso contra la tentación de privilegiar la organización a costa del organismo, este aviso dirigido por el Patriarca a su propia Iglesia, también nos atañe a nosotros, los latinos, tan fácilmente inclinados para verlo todo en su aspecto jurídico.

Y, sin embargo, encontramos, me parece a mí, una muy semejante preocupación en Pablo VI cuando habla de la Iglesia de mañana:

«Nosotros vamos a tener, predicaba él, un período de mayor libertad en la vida de la Iglesia y, por consiguiente, para cada uno de sus hijos. Esta libertad significa menos obligaciones legales y menos inhibiciones interiores. Se reducirá la disciplina formal, se suprimirá todo lo arbitrario, así como toda intolerancia, y todo

absolutismo. Se simplificará la ley positiva, y se atemperará el ejercicio de la autoridad, promoviendo entonces el sentido de la libertad cristiana» (7).

En forma de conclusión de este capítulo quisiera invitar a los lectores a que reflexionasen sobre dos textos de origen ortodoxo. El primero es de Alexander Schmemmann, profesor de teología del seminario de San Vladimiro en Nueva York y observador en el Concilio. Dice así:

«La eclesiología es uno de los grandes temas en nuestra época ecuménica. Y lo que es menester decir, desde el principio, es que ella sufre en sí misma el fenómeno de la polarización: es decir, se encuentra como peloteada entre las nociones de autoridad y de libertad. Los antiguos tratados «De Ecclesia» tuvieron su época. Hoy bien sabemos que el tratado clásico, con su acento sobre la estructura, lo institucional, el legalismo, no era en sí sino el fruto de viejas polémicas confesionales engendradas por la Reforma y la Contra-reforma. Tal reducción de la Iglesia a sus estructuras es precisamente lo que hoy se denuncia y se trae a juicio. Pero, como siempre, de un extremo pasamos al otro. Cuando la gente se cansa de tanta estructura e institución, se ilusiona con la libertad, sin caer en la cuenta que al sacudirse un conjunto de estructuras ya se está preparando otro conjunto distinto. La libertad de hoy será lo institucional de mañana y así sucesivamente hasta el infinito. Posiblemente ha llegado la hora en que obsesionados con tanta discusión sobre instituciones y estructuras, sin poder explorar el misterio de la Iglesia en profundidad, estemos dando de lado al verdadero problema» (8).

El segundo texto proviene del metropolitano Ignatios de Lattaquié y fue leído en el Consejo ecuménico de las Iglesias reunido en Upsala. En él se nos invita a reconocer la prioridad del Espíritu como principio vital de la Iglesia:

«Sin el Espíritu Santo, Dios está lejos,
Cristo se queda en el pasado,
el Evangelio en letra muerta,
la Iglesia no pasa de simple organización,

(7) *Doc. Catholic.*, n.º 1.545, 1969, pág. 706.

(8) Alexander SCHEMERMANN, «On Mariology in Orthodoxy» en «*Marian Library Studies*», Tom I, 1970, pág. 25-32.

(6) Olivier CLEMENT «*Dialogues avec le Patriarche Athénagoras*», Ed. Fayard, Paris 1969, pág. 154.

la autoridad se convierte en dominio,
la misión en propaganda,
el culto en evocación,
y el quehacer de los cristianos en una moral propia
de esclavos».

«Pero en él, el cosmos se levanta y gime
en la infancia del Reino,
Cristo ha resucitado,
el Evangelio aparece como potencia de vida,
la Iglesia como comunión trinitaria,
la autoridad es un servicio liberador,
la misión un Pentecostés,
la liturgia memorial y anticipación,
el hacer humano algo divino» (9).

(9) Informe de Upsala 1968. Consejo Ecu­ménico de las Iglesias, pág. 297, Ginebra, 1969.

Capítulo II

La experiencia carismática en la Iglesia

«Mucho antes de que el Espíritu Santo viniese a formar parte como artículo del Credo, era ya una realidad vivida en la experiencia de la Iglesia primitiva.»

Eduardo Schweitzer.

Hasta aquí hemos mostrado la armonía que hay entre las dos dimensiones de la Iglesia: la institucional y la carismática. Nos es preciso ahora considerar a esta más de cerca, tal a como queda inscrita en la historia de la Iglesia desde los orígenes hasta el Vaticano II.

I) El Espíritu Santo como animador de la Iglesia primitiva.

Las manifestaciones del Espíritu que entendemos por carismas, son, según ya hemos dicho, dones del mismo Espíritu que se distinguen por su visibilidad y su finalidad comunitaria, siempre en búsqueda de la edificación del reino de Dios.

Se les ve estallar, como a los fuegos de la aurora, en la mañana de Pentecostés; y aparecen en cada página de la historia de la Iglesia primitiva.

Una sola mirada sobre los Hechos de los Apóstoles lo testimonia abundantemente. Si ahora escogemos este escrito inspirado no es con el afán de concederle prioridad alguna. Bien sabemos que es menester leer los Hechos a la luz de otras fuentes y no al revés. Pero los ejemplos concretos que nos aporta San Lucas son particularmente interesantes.

Desde la primera página, se ve al Espíritu Santo manifestarse de forma sorprendente, incluso extraña, pues sus intervenciones son no sólo numerosas, sino inesperadas, fulgurantes a veces. Visiblemente es él quien pone en juego y anima tanto a los apóstoles como a la comunidad de los fieles. Hasta tal punto interviene en los detalles de la vida cotidiana de la Iglesia y de su expansión por el Imperio romano que se podría decir que estos Hechos de los Apóstoles constituyen como un quinto evangelio: el Evangelio del Espíritu Santo.

Desde que Pedro sale del Cenáculo en la mañana de Pentecostés, desde entonces ya comienza a evocar esta misteriosa efusión del Espíritu tal como lo había profetizado Joel: «Sucederá en los últimos días—dice Dios—: Derramaré mi Espíritu sobre toda carne y profetizarán sus hijos y sus hijas; los jóvenes tendrán visiones y los ancianos sueños. Y yo derramaré mi espíritu sobre mis siervos y sobre mis siervas. Haré prodigios arriba en el cielo y señales abajo en la tierra. El sol se convertirá en tinieblas y la luna en sangre antes de que llegue el día grande del Señor» (*Hech. 2, 16-20, Joel, 3, 1-5*).

Monseñor Cervaux ha descrito esta escena en una admirable página: «Cuando el huracán de Pentecostés se fue apagando y las lenguas de fuego se desvanecieron, las miradas extasiadas de los primeros cristianos, translúcidas de luz sobrenatural, expresaban el misterio que acababan de vivir. Y al mismo tiempo sus bocas «profetizaban» cantando «en lenguas» el poder de Dios.

Así había sucedido a Moisés al bajar del Sinaí, y así a Cristo en la Transfiguración. También a Esteban, cuyo semblante era como el de un ángel, y así más tarde a Policarpo y a los mártires de Lyon. El Espíritu Santo estaba allí como luz y sabiduría.

El perfecciona a los cristianos. Los de Jerusalén, los que habían vivido con Cristo y habían quedado como imperfectos hasta que llegó este día de Pentecostés. Sólo entonces recibieron esta suprema consagración cristiana. Hasta aquel momento se habían esforzado muy torpemente en copiar a su Maestro; el Espíritu, el día de Pentecostés, terminó la tarea. A veces Rubens tomaba el

pincel de la mano de un discípulo y, sobre unos titubeantes rasgos, hacía pasar el soplo de la vida...» (1).

Esperando la Parusia que habrá de desvelarnos en toda su plenitud la misma majestad de Dios, el Espíritu Santo trabaja. Se le siente en cada página de los Hechos, más presente y más activo que los mismos hombres de quienes se escribe la historia y cuyos nombres se citan. De él se habla como de una presencia tan querida como segura. Incluso cuando Lucas no lo menciona, se le advina como una filigrana que asoma en cada página del Libro. El conduce el gran juego apostólico y él teje la gran trama secreta.

El es quien alienta y dicta las palabras que es menester decir ante el Sanhedrin, ante los procónsules o ante los gobernadores de Roma, como también él es quien se encuentra en la predicación diaria. «Y mi palabra y mi predicación no tuvieron nada de los persuasivos discursos de la sabiduría, sino que fueron una demostración del Espíritu y del poder para que vuestra fe se fundase, no en sabiduría de hombres, sino en el poder de Dios» (*I Cor, 2, 4-5*).

El es el inspirador de las audacias apostólicas: «El Espíritu dijo a Felipe: Acércate y ponte junto a ese carro» (*Hech. 8, 29*). O también: «y en saliendo del agua, el Espíritu del Señor arrebató a Felipe y ya no le vio más el eunuco» (*Hech. 8, 39*).

El también es la fuerza de los mártires: «Pero él, lleno del Espíritu Santo, miró fijamente al cielo y vio la gloria de Dios y a Jesús que estaba de pie a la diestra de Dios» (*Hech. 7, 55*).

El conduce a Pedro a la casa de Cornelio: «Estando Pedro pensando en la visión, le dijo el Espíritu: ahí tienes unos hombres que te buscan. Baja, pues, al momento y vete con ellos sin vacilar, pues yo los he enviado». (*Hech. 10, 19-20*).

El escogió a los apóstoles: «Mientras estaban celebrando el culto del Señor y ayunando, dijo el Espíritu

(1) L. CERFAUX. «*La communauté apostolique*», París. Ed. du Cerf., 1956, pág. 13-14.

Santo: Separadme ya a Bernabé y a Saulo para la obra a la que los he llamado» (*Hech. 13, 2*).

El es la alegría de los perseguidos y su seguridad: «Pero los judíos incitaron a mujeres distinguidas que adoraban a Dios y a los principales de la ciudad; promovieron una persecución contra Pablo y Bernabé y les echaron de su territorio. Estos sacudieron contra ellos el polvo de sus zapatos y se fueron a Iconio. Los discípulos quedaron llenos de gozo y del Espíritu Santo» (*Hech. 13, 50-52*).

«El presidió las decisiones que se tomaron respecto al porvenir de la Iglesia naciente, decisiones que transmiten los apóstoles en sus palabras diciendo así: «El Espíritu Santo y nosotros hemos decidido no imponeros otras cargas...» (*Hech. 15, 28*).

Todavía es él mismo el que traza la ruta de los apóstoles, los guía y los detiene: «Atravesaron Frigia y la región de Galacia, pues el Espíritu Santo les había impedido predicar la palabra en Asia. Estando ya cerca de Misia, intentaron dirigirse a Bitinia, pero no se lo consintió el Espíritu de Jesús» (*Hech. 16, 6-7*).

Como a título particular él es quien dirige la acción misionera de San Pablo: «Mirad que ahora yo, encadenado en el Espíritu, me dirijo a Jerusalén sin saber lo que allí me sucederá; solamente sé que en cada ciudad el Espíritu Santo me testifica que me aguardan prisiones y tribulaciones. Pero no vale la pena que yo os hable de mi vida...» (*Hech. 20, 22-24*).

Tal es el realismo según el cual la Iglesia primitiva traducía y vivía su fe en el Espíritu Santo.

II) El Espíritu Santo y la efusión de sus dones.

El Espíritu Santo aparece como una fuerza que empuja a la Iglesia hacia adelante por los caminos del mundo otorgándole sus dimensiones misioneras, su catolicidad.

También él crea la unidad viviente del Cuerpo Místico, santificando a los cristianos y revistiéndolos de su

poder. San Pablo nos muestra, en cada página, su acción omnipresente.

Jesús mismo había ya anunciado que el Espíritu que había de enviar se manifestaría a los suyos por medio de gracias y dones asombrosos, hasta el punto de que los discípulos harían cosas más grandes que las suyas, incluso milagros.

Los carismas, que iban a estallar en la Iglesia primitiva como brotes primaverales, esencialmente son manifestaciones variadas y visibles de una única realidad: la vida desbordante del Espíritu en el alma de los cristianos.

Estos dones se conceden para la edificación de la Iglesia; y son complementarios unos de otros. San Pablo recuerda su convergencia en un célebre texto: «Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo; diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; diversidad de operaciones, pero es el mismo el Dios que obra todo en todos. A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común. Porque a uno se le da por el Espíritu palabra de sabiduría; a otro palabra de ciencia según el mismo Espíritu; a otro fe en el mismo Espíritu; a otro carisma de curaciones en el único Espíritu; a otro poder de milagros; a otro profecía; a otro discernimiento de espíritus; a otro diversidad de lenguas; a otro don de interpretarlas. Pero todas estas cosas las obra un mismo y único Espíritu, distribuyéndolas a cada uno en particular según su voluntad» (*I Cor. 12, 4-11*).

Este capítulo doce de la epístola a los corintios, que acabamos de citar, precede y dispone para el capítulo trece en el que Pablo describe el esplendor único y la primacía de la caridad teologal, la que «permanece siempre únicamente». Pero si la caridad domina todo, si ella es el sol de la vida cristiana infundida por el Espíritu, su luz no cubre el brillo de las estrellas que se nos manifiestan por las noches.

Para Pablo, el Espíritu de Cristo glorificado, reúne, purifica, vivifica e introduce en la plena verdad al pueblo escatológico de Dios. A pesar de las debilidades y de los

pecados de este pueblo, el Espíritu Santo es ya primicias y arras (Cfr. Rom. 8, 23) en este mundo (Cfr. II Cor. 1, 22, y 5, 5). Como consecuencia, Pablo llama a la Iglesia casa de Dios en el Espíritu (Cfr. Efes. 2, 22).

Todos los cristianos son «piedras vivas» llamadas a formar parte de la construcción de un «edificio espiritual» (Cfr. I Ped. 2, 5). El Espíritu Santo no se manifiesta por sí mismo, él glorifica y manifiesta a Jesucristo y en él al Padre. Sin embargo, se siente su acción; ella es semejante a la del viento que no se ve, pero que se manifiesta por el temblor de las hojas en el árbol.

El Espíritu Santo trabaja a través o por medio de una multitud de carismas (Rom. 12, 6; I Cor. 12, 4, 9, 28, 30 sq.; I Tim. 4, 14; II Tim. 1, 6; I Ped. 4, 10). Algunos de ellos son extraordinarios; otros, no.

Así es como habla San Pablo, por ejemplo, del carisma de la palabra de sabiduría y de ciencia (I Cor. 12, 8); del carisma de la fe (I Cor. 12, 9); del carisma de la enseñanza (Rom. 12, 7; I Cor. 12, 28 sq.; 14, 26); del de exhortación y consuelo (Rom. 12, 8); del de servicio (Rom. 12, 7); del carisma del discernimiento de espíritus (I Cor. 12, 10); del carisma de asistencia y de gobierno (I Cor. 12, 28), etc.

También en el espíritu de Pablo la Iglesia de Cristo no aparece como una simple organización administrativa; ella es el Cuerpo místico de Cristo vivo y personal, animada por el Espíritu.

III) La experiencia carismática a través de los siglos.

Quien lee la Escritura se plantea enseguida esta cuestión: ¿Por qué esta exuberancia carismática vino a cesar en el curso del tiempo? San Juan Crisóstomo se plantea ya la pregunta y responde mal que bien. Según él, la Iglesia naciente tenía necesidad de un trato de favor para sostener su esfuerzo misionero, tratándose en definitiva, de un estado de excepción. La respuesta es débil y un tanto gratuita. De hecho, el fenómeno carismático

no ha desaparecido jamás de la Iglesia. Porque el Espíritu le permanece fiel.

Hacia finales del siglo segundo, San Ireneo constataba todavía la permanencia de carismas excepcionales, hecho que consideraba notoriamente público: «Numerosos hermanos—escribía—poseen carismas proféticos, hablan en toda clase de lenguas, gracias al Espíritu y manifiestan los secretos de los hombres para provecho de ellos, exponiendo el misterio de Dios» (Adver. Haer. V, 6, 1).

Poco a poco, sin embargo, la literatura religiosa se fue haciendo más discreta al respecto; la visibilidad de las manifestaciones del Espíritu iba disminuyendo en la comunidad eclesial a medida en que la fe se debilitaba y cuando el cristianismo se fue haciendo más y más un caso sociológico. No se encuentran entonces aquellas manifestaciones en gran escala, pero siempre permanecen visibles allí donde la fe se vive con intensidad, es decir, en el mundo restringido de los monjes y monjas, y especialmente en el de los fundadores de órdenes y congregaciones religiosas.

El monaquismo, en sus comienzos, constituye en efecto un movimiento carismático. La ascesis que él proclama se concibe como una victoria del Espíritu sobre las oscuras potencias del mundo, de la carne y del demonio. Toda la literatura de los *Apothegmata Patrum* está llena de dones proféticos y de poderes milagrosos, especialmente del don de curación. Las exageraciones y las ingenuidades propias de la época no pueden recubrir el hecho de que los cristianos de las antiguas generaciones creían con una viva fe y actuaban movidos por la acción del Espíritu y por sus dones.

Los monjes verdaderos aparecieron como padres espirituales, capaces de guiar a los demás por las vías del Espíritu. Particularmente, en la tradición oriental el pueblo cristiano continúa hoy viendo en ellos sabios espirituales a quienes se consulta voluntariamente.

Con respecto a los carismas mismos, los autores espirituales insisten en que se lleve a cabo cuidadosamente el discernimiento de espíritus, para que no se considere nunca a estos dones como fines en sí mismos, sino como

medios a servicio de una caridad más intensa. No se contesta su existencia. A través de los tiempos, y fuera de algunos períodos de reacción frente a abusos sectarios, la jerarquía ha manifestado una actitud globalmente positiva. Obispos como San Atanasio y San Basilio se apoyaron en el servicio de los monjes para favorecer la renovación religiosa.

En el siglo once, un célebre monje de Constantinopla, San Simeón, llamado el nuevo teólogo, habla con un lenguaje fuertemente carismático. Para él, Pentecostés es siempre actual; es el Espíritu el que nos une a Cristo y nos lleva al Padre tras la compunción que nos abre el acceso a la luz interior de dicho Espíritu. Tan sólo quienes tienen bien experimentado al Espíritu—dirá él—tan sólo ellos pueden guiar bien a los demás.

Si Occidente posee una tradición pneumatológica menos acentuada, es la misma fe la que opera, particularmente en las vidas de los fundadores de órdenes y en la de los santos. San Ignacio de Loyola escribirá páginas ya clásicas sobre la discreción de espíritus y realmente no sólo él. Antes y después, teólogos y autores espirituales los analizaron y orientaron su uso. Un Juan de la Cruz y una Teresa de Ávila pudieron diferir entre ellos sobre el papel de las consolaciones y de las representaciones sensibles en la vida espiritual—optando siempre Teresa por un cristianismo más humano que el de Juan de la Cruz—pero ambos vivieron la experiencia de Dios en profundidades supremas.

Para mostrar la presencia de los carismas extraordinarios hasta nuestros días, sería preciso releer la vida de los santos más cercanos a nosotros. Hubo un tiempo en el que para revalorizar la santidad, la hagiografía acumuló carismas raros y milagrosos. Pero vino una reacción y no podemos sino dar gracias a Dios—y a los Bolandistas—por las podas que tuvieron lugar. Sin embargo, al presente hemos caído en el exceso contrario. Una relectura serena de las vidas de los santos—pienso en un Cura de Ars, en un Dom Bosco y tantos otros—nos mostraría estos dones extraordinarios e indiscutibles: discreción de espíritus, profecías, curaciones... No se puede, pues, afirmar que los carismas pertenecen a un pasado que terminó.

IV) Una llamada del Concilio.

Se conoce muy bien cómo en el Concilio Vaticano II el tema de los carismas saltó de un modo imprevisto con motivo de una intervención del cardenal Ruffini en la que relegó hacia el pasado a los carismas poniendo en guardia contra su actualización en los textos conciliares, porque, según pensaba él, podían poner en peligro a la Iglesia institucional. Me ví llevado entonces a replicarle mostrando la necesaria dimensión carismática de la Iglesia.

En resumen, recordé entonces la doctrina de San Pablo, la que acabo de resumir en lo escrito hasta aquí y terminé diciendo: «¿Qué sería de nuestra Iglesia sin el carisma de los doctores, de los teólogos, de los profetas?». Y me aproveché de la intervención para pedir que no solamente se recordase a los carismas de los hombres, sino no menos a los de las mujeres en la Iglesia... ¡Y que, por lo menos en forma simbólica, se les invitase como auditoras!

Entonces el Concilio adoptó respecto a los carismas una actitud de acogimiento y apertura, y ello en un texto muy equilibrado en el cual la indispensable prudencia no impidió se reconociese su importancia siempre actual de todos ellos. Y estamos tentados de añadir ahora: «más actual que nunca».

He aquí los dos esenciales textos conciliares. Uno se encuentra en *Lumen Gentium* 12. «Además, el mismo Espíritu Santo no solamente santifica y dirige al pueblo de Dios por los sacramentos y los ministerios y lo enriquece con las virtudes, sino que distribuyéndolas a cada uno según quiere (*I Cor. 12, 11*), reparte entre los fieles gracias de todo género, incluso especiales, con que los dispone y prepara para realizar variedad de obras y de oficios provechosos para la renovación y una más amplia edificación de la Iglesia, según aquellas palabras: «A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad» (*I Cor. 12, 7*). Estos carismas, tanto los extraordinarios como los más sencillos y comunes, por el hecho de que son muy conformes y útiles a las necesidades de

la Iglesia, hay que recibirlos con agradecimiento y consuelo. Los dones extraordinarios ni hay que pedirlos temerariamente, ni hay que esperar de ellos con presunción los frutos de los trabajos apostólicos, sino que el juicio sobre su autenticidad y sobre su aplicación pertenece a los que presiden la Iglesia, a quienes compete sobre todo no apagar el Espíritu, sino probarlo todo y quedarse con lo bueno» (Cf. *I Thes. 5, 12 y 19, 21*).

Idéntica doctrina se repite en el Decreto sobre el Apostolado de los Laicos, 3.

«Para practicar este apostolado, el Espíritu Santo, que produce la santificación del pueblo de Dios por el ministerio y los sacramentos, concede también dones peculiares a los fieles (cf. *I Cor, 12, 7*), distribuyéndolos a cada uno según quiere (*I Cor, 12, 11*), para que «cada uno, según la gracia recibida, poniéndola al servicio de los otros», sean también ellos «administradores de la multiforme gracia de Dios» (*I Petr., 4, 10*), para edificación de todo el cuerpo en la caridad (cf. *Efes., 4, 16*). De la recepción de estos carismas, incluso de los más sencillos, procede a cada uno de los creyentes el derecho y la obligación de ejercitarlos en la Iglesia, en la libertad del Espíritu Santo, que sopla donde quiere (*Juan, 3, 8*) y, al mismo tiempo, en unión con los hermanos en Cristo, sobre todo con sus pastores, a quienes pertenece el juzgar su genuina naturaleza y su debida aplicación, aunque, no por cierto para que apaguen el Espíritu, sino con el fin de que todo lo prueben y retengan lo que es bueno» (*I Thesal., 5, 12; 19, 21*).

Atrayendo la atención sobre los carismas, el Concilio invitaba, por el hecho mismo, al pueblo de Dios a tener más conciencia de la permanente y activa presencia del Espíritu Santo en la Iglesia. Todo lo cual fue también insinuándolo en otros textos—hay 252 referencias al Espíritu Santo en los documentos conciliares—pero muy especialmente a través de las reformas litúrgicas, lanza y estela primera del Concilio. Es notable constatar hasta qué punto la liturgia antepone el papel santificador del Espíritu en las fórmulas renovadas de las ceremonias culturales y sacramentales. Pretendemos, en el capítulo siguiente, llamar la atención sobre ello y de este modo acentuar más aún la actualidad del Espíritu entre nosotros.

Capítulo III

El Espíritu Santo y la renovación litúrgica

«La Iglesia está fundada a la vez sobre la Eucaristía y sobre Pentecostés. El Verbo y el Espíritu, estos dos «diferentes soles», son inseparables, en su acción manifestadora del Padre, y sin embargo también son inefablemente distintos» (1).

Paul Evdokimov.

I) El Cristo Señor y el Espíritu Santo.

El movimiento litúrgico, poco a poco, ha ido redescubriendo lo que se entiende por «piedad de la Iglesia». Uno de sus pioneros, Romano Guardini, ha caracterizado un tanto esta renovación diciendo así: «El sentido de la Iglesia se despierta en las almas». Nosotros hemos salido de una época de individualismo religioso que se alimentaba demasiado de doctrinas marginales; pero cada vez más la Eucaristía ha llegado a situarse, tanto en el culto como en la vida, ocupando un lugar central, su plena dimensión.

En *La constitución sobre la Sagrada liturgia*, el Vaticano II ha asumido e integrado en gran medida los trabajos anteriores de los pioneros de la renovación litúrgica. Pero si por nuestra parte todavía pretendemos orar y vivir como comunidad al unísono con la Iglesia, queda mucho camino por recorrer y grandes tesoros ocultos por descubrir.

(1) P. EVDOKIMOV, art. «L'Esprit-Saint et l'Eglise d'après la tradition liturgique», pág. 94-95 en la obra colectiva «L'Esprit-Saint et l'Eglise» publicada por la Academia internacional de ciencias religiosas. Paris. Fayard, 1969.

Hablando de la Eucaristía, el Vaticano II ha dicho en el decreto sobre *La vida y ministerio de los sacerdotes* (2), por medio de una magnífica fórmula, que ella es la carne del Señor «vivificada y vivificante por el Espíritu Santo». Nos es preciso profundizar sobre estas palabras: ellas expresan magníficamente la relación entre la Eucaristía y el Espíritu Santo, entre la Pascua del Señor y el Pentecostés del Espíritu. Y nos introducen en el mismo corazón de la vida cristiana y litúrgica.

Si el enunciado puede sorprender, ¿no se deberá a que juxtaponemos demasiado ingenua o sagazmente a Jesús por una parte y al Espíritu Santo por la otra y a que no veamos claramente la dicha relación entre ambos, jamás indisoluble por cierto, la que une al Señor glorioso, resucitado y vivo con el Espíritu Santo que acaba y actualiza su obra? Nos es indispensable comprender que el Señor obra hoy en su Iglesia por medio y en el Espíritu Santo, en virtud de la promesa del Padre. En verdad se puede acentuar bien el papel de Cristo, bien el del Espíritu, pero si ellos se mantienen siempre distintos, no están por ello separados: en lo concreto de la vida cristiana no dejan de ser una doble y única referencia.

Eucaristía y Espíritu Santo.

Cuando nosotros celebramos la Cena del Señor, nuestra atención se dirige espontáneamente hacia los dones depositados durante el ofertorio en la santa mesa: el pan y el cáliz. Pero nuestra mirada debería alzarse, ante todo, hacia Aquel que nos invita a su cena y que dijo a los suyos en la tarde del Jueves Santo: «He deseado con vehemencia comer esta Pascua con vosotros» (*Luc. 22, 15*). Igual sucede en nuestros días: es el Señor el que aspira ante todo a unirse con nosotros. Siempre fue El quien nos amó primero y nos convidó a su mesa; El, invisiblemente, es quien la preside, mientras que en su nombre visiblemente preside el sacerdote. La Eucaristía siempre es Jesús acompañando a los suyos, en espera de la defi-

nitiva venida al final de los tiempos. Ella es inseparablemente una acción del Señor y de la Iglesia, o mejor dicho, una acción del Señor en y para su Iglesia.

Pero esta acción del Señor no se separa de la acción del Espíritu. Por medio de él es como el Maestro se encuentra entre nosotros de forma nueva, sacramental, actual.

La Eucaristía que celebramos manifiesta en medio de nosotros el Señorío y el Poder de Jesús glorificado, pero tal gloria le viene del Espíritu según lo anunciado: «El me glorificará» (*Jn. 16, 14*). Jesús es el Señor en y por el Espíritu. Y es el Espíritu el que actualiza el pasado de Jesús, y muy especialmente su Pascua, el pasado y el paso victorioso del Señor desde la muerte a la vida. La intervención del Espíritu no se encuentra al margen sino en el corazón de nuestras celebraciones litúrgicas. No se trata tan sólo de la consagración y transformación de las especies: su acción santificante de él penetra por los fieles que comulgan.

Tal concepto es profundamente tradicional. Una anáfora antigua, llamada de Juan Crisóstomo, pone en plena luz esta doble transformación atribuida al Espíritu Santo: «Nosotros te invocamos, te rogamos y te suplicamos que envíes a tu Espíritu Santo sobre nosotros y sobre los dones presentados, haciendo de este pan el cuerpo precioso de tu Cristo en virtud del Espíritu Santo (Amén), y de esta copa la preciosa sangre de tu Cristo, en virtud del Espíritu Santo (Amén), a fin de que ellos sean para quienes participan purificación de su alma, remisión de sus pecados, comunicación de tu Espíritu Santo, plenitud del Reino, seguridad ante ti, y no juicio y condenación» (3).

Se da, pues, como una doble epiclesis: una acción del Espíritu sobre los dones que se van a consagrar, y otra acción del Espíritu Santo sobre la comunidad cristiana que se va a alimentar de ellos y a dar lugar a una fuente de renovada caridad fraterna. Porque la comunicación

(3) F. E. BRIGHTMAN y G. E. HAMMOND. *Liturgies Eastern and Western*, vol. I, pág. 329-30. Citada por J. M. R. TILLARD, O. P. en un notable artículo: «L'Eucharistie et le Saint-Esprit». *Nouvelle Revue Théologique*, 4 abril 1968, pág. 371.

(2) Decreto sobre la vida y el ministerio de los sacerdotes, 5.

del Espíritu a los fieles es ante todo una gracia de crecimiento en la caridad, la que, en Dios, nos une a unos con otros. Enseguida, pues, tras la consagración, decimos a Dios:

*«Acuérdate, Señor,
de tu Iglesia por toda la tierra:
haz que crezca en tu caridad...»* (segundo Canon).

Tal es la última razón en virtud de la cual la Iglesia unida en la Eucaristía demanda la venida del Espíritu de Dios.

Un antiguo texto de Fulgencio de Ruspe expresa todo lo dicho en un texto muy denso. Por mi parte extracto estas líneas: «Puesto que Cristo ha muerto por nosotros por amor, cuando llega el momento y ocasión del sacrificio, nosotros conmemoramos su muerte y pedimos que por la llegada del Espíritu Santo esta caridad también nos sea concedida... Todos los fieles que aman a Dios y a sus hermanos, incluso si no beben el cáliz de la pasión corporal, beben, sin embargo, el cáliz de la caridad del Señor... Pedimos, pues, que venga el Espíritu Santo... según el don de la caridad personal. Y decimos que viene el Espíritu a petición de los fieles cuando él se digna darse para hacer que crezca el don de la caridad y de la unanimidad. Y es entonces precisamente cuando reconocemos al Espíritu Santo... Cuando la Iglesia pide que se le envíe el Espíritu Santo en el sacrificio del cuerpo y de la sangre del Señor, entonces implora el don de la caridad que ha de permitirle guardar la unidad del espíritu en el vínculo de la paz».

Parafraseando este admirable texto citado por él, el Padre Tillard O. P., añade: «Afirmar que la Eucaristía es el sacramento de la caridad, que ella introduce a los creyentes en el amor de Jesús Pascual, y que ella anuda la unidad eclesial, viene a significar que ella es el sacramento del don del Espíritu Santo. Pero con la condición de no entender este don de una manera estática, simplemente como algo dado, sino de ver la acción santificadora de la misma persona del Espíritu Santo» (4).

(4) J. M. TILLARD, O. P. art. citado, pág. 372.

Notémoslo; esta acción santificadora no concierne solamente a los dones eucarísticos ofrecidos; también concierne a las interiores disposiciones de los fieles que van a recibirlos.

El ofrecimiento de Dios y la recepción por parte del hombre se identifican así dentro del mismo misterio del Espíritu.

Después de este breve repaso de los lazos intocables en el seno de la Eucaristía, entre el Señor glorificado y su Espíritu, quisiera ahora deducir algunos aspectos de la renovación litúrgica que marchan en el mismo sentido y que acentúan todavía más la proximidad y la presencia actuante del Espíritu.

Liturgia de la Palabra.

Un primer hecho que expresa la renovación litúrgica ha sido el de la nueva amplitud dada, en el conjunto de toda la celebración eucarística, a la liturgia de la Palabra.

La lectura de la Escritura, la Palabra de Dios revelada por el Espíritu, ella es la que nos hace penetrar en íntima comunión con Dios el cual se da a conocer a su Iglesia, al ritmo del año litúrgico. Por este medio, tiene lugar para nosotros la promesa de Jesús sobre que su Espíritu nos enseñaría en el futuro a medida de sus palabras: «Mucho podría decirnos aún, pero ahora no podéis con ello. Cuando venga él, el Espíritu de la verdad os guiará hasta la verdad completa» (*Juan 16, 12-13*). La Iglesia de esta manera desarrolla ante nosotros una historia de salvación que va desde el Adviento a la apoteosis de Todos los Santos, pasando por dos cumbres: la Pascua y Pentecostés.

Estas páginas de la Escritura quedan, pues, bien ofrecidas por la Iglesia con gran empeño a todos sus hijos para que ellos puedan alimentarse en cada etapa de su camino; una gracia ofrecida así a todos nosotros, si es que aceptamos entrar en esta pedagogía maternal que aspira a ir modelándonos siempre sobre la figura de Jesucristo, quien nos lleva al Padre. El Espíritu se encuentra en el comienzo de estas páginas escogidas; hace que desde

dentro de ellas brille su luz, y actualiza el mensaje no solamente en bien de la comunidad de los fieles en general, sino para cada uno en particular. Abrir, en espíritu de fe, las páginas del misal es acudir a una cita establecida por el Espíritu. Estos textos, escogidos por nosotros, son prioritarios, si en verdad queremos «sentir con la Iglesia» y dejarnos penetrar día tras día «de los mismos sentimientos que tenía Jesús».

A través de los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, Dios me habla a mí hoy. Yo entonces he de recibir estas páginas sagradas como acogería la carta de un amigo que compartiese mis preocupaciones, mis temores, mis esperanzas y que quisiese caminar conmigo iluminándome el camino. El Espíritu Santo me habla a través de estas líneas, las que cada día medita la Iglesia. Incluso si yo no pudiese asistir a la celebración eucarística, convendría tomase el misal en mi mano, sintiéndome en comunión espiritual con la Iglesia para comenzar así un diálogo con el Señor e impregnar mi jornada de su mensaje. Cada día nos debemos ir dejando hacer por su Palabra, modelándonos según ella, como el barro en manos del alfarero. La respuesta de María al Ángel de la Anunciación: «Cúmplase en mí según tu palabra» (*Luc. 1, 38*), nos debe servir de ejemplo a todos en el sencillo nivel de la vida cotidiana. Si, efectivamente, en el seno de nuestros hogares cristianos, se leyese cada tarde algunas líneas del misal, ¡qué bendición más grande y qué valor educativo para todos los que aspiren a vivir de verdad el cristianismo!

Nuestros hermanos protestantes deben a la lectura cotidiana de la Biblia lo mejor de su tradición religiosa; nosotros, por nuestra parte, debiéramos también ponernos de este modo a escuchar la Palabra de Dios. «Habla, Señor, porque tu siervo escucha» (*Ismael 3, 10*), tal es la actitud religiosa por excelencia. Tal atención dada a la Palabra, la propuesta en el ámbito de la liturgia, nos pondría a todos a la vez en estado de apertura ante Dios y ante la comunión con nuestros hermanos.

Al consagrar a un nuevo obispo, el consagrador le entrega el evangelario diciéndole: «Recibid el Evangelio;

predicad la Palabra de Dios...». En el bautismo todos recibimos un mandato semejante. Si el obispo tiene la misión de ser el auténtico intérprete en nombre de la Iglesia, todos nosotros somos servidores de la Palabra y portadores del Mensaje. Para ser miembro de la familia de Jesús y dejarse penetrar por su Espíritu, hemos de familiarizarnos con la Escritura. No podemos dejar de alegrarnos cuando vemos a tantos cristianos, cada día más numerosos, partir juntos este Pan de vida que es la Palabra de Dios: también aquí se encuentra una señal de esperanza.

La Liturgia eucarística.

Tras la liturgia renovada de la Palabra, el post-Concilio nos ha proporcionado nuevos textos, más ricos, más variados que nunca. Disponemos al presente de cuatro anáforas eucarísticas oficiales para desarrollar la liturgia cotidiana. Y es notable constatar entonces cómo el papel del Espíritu Santo en el corazón de estas eucaristías ha aumentado. Se conoce desde siempre que uno de los puntos de controversia con nuestros hermanos ortodoxos, se centraba precisamente en la epiclesis, es decir en el lugar e importancia que concedían al Espíritu Santo las celebraciones de rito latino. La dificultad ha desaparecido en nuestros días, de lo que todos nos alegramos. Tiene su gran importancia darse cuenta de esta acentuación del Espíritu Santo y su profundo sentido.

A modo de ejemplo, vamos a transcribir lo que dice la anáfora cuarta como invocación, pidiendo el envío del Espíritu Santo en orden a la consagración:

*«Que este mismo Espíritu
santifique, Señor, estas ofrendas,
para que sean
Cuerpo y Sangre de Jesucristo
Nuestro Señor,
y así celebremos el gran misterio
que nos dejó como alianza eterna.»*

Y después de la consagración, he aquí la invocación donde se pide el envío del Espíritu Santo destinado a la comunión:

*«Dirige tu mirada sobre esta Víctima
que Tú mismo has preparado a tu Iglesia,
y concede a cuantos compartimos
este Pan y este Cáliz,
que congregados en un solo cuerpo
por el Espíritu Santo, seamos en Cristo,
víctima viva para tu alabanza.»*

El Espíritu Santo en la Eucaristía se encuentra en el corazón de la consagración, como lo está del mismo modo en el corazón de la comunión.

La Liturgia sacramental.

Igualmente se podría ir considerando a la liturgia según cada sacramento, para poder discernir con más claridad la presencia del Espíritu Santo. Me voy entonces a limitar a ir recordando algunas plegarias sacramentales relacionadas con el bautismo, la confirmación y la extremaunción o sacramento de los enfermos.

a) *El Bautismo.*

Para esclarecer el papel del Espíritu Santo en el bautismo no es preciso sino leer la bendición solemne del agua bautismal que tiene lugar en el curso de la vigilia pascual. El Espíritu aparece en ella como agente principal del agua bautismal. Después de haber evocado al Espíritu que planeaba las aguas desde el comienzo del universo y también en el bautismo de Jesús en las aguas del Jordán, cuando él recibió la unción del Espíritu, entonces la solemne bendición ritual termina con esta plegaria: «Nosotros te rogamos, Señor, por la gracia de tu Hijo, que el poder del Espíritu Santo venga sobre esta agua, a fin de que todo hombre que haya de ser bautizado, sea enterrado en la muerte con Cristo, y resucitado con él para la vida».

b) *La Confirmación*

Del mismo modo se han llevado a cabo importantes renovaciones en el sacramento de la confirmación. Ante todo, su celebración va ahora precedida por una liturgia de la Palabra, cuyas lecturas están centradas sobre el misterio de Pentecostés. El nuevo leccionario contiene, por lo demás, treinta y siete lecturas sobre el Espíritu Santo. A continuación, y por el motivo de su relación con la Eucaristía, el nuevo rito pretende que la celebración de este sacramento tenga lugar en el curso de una misa y que los nuevos confirmandos comulguen.

El obispo impone primeramente las manos sobre todos los confirmandos en colectividad, pidiendo a Dios que envíe su Espíritu Santo sobre ellos, después de lo cual él marca a cada uno en su frente con la unción del santo crisma diciendo: «N. recibe el signo del Espíritu Santo que te es dado».

c) *La unción de los enfermos.*

Para esta unción una teología basada en el Espíritu Santo llama la atención en la nueva liturgia renovada.

En la ocasión de la misa crismal del Jueves Santo, cuando el obispo bendice el óleo que va a servir para la unción de los enfermos pronuncia estas palabras tan densas como poco conocidas: «Dios y Padre nuestro, de quien viene todo consuelo, por medio de tu Hijo, tú has querido curar todas nuestras debilidades y nuestras enfermedades; atiende pues a la oración proveniente de nuestra fe; y envía desde el cielo a tu Espíritu Santo consolador sobre este aceite que tú has creado para dar vigor a nuestro cuerpo. Por medio de tu santa bendición que él venga ahora a cuidar del cuerpo, el alma y el espíritu de los enfermos que van a recibir esta unción; que él asimismo arroje de sí todo dolor, toda enfermedad, todo sufrimiento físico y moral. Que este aceite se convierta de este modo en el instrumento del que te has de servir para darnos tu gracia, en nombre de Jesucristo, Señor Nuestro».

En la misma unción de los enfermos, se pone de relieve el papel del Espíritu como agente santificador del santo aceite: «Por medio de tu Espíritu tú has santificado este óleo a fin de que, desde nuestra fe, él nos haga conocer y sentir ahora el poder de tu amor».

La bendición del aceite ya puede darla todo sacerdote, en el curso de una celebración, en la que se explicito el sentido de la unción.

«Bendito seas, Dios Padre...

Tú que nos has enviado a tu Hijo Jesús...

para curar nuestras heridas.

Bendito seas, Hijo Unigénito...

*tú pasaste haciendo el bien,
curándonos a todos.*

*Bendito seas, Espíritu creador,
tu fuerza endereza siempre
esta nuestra debilidad humana.»*

En fin, es preciso notar que el sacramento ha sido renovado para que sea verdaderamente el sacramento de el confortamiento en la grave enfermedad, que sea el sacramento de la Unción, y no el de la «Extremaunción» de los moribundos. De este modo se ha vuelto a conectar con la gran tradición de la Iglesia centrada ante todo sobre la curación y el remedio de la naturaleza.

Paul Evdokimov ha escrito acertadamente: «A la luz de la Biblia, la salvación, para el Oriente, no tiene nada de jurídico; no constituye una sentencia de tribunal alguno. Jesús Salvador, según la expresión de Nicolás Cabasillas, es el «curador divino», el que «regenera la salud», aquel que dice: «No son los sanos sino los enfermos los que tienen necesidad de médico». «Tu fe te ha salvado», o «tu fe te ha curado» son expresiones sinónimas de un mismo acto divino que ha curado alma y cuerpo en su misma unidad. De acuerdo con esta noción terapéutica, el sacramento de la confesión se concibe como «clínica medicinal», y la Eucaristía como «remedio para la inmortalidad»... (5). En esta óptica lo que prima sobre la recon-

ciliación o remisión de los pecados, es ante todo el empeño por la salvación integral de la enfermedad, debida a la acción del Espíritu.

Conviene señalar esta complementariedad de los sacramentos, indicando cómo la Eucaristía nos ha sido dada «para la curación del alma y del cuerpo» y también como arras de nuestra futura resurrección corporal. Y ello en tanto que el sacramento de la reconciliación lleva consigo una dimensión de curación espiritual que no ha sido suficientemente acusada o puesta de relieve en nuestros tratados y en nuestra pastoral.

Se podría añadir aquí mismo al sacramento del orden. Y así convendría notar, que en una de las Iglesias del Oriente, cuando se celebra la consagración de un obispo, se le dice a él que queda convertido en «un curador de la Iglesia de Dios», pudiéndose añadir que hasta hoy día dentro del rito bizantino se menciona el poder de curar con ocasión de toda ordenación sacerdotal o consagración episcopal. La tradición siempre ha considerado que se da una estrecha conexión entre la ordenación y el ministerio de curar. Y tal curación, en la misma liturgia romana, sigue siendo descrita como una acción del Espíritu, el cual también, según una oración de postcomunión en Pentecostés incluye «la remisión de los pecados».

Oración y curación.

La renovación del sacramento de los enfermos nos invita a interrogarnos acerca de nuestro comportamiento personal y religioso respecto a ellos mismos, renovando nuestra fe en la oración a favor de su curación de ellos.

El ministerio de la curación ha jugado en vida de Jesús un gran papel, para que ahora no deba continuar a través de sus discípulos aquella su obra de misericordia y de restauración de la salud física y moral. El entonces nos exige, por supuesto a nosotros, para que se le permita actuar a él, como lo hizo tan a menudo, se nos exige tener una gran fe expectante y confiada, semejante a la de aquella mujer que habiendo tocado tan sólo la

(5) Paul EVDOKIMOV, art. cit. pág. 88.

orla de su vestido fue curada porque una gran virtud brotaba de él.

Por otra parte bien se conoce cómo, en la Iglesia primitiva, se llevaban a cabo grandes curaciones en nombre del Señor realizadas por los mismos apóstoles, las cuales impresionaban a las muchedumbres. Este carisma de la curación se encontraba no tan sólo entre las manos de los apóstoles, sino también entre las de sus discípulos, tales como el diácono Felipe, del cual se dice: «que porque se le escuchaba y se le veía hacer milagros, la muchedumbre aceptaba su predicación... y toda la ciudad se veía penetrada por una gran alegría» (Cf. *Hechos 8, 6-8*).

Esta fe en el poder del Señor, operando en favor del enfermo, a través de nuestra plegaria, es preciso que la renovemos. A este respecto no debemos temer dejarnos interpelar por ciertos ejemplos de fe viva que nos llegan desde nuestros hermanos protestantes. Por otra parte vamos viendo cómo renace en el seno de la Iglesia Católica, dentro de sus medios más influenciados por la renovación carismática, la práctica de la oración colectiva en favor de los enfermos. Por mi parte me siento invitado a reexaminar mi comportamiento cerca de aquéllos a los que visito: cuando yo veo en la comunidad de cristianos reunidos en la habitación de un enfermo, cómo ruegan por él, espontáneamente extendiendo mis manos sobre él en un gesto que recuerda al de Jesús en el Evangelio y que expresa la comunión cristiana alrededor del que sufre. No osamos creer por supuesto que nosotros somos Cristo vivo que obra en nosotros. No osamos creer que la oración lleve necesariamente al milagro.

Es preciso que los responsables de la doctrina, en todos los niveles, nos enseñen de nuevo y más profundamente, el verdadero sentido de la plegaria, siempre eficaz según el pensamiento de Dios; la forma del amor paternal de un Dios que lo es de vivos más que de muertos, que no es origen del mal y que desea el bien integral para sus hijos; el sentido purificador y transformador también del sufrimiento aceptado, el que Dios concede a aquéllos a quienes ama. Es menester que nuestra oración englobe toda la complejidad de lo real: hay enfer-

medades de todas clases, visibles e invisibles, somáticas, psicológicas, patológicas, debidas a traumas ocultos y antiguos. Nuestra plegaria debe comprender a todo aquello que tiene necesidad de ser curado; y debe exponer a los rayos de la gracia de Dios a todo lo humano en sufrimiento, tanto lo presente como lo pasado. Es preciso recordar y sostener que Jesús fue ayer como sigue siendo hoy; es decir, el Maestro tanto del pasado como del presente. Si el milagro de la súbita curación espectacular es raro, la curación progresiva y lenta se encuentra también ella, bajo la acción de Dios. La oración entonces se sitúa no en oposición a la medicina humana, sino en el mismo corazón de ella. Todos sabemos por lo demás, que la medicina ha dejado de ser ya materialista y positivista y cada día aparece como más consciente de las múltiples correlaciones que se dan entre los contenidos humanos.

A la luz de una enseñanza cristiana renovada hoy acerca de la oración y de la curación, no se puede sino desear vivamente que consideremos de veras en el mismo corazón nuestro—incluso fuera del contexto sacramental y sacerdotal—aquellas recomendaciones de Santiago: «Si alguno de vosotros enferma, que llame a los presbíteros de la Iglesia y que oren sobre él después de haberle ungido con óleo en nombre del Señor. La oración de la fe salvará al paciente y el Señor le curará... Rogad los unos por los otros, a fin de que seáis curados» (*Sant. 5, 14-16*).

No olvidemos que el Espíritu Santo en persona no es sino la Unción viva y divina a través de la cual Jesús continúa su obra.

Pentecostés en la liturgia y en la vida.

Podríamos continuar recorriendo el ritual de los demás sacramentos, descubriendo el papel que en ellos hace el Espíritu Santo. Pero no es menester. Lo dicho hasta aquí es suficiente para hacernos captar su penetrante presencia y comprender hasta qué punto es exacto decir que la Iglesia se funda en la Eucaristía y en Pentecostés. Con toda verdad: La Pascua y Pentecostés no vienen a

ser más que una misma cosa. A la luz de tal interpretación, hay que acoger a la fiesta de Pentecostés como el coronamiento del ciclo pascual, abriéndonos entonces a la acción del Espíritu lo que la liturgia de Pentecostés desarrolla con tanta magnificencia.

La oración que da comienzo a la misa de Pentecostés tiene una amplitud extraordinaria: «Hoy, Señor, por medio de este misterio de Pentecostés, tú santificas a la Iglesia en el seno de todos los pueblos y todas las naciones, y continúas en los corazones de los creyentes la obra de amor que tú emprendiste al comienzo de la predicación evangélica». La oración final añade: «Que este aliento de Pentecostés cada vez nos impacte más; que esta comida santificada por el Espíritu haga que el mundo vaya progresando hacia su salvación».

También sería conveniente meditar sobre la admirable secuencia: «¡Ven, Espíritu Santo!», en la que cada palabra expresa una teología repleta del Espíritu Santo, toda ella penetrada de las vivencias de los místicos y los santos.

En fin, más allá de la liturgia y como su consecuencia vivida, es debido redescubrir el fuego de Pentecostés, luz y calor que deben ser transmitidos al mundo como el aliento del amor fraterno.

Relacionar bien a la Eucaristía con el Espíritu Santo, viene a ser proclamar que el cristianismo es esencialmente una religión de amor. El cristiano queda llamado no solamente a amar a sus hermanos con todo su corazón, sino a amarlos con el mismo corazón de Dios. No basta, pues, con que nos amemos *por* amor de Dios: hay que amarnos *con* el mismo amor de Dios. Hay todo un mundo entre la filantropía, siempre respetable en sí misma, y el auténtico amor cristiano que arranca su fuente de Dios mismo. Dios espera de nosotros, como un «test» de nuestra autenticidad cristiana, espera que amemos a los hombres y al mundo con la fuerza misma del Amor que es el Espíritu Santo. Y el mundo por su parte, espera de los cristianos, como signo de credibilidad, una cualidad de amor que trascienda nuestros límites corrientes. Hablando de los ateos y de nuestra culpabilidad respecto a ellos—cul-

pabilidad reconocida por el Concilio en «Gaudium et spes»—podemos con toda razón plantear lo siguiente: «¿No sería nuestra la falta si los ateos se han hecho una falsa idea de Dios, al que nosotros, como cristianos, debiéramos revelar como amor?». Por el contrario, cuando el cristiano es fiel a las exigencias de su fe, se desprende de él una asombrosa fuerza de atracción.

Un convertido llegó a decir en cierta ocasión, con el fin de motivar su adhesión a la Iglesia, estas palabras que expresan tanto: «Creo que se da la mayor de las verdades allí donde se da el mayor de los amores». La Iglesia vive el misterio de la Eucaristía y el de Pentecostés: su renovación de ella dependerá de la medida en la que los cristianos vivan este doble misterio del amor que de hecho no es más que uno. A todos nos corresponde dar la demostración experimental.

* * *

Al llamar la atención sobre la actualidad del Espíritu Santo en la Iglesia, la renovación litúrgica nos conduce y despierta en nosotros una más viva conciencia del papel y de la importancia de la experiencia religiosa en sí misma. La novedad del Espíritu no es otra cosa que la presencia siempre fiel y actuante de Dios entre nosotros. El Espíritu Santo nos hace vivir la experiencia de la inmediatez de Dios en el corazón del hombre y la historia: experiencia esta esencial al cristianismo. La religión cristiana no nos une a Dios a través de mediaciones puramente humanas: ella es obra unificadora de Dios mismo. Como lo dijo Heriberto Mühlen: «Con el Espíritu Santo nuestra relación no es de cara a cara: el Espíritu es lo inmediatamente de nuestro cara a cara con Cristo y con el Padre» (6).

Siendo así que nosotros conocemos al Padre por medio del Hijo—«Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre» (*Juan., 14, 9*)—y que nosotros también conocemos al

(6) En «*Mysterium Salutis*», vol 13. Paris. Ediciones «Du Cerf», 1973, cap. 12, pág. 183. Toda la obra del profesor Mühlen, que es uno de los mejores especialistas en neumatología, toda ella tiene el mismo sentido. *L'événement Jésus-Christ, action de l'Esprit-Saint*.

Hijo por medio del Espíritu Santo, éste es en sí mismo su propia mediación. Su presencia de él es inmediata, como una moción íntima y misteriosa. Lo cual nos conduce naturalmente a interrogarnos sobre el aspecto experimental de la existencia cristiana; este tema va a constituir el objeto del capítulo siguiente.

El Espíritu Santo y la experiencia de Dios

«El espíritu de la Verdad, el que el mundo no puede recibir, porque ni le ve ni le conoce, vosotros sí le conocéis, porque permanece en vosotros y en vosotros está.»

(Juan, 14, 17)

La presencia del Espíritu Santo no es solamente doctrina de fe: ella se percibe en la historia de la Iglesia, como una experiencia vivida, a través de múltiples manifestaciones, renovadas sin cesar.

Para situar mejor estas pluriformes experiencias, nos es necesario interrogarnos sobre la posibilidad y sobre el sentido mismo de la manifestación de Dios en el mundo.

En su libro *La experiencia cristiana*, Jean Mouroux ha escrito con gran precisión: «El problema de la experiencia cristiana se impone a toda la filosofía de la religión y a toda teología, porque se trata de un problema esencial a todo hombre religioso. El siempre pretende entrar en contacto con Dios, verle, tocarle, sentirle. Y tantea con sus manos, como un ciego, con la esperanza de encontrarlo (*Hechos, 17, 27*); entonces el problema de la experiencia de Dios se plantea inevitablemente tanto en la práctica como en la reflexión religiosa.

Pero se plantea, sin duda, de una manera más delicada, en la misma conciencia cristiana» (1).

En efecto ¿Dios puede entrar en el campo de nuestra experiencia por medio de una acción singular, distinta

(1) JEAN MOUROUX: *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*. Paris-Aubier, 1952, pág. 5.

de su presencia creadora difusa e inmanente al mundo? ¿Como una clave de bóveda de un sistema de ideas? O ¿bien consiste en una presencia personal, calurosa, atenta, en el corazón mismo de nuestra existencia? ¿Se trata del Dios, postulado por la filosofía que da un sentido final a todo el mundo, o más bien del Dios vivo, sensible en el corazón en el sentido bíblico de este término?

Sea la que sea la experiencia del Espíritu que se pretende examinar, antes de estudiar una experiencia precisa, esta cuestión se nos impone a todos. Confesémoslo; nos es preciso un cierto coraje para romper con nuestras categorías cerebrales y propias de nuestro vocabulario, cada día más hermético—por no decir cada día más oscuro—y hablar en el lenguaje sencillo y directo de la experiencia vivida.

I) Los jóvenes y la experiencia de Dios.

«¿Vamos a atrevernos a hablar de una experiencia personal de Dios?, ¿pero es posible?», escribía el obispo de Arras, Mons. Huyghe. Aspirar a ayudar a los hombres a hacer tal experiencia, o incluso compartirla con ellos ¿no viene a ser como una tentación para evadirse de la aspereza de la existencia, de las exigencias del compromiso en esta vida y de la aridez del apostolado?».

Y añade esta pregunta: ¿no es ya suficiente hablar de Jesucristo? A lo cual responde: «Una cosa es hablar de Jesucristo, y otra cosa mucho más importante hablar a Jesucristo o escuchar a su Espíritu».

A continuación, y tras haber hecho notar que, en la Biblia, conocer significa vivir una realidad existencial y que conocer a Dios viene a decir entrar en relación personal con El, añade: «Se habla a menudo, y con cierta razón, de un nuevo lenguaje para la fe, y los adultos, teólogos o no, hacen grandes esfuerzos para dar con tal lenguaje tan difícil... Si ellos lo que pretenden es comunicar una doctrina por medio de conceptos formulados, incluso según términos ajustados, ellos no conseguirán hacerse entender. Los jóvenes no llegarán a la fe por

medio de la enseñanza de dogmas algunos, sino por medio de su experiencia personal del Dios de Jesucristo, llevada a cabo dentro de su experiencia concreta, expresada con sus propias palabras y que habrá de verificarse al mismo tiempo dentro de su actual autenticidad y de su arraigo escripturístico. Es preciso, pues, que hoy día la fe sea personificada, expresada, bien rogada y compartida. Ella es un acontecimiento, un encuentro» (2).

Así fue en los orígenes del cristianismo. No era entonces la verdad «sobre» Jesús, sino la verdad «de» Jesús lo que se encontraba en la base de las adhesiones, de las conversaciones. La fe brota de un encuentro personal con el Señor. La enseñanza tiene su importancia, su puesto, pero de modo alguno es existencialmente prioritaria.

Los jóvenes tienen algo que decirnos al respecto. Y merecen se les escuche: su contestación, dado su típico radicalismo, nos acorrara.

Ciertamente, el Evangelio del que tratan numerosos grupos—pienso ahora en el «movimiento Jesús», en los «Jesús Freaks»—no es el Evangelio integral: omiten en verdad ciertas páginas. El Jesús al que apelan no es todavía el de la plena fe: a menudo faltan la dimensión divina y el sentido profundo de la salvación redentora, y su lectura de la Escritura frecuentemente es de tipo fundamentalista.

Pero a pesar de ello y a través de todas estas deficiencias y ambigüedades, los jóvenes buscan en Jesús descubrir alguna razón para poder esperar, liberándose de estas esclavitudes de hoy y respirando un aire limpio dentro de esta infeccionada atmósfera de nuestro tiempo.

Ante los jóvenes de su país, Robert Kennedy decía: «El drama de la juventud americana, es que precisamente ella lo posee todo, salvo una sola cosa. Pero esta cosa es lo esencial». Y tal elemento esencial es nada menos que una razón suprema para vivir.

La juventud lo siente confusamente. Pero para que ella descubra en Jesucristo esta razón suprema, nos es

(2) Mons. G. HUYGHE. «Eglise d'Arras», 1972, 22, pág. 64, 1942.

necesario saber ofrecerle un Evangelio integral, pleno y auténticamente vivido. La hora es grave para nuestra Iglesia: en el siglo diecinueve perdió a la clase obrera, en el veinte ¿va a perder a la juventud?

II) Lo experimental y lo experimental.

No son solos los jóvenes quienes quieren «experimentar» a Dios: tal deseo confuso y vivo anida en todo corazón humano.

Se objeta sin embargo que así sin duda sucedía en los tiempos de San Agustín cuando él podía escribir: «Tú nos has hecho para Ti, Señor, y nuestro corazón está inquieto en tanto no repose en Ti». Pero hoy día, se añade, la secularización del mundo y la orientación científica de los espíritus, han llegado a eliminar a Dios como a una hipótesis superflua; la ciencia lo ha excluido del campo de la experiencia controlable. Para el hombre moderno no es verdadero sino lo que es verificable: «*verity is verification*». Ahora bien ¿se puede situar a Dios entre los cálculos de nuestros ordenadores?

Jean Mouroux expresa bien este clima contemporáneo con estas líneas: «...la conciencia contemporánea, por lo demás, hace que este problema urja más que nunca. Hoy nos encontramos en pleno reinado de la experiencia, porque ésta es la era de las muchas experiencias. Transmutación del Universo, dominio sobre la misma vida, trituración bien cínica de la materia humana, creaciones artísticas inauditas, tentativas espirituales en todos sentidos, violencias, bien anárquicas, bien pervertidas, todo ello nos sumerge en un caos de experiencias. Y cuando el hombre moderno se vuelve a mirar hacia el cristianismo, es para gritarle: ¿qué experiencia valiosa puedes tú proporcionarme?» (3).

Para responder a tal interpelación, conviene no perder de vista que este término «experiencia» puede comprender realidades muy diversas. Los filósofos distinguen lo

experimental de lo experimental (4). El primer término designa una forma de experiencia que es percepción vital y conocimiento de lo concreto, lo cual no debe confundirse con lo experimental de nuestros laboratorios. La experiencia de Dios es del orden experimental; el cual no contradice al orden experimental sino lo trasciende situándose a otra longitud de onda.

La eterna tentación del hombre de ciencia es la de reducir lo real a lo que él alcanza por su propio método de aproximación, olvidando en tanto ciertas otras realidades que escapan a los microscopios y a los telescopios. Los verdaderos sabios, quienes suelen ser además científicamente bien modestos, no ignoran tal dato.

Numerosos de entre ellos han atestiguado que su fe ha sido sostenida debido a una experiencia que hicieron en su vida, y que creciendo en tal fe, la acción de Dios ha llegado a ser más y más visible y activa dentro de su existencia cotidiana.

Por nuestra parte no nos proponemos presentar aquí y ahora un florilegio de testimonios sino solamente indicar una convergencia entre ellos. Para quienes, como para nosotros, la fe, normalmente, ha sido vivida y recibida antes de ser formulada, es partiendo de una experiencia de Dios como ella verdaderamente tomó raíces y conciencia de sí misma.

Para penetrar por los secretos de la naturaleza se requieren instrumentos potentes y precisos. Para penetrar en los secretos de la oculta presencia de Dios dentro de nosotros, así como en la historia de los hombres, nos es imprescindible un poder que sobrepase a nuestros propios medios, una luz capaz de escudriñar el reino de lo invisible en virtud de rayos más sensibles que los infrarrojos. Este poder, esta luz no es otra que el Espíritu Santo, «el único que escruta las profundidades de Dios». Su propia y característica misión no es revelarse a sí mismo, sino revelar a Jesús, el Unigénito de Dios.

(4) Fr. GREGOIRE. Nota sobre los términos «intuición y experiencia». *Revue Philosophique*. Vol. 44, 1946, págs. 411-415. El autor distingue cuatro sentidos en la palabra «experiencia». Lo común a los cuatro es que se trata de un conocimiento inmediato de cosas concretas, o de un conocimiento vital, en contraste con el conocimiento abstracto, como cortado de la vida,

(3) J. MOUROUX, lib. citado pág. 6.

Este Espíritu es fiel dentro de cada cristiano, fiel a este su quehacer y misión: nos acompaña paso a paso, como una luz interior, en el camino de nuestra fe. Es normal entonces que captar así a Dios operando en nosotros, reencontrarle, no venga a ser una experiencia corriente, como cualquier otra. Es más bien una experiencia dentro de una interpretación de la fe; no es una experiencia que como tal, sin fe alguna pueda experimentar a Dios. Nadie, sino el Espíritu, puede decir: «Jesús es el Señor» (I Cor., 12, 3).

Es, pues, normal por supuesto que esta manifestación de Dios, de su íntima presencia, personal y directa tenga su espacio en la vida de la Iglesia y en la historia religiosa personal de cada cristiano.

III) Fe y experiencia.

Todo el problema se encuentra en que es un caso de armonización. ¿Cómo es posible conciliar la manifestación experimental de Dios con una fe, la cual por definición adhiere en la noche, a lo que ella no ve, y se apoya únicamente en la Palabra de Dios? ¿Es posible al mismo tiempo abandonarse a Dios, arrojándose al agua misteriosa y sentir la tierra firme bajo nuestros pies?

¿Antinomia?

¿No son antinómicas la fe y la experiencia?, ¿se puede alcanzar una armonía en el corazón entre la noche de la fe y la claridad de las estrellas?

A primera vista, fe y experiencia parecen excluirse. Por definición, la fe es una adhesión a Dios que se revela e invita a recibir su Palabra como verdad de vida, en virtud de su propia credibilidad en el seno del misterio que la rodea. ¿Se puede rasgar el velo del Templo y penetrar de lleno en el santuario sin profanar la santidad del lugar?

¿La Escritura no nos dice que «el justo vive de la fe», y Jesús no ha proclamado: «Bienaventurados quienes han

creído sin ver»?. Por otra parte toda la tradición espiritual de la Iglesia nos invita a no confundir la verdadera fe con la percepción que de ella tenemos. Creer con una verdadera fe es una cosa, y probar su sentimiento de ella es otra. «Creo, Señor!, pero ayuda a mi incredulidad» (*Mc., 9, 24*). Este grito del padre que suplica a Jesús que cure a su hijo expresa una actitud que no es rara entre los discípulos. Llevamos nuestros tesoros en vasos bien frágiles, ¿no vendría a ser minar la misma fe, no el sustituirla por la experiencia—lo que nadie pretende—pero sí debilitarla al ofrecerla un apoyo exterior, bajo el pretexto de consolidarla?

¿Subjetivismo?

Pero, además, al suponer compatibles la fe y la experiencia de Dios ¿no corremos el peligro de pasarnos desde la necesaria objetividad de la fe a un subjetivismo con todas sus consecuencias, prescindiendo de la importancia de la adhesión doctrinal al corazón de la fe, es decir, del acogimiento debido a las verdades reveladas por Dios y garantizadas por el magisterio?

En cuanto a este último punto dispemos ante todo un equívico. No hay que olvidar jamás que la fe es fundamentalmente adhesión, pero no a un conjunto de proposiciones, sino a Dios mismo que se revela. La fe en sí misma no es sino el encuentro vivo con el Dios vivo; entonces se formula en la Iglesia, pero siempre dentro de una experiencia. La doctrina es la expresión o la común definición de la dicha experiencia de Dios, vivida primero por los apóstoles y su comunidad cristiana, y transmitida después hasta nosotros. En su primera carta, San Juan nos dice lo que él mismo y los otros apóstoles atestiguan: «Lo que nosotros hemos escuchado, lo que vieron nuestros ojos, lo que hemos contemplado, lo que palpamos nuestras manos del Verbo de vida; porque la vida se manifestó: nosotros lo hemos visto y rendimos testimonio» (*I Juan, 1, 2*).

La experiencia de Cristo precede necesariamente a la definición de esta experiencia. Santo Tomás, teólogo de

ninguna manera sospechoso de antiintelectualismo, repite que el objeto de la fe no son precisamente los enunciados doctrinales que se refieren a Dios, sino Dios mismo, conocido y amado en personal relación.

La doctrina es importante por multitud de razones, entre otras, porque ella ha de servirnos de objetiva garantía en la comunidad cristiana, para juzgar de la autenticidad de toda experiencia subjetiva; ella no podrá contradecirla jamás. Pero la doctrina que enuncia las verdades acerca de Cristo toma ante todo sus raíces en la experiencia de un encuentro. Sucede lo mismo con las verdades acerca del Espíritu Santo. Los cristianos de la Iglesia primitiva vivieron en seguida la experiencia del Espíritu—y ¡con qué esplendor!—antes de definir dogma alguno sobre él, lo que sucedió tres siglos después. Para ellos recibir el Espíritu y experimentarlo fue todo uno.

¿Exageraciones abusivas?

Las hay. La dimensión experimental del cristianismo sobre la que testimonia el Nuevo Testamento ha sido llevada hasta extremos en ciertas teorías sobre la santificación, que exageran abusivamente este papel de la experiencia. Los jansenistas abusaron al pretender experimentar la predestinación, los quietistas la total pasividad espiritual, los modernistas por su parte quisieron situar la esencia del cristianismo en experiencias de vida antes que en el Credo. Dentro del protestantismo del mismo modo Schleiermacker proclamó una religión romántica del sentimiento, y William James ha llegado a hacer de la experiencia religiosa, como bien se sabe, una suerte de autoridad interior que se basta a sí misma.

El temor a estas corrientes explica el porqué de la insistencia del Magisterio sobre el aspecto objetivo de la religión, tanto en el plano doctrinal como en el sacramental.

Pero este temor de los abusos no puede hacer que minimicemos el sentido y el papel de la experiencia religiosa en el seno del auténtico cristianismo. Y ello tanto más cuanto la religión se dirige al hombre todo entero,

el cual no es ni puro espíritu, ni alma desencarnada, sino un ser completo que ve, siente, contempla y obra.

Tal integración de la experiencia dentro de la vida religiosa cristiana se sitúa por lo demás en plena continuidad con el Antiguo Testamento. Para los israelitas conocer a Dios es experimentarlo. Para la antropología bíblica no hay más que un camino que conduzca al conocimiento y es el que pasa por la experiencia; principio éste que no menos vale cuando se trata de acercarse a Dios. Los judíos no conocieron ni conocen a Dios más que a través de la experiencia concreta e histórica que tuvieron y tienen acerca de él. Ellos ignoran del todo nuestra abstracta especulación, tan abstracta como metafísica, que versa sobre la naturaleza y los atributos divinos. Conocen a Yahve porque han experimentado su acción salvífica: ¿no les había conducido El fuera de Egipto hacia la Tierra prometida? La oración judía alude frecuentemente a esta experiencia. La historia de Israel, en la cual Dios mismo se había manifestado a ellos, constituye un mismo cuerpo con su oración.

«Escucha, pueblo mío, mi ley...

*Yo abriré la boca en parábolas,
evocando los misterios del pasado...*

*Lo hemos escuchado y conocido,
nuestros padres nos lo han contado;
nosotros lo contaremos también a la generación venidera;
los títulos de Yahve, y su poder,
las maravillas que nos hizo» (Salm., 78, 1-4).*

En lenguaje bíblico.

Por lo demás la relación entre verdad y experiencia va fuertemente marcada por el concepto bíblico de la verdad. Como lo ha hecho notar bien Walter Kasper: «El hebreo no se preocupa demasiado por lo que es, sino por lo que sucede acerca de lo cual habla concretamente la experiencia».

Las cosas y las personas son firmes y verdaderas si ellas cumplen con la espera que se tiene de ellas y si

ellas justifican la confianza de la que nos alimentamos... La verdad se cumple y se manifiesta siempre en el tiempo.

«Se trata, pues, de algo que va a pasar o que ha pasado, no de lo que es en orden a la naturaleza, sino de lo que debe ser por sí... Lo que posee o tiene duración, consistencia, porvenir, o es o no es lo verdadero» (5).

Todo lo cual no hace de la verdad algo relativo, y la metafísica conserva todos sus derechos. Pero todo lo dicho hasta aquí nos sitúa dentro de una perspectiva bíblica.

En el Antiguo Testamento la presencia operante de Dios será percibida como algo exterior al hombre; en el Nuevo como algo percibido desde dentro. Es la penetrante acción del amor de Dios en el alma la que, dentro de la fe, revelará la presencia divina: «Aquel que cree en el Hijo de Dios da testimonio de él» (*I Juan, 5, 10*). En esta perspectiva comprendemos mejor el modo de expresarse Jesús cuando nos dice: «que quienes hacen la verdad llegan a la luz». Fe y experiencia de Dios se llaman mutuamente: tenemos pues que aceptar su necesidad complementaria (6).

Todo lo dicho vale cuando se trata de la experiencia religiosa auténtica. La cual, por desgracia, no elimina los problemas. La Iglesia lo sabe muy bien, y por algo desconfía tanto del subjetivismo, el que periódicamente amenaza a la integridad de la fe.

El iluminismo.

Su historia es larga, y tanto dentro de la Iglesia como fuera.

Ya en el siglo segundo, el montanismo, del cual fue Tertuliano el más célebre representante, pretendió apoyarse en nuevas revelaciones, anunciando el fin del mundo en un lenguaje estático y visionario.

En la Edad Media, Joaquín de Fiore anunció que se entraba ya en la tercera edad del mundo, la del Espíritu

Santo. Llevando hasta el fondo el cometido de este Espíritu, lo consideró como relevando la edad del Padre (el Antiguo Testamento) y la del Hijo (el Nuevo). La Iglesia entonces no pudo sino rechazar esta especie de discontinuidad y de relevos sucesivos.

A través de los tiempos, cierto número de órdenes religiosas han tenido que abrirse un camino en la Iglesia en medio de ciertos movimientos pseudo-místicos con los que fueron confundidas al principio. Una buena parte del sufrimiento que ellas cargaron entonces se originó en la tal confusión. Cada siglo ha conocido desviaciones pseudo-místicas tanto de tipo quietista como apocalíptico.

Las Iglesias protestantes también han sufrido algo semejante confundidas con visiones bíblicas de tipo fundamentalista o con experiencias al margen de la tradición o compatibles con ella. Un libro como el de Ronald Knox acerca de «Les enthousiastes» a través del tiempo nos ha servido de señal de alarma para todo aquel que se viese tentado de abandonar el indispensable espíritu crítico (7).

Todos estos periódicos excesos explican la prudencia de la jerarquía: la reacción negativa es más que suficiente y comprensible; pero la última palabra la tiene la fe iluminada. El discernimiento de espíritus es un carisma de muy difícil manejo, para el cual se requiere tener una particular discreción, recordando siempre la invitación de San Pablo cara a las manifestaciones del Espíritu: «No apaguéis el Espíritu... pero examinadlo todo; y lo que es bueno retenedlo» (*I Thes., 5, 19-20*).

Experiencia y vida cristiana.

A pesar de las desviaciones siempre posibles, Jesús jamás excluyó la experiencia religiosa de la vida cristiana.

No nos referimos aquí a la experiencia mística que responde a un tipo muy especial. Bien se conoce cómo discuten los teólogos para acertar con un juicio, un sí o

(7) R. A. KNOX «*Enthusiasm*». Capítulo de la historia de las religiones de Clarendon Press, Oxford, 1962 (5.ª edic.).

(5) Walter KASPER. «*Dogme et Evangile*». Ed. Casterman, 1967, pág. 63-65.

(6) 1 Cfr. el artículo de KILIAN MC. DONNELL O. S. B. «*I believe that I might experience*» en «*Continuum*», vol. 5, n.º 4, 1968.

un no, sobre si ella constituye el término normal de una vida cristiana en expansión. Nos referimos aquí a la experiencia ordinaria de Dios. Jesús jamás presentó la aridez espiritual como algo propio de un régimen normal de vida. Una cosa es la vida de un Juan de la Cruz o de una Teresa de Avila purificados por Dios en grandes profundidades místicas hasta hacerles atravesar la noche de los sentidos y del espíritu, y otra cosa es la vida llamada «común», normal, ordinaria, del cristiano que busca a Dios.

El Evangelio es profundamente humano: Jesús conoce bien el corazón del hombre. En su primer encuentro con Natanael, el Maestro le dijo, de comienzos, que ya le había visto bajo la higuera. Natanael se quedó asombrado ante tal experiencia que mostraba una especial atención personal del Señor. Jesús entonces le aseguró que vería cosas más grandes (Cfr. Juan, 2, 45-51).

Con toda evidencia podemos asegurar que para Jesús la noche de la fe, la que él reclama de los suyos, no es en modo alguno una noche opaca privada de estrellas. Bien podemos tomarnos en serio, a la letra, las promesas de Jesús que van sembrando el Evangelio.

Así promete a los suyos «una paz que no conoce el mundo, que ningún hombre puede darle, ni nadie arrebatarle» (Cfr. Juan, 14, 27 y 15, 22).

Ciertamente el Señor no promete a los suyos que no sufrirán; más bien al contrario, insiste en numerosas ocasiones acerca de la cruz que es menester cargar para seguirle a él, y para afrontar la cual prepara a sus discípulos. Pero no menos él se compromete en procurarles la alegría y la paz, en el mismo corazón del sufrimiento, lo cual es bien diferente. He aquí la serenidad de la que los discípulos deben dar testimonio. Ellos deberán atestiguar, vivida la experiencia, que «su yugo es suave y su carga ligera» (Mat., 11, 30). Entonces probarán también ellos la verdad de otras promesas del Maestro tales como ésta: «Aquel que me ama será amado de mi Padre y yo le amaré y me manifestaré a él» (Juan, 14, 21).

Y advierto de paso que para verificar el cumplimiento de semejantes promesas, no hay necesidad alguna de

haber tenido múltiples manifestaciones de Dios; una sola de ellas, vivida en profundidad, es suficiente para que se pueda experimentar tal presencia divina, como un solo rayo nos descubre el esplendor del sol. Lo cual está al alcance de todos: no es preciso saber definir en qué consiste la energía solar para probar y sentir el calor.

Toda la vida de la Iglesia naciente nos sirve de testimonio de la realización de tales promesas del Señor. Pero además de los Hechos de los apóstoles, donde las manifestaciones de Dios aparecen con un relieve extraordinario en razón a su carácter carismático, la Escritura nos muestra su presencia en la vida diaria y ordinaria.

San Pablo trata con profusión de los frutos del Espíritu Santo. Todos ellos, signos de la auténtica presencia del Espíritu, todos se palpan, se sienten, se saborean. «El fruto del Espíritu, dice a los gálatas, es la caridad, la alegría, la paz, la longanimidad, la disponibilidad, la bondad, la confianza en los demás, la dulzura, el dominio de sí» (Gal., 5, 22-23).

Tales son los signos, los *tests* de cristiana autenticidad. El Espíritu Santo no impide por supuesto que tales frutos se den en las almas que se abren para recibirle, conozcan o no ellas su nombre de él. «Tu amor brilla sobre nosotros como el sol al mediodía» nos dice un texto litúrgico; el cristiano fiel al Espíritu, se reconoce a sí según una cierta intensidad y calidad de amor, de gozo, de paz... que manifiestan una presencia oculta, de un modo semejante a como la lámpara del santuario indica dónde se encuentra el sagrario

* * *

Dentro de la lógica misma del Evangelio la liturgia nos hace rezar para poder alcanzar la gracia de amar verdaderamente aquello que Dios nos manda hacer. El Señor conoce nuestra necesidad de paz y de gozo interior para mejor poder caminar con él.

En Europa del Norte nos encontramos todavía traumatizados por algo que quedó del jansenismo; sus huellas no han sido todavía borradas del todo. Recientemente,

en los Estados Unidos, el Presidente del Congreso nacional de los presbiterianos carismáticos decía, delante de mí, divirtiendo a la asamblea y jugando con las palabras inglesas «chosen» y «frozen»: «God told us that we are his *chosen* people, not his *frozen* people» (Dios nos ha dicho que somos su pueblo elegido, no su pueblo congelado).

La liturgia de la Iglesia se atreve y se lanza a implorar manifestaciones sensibles de Dios. Y decimos entonces naturalmente: «Oh Dios, que por la luz del Espíritu Santo, habéis instruido a los corazones de tus fieles, concédenos gustar en este mismo Espíritu de lo que es bueno, y alegrarnos sin cesar de sus consuelos».

Basta con citar aquí el himno de Pentecostés: «Ven, Espíritu Santo» o el himno «Jesus dulcis memoria» y tantas otras oraciones de los santos, como por ejemplo las de Bernardo o Buenaventura, para poder constatar con qué intensidad la oración de la Iglesia no ha dejado nunca de implorar la efusión de los dones del Espíritu, incluso el don mismo de lágrimas.

Todas estas breves notas nos deben bastar para poder demostrar que nos hallamos dentro de la línea espiritual más tradicional y más segura.

IV) Encuentro con Dios.

Cuando se habla de la experiencia de Dios, suele suceder que a los ojos de no pocos signifique cierta evasión del mundo, una mirada puesta sobre solo Dios, aislado, alejado de los hombres y sus problemas. Evidentemente no se trata de tal experiencia de Dios, porque esta separación vendría a ser como la negación misma de la auténtica experiencia.

Abrirse a Dios viene a significar idénticamente abrirse al mundo y a los hombres que Dios ha creado, ha amado y ha santificado. Entrar en el ámbito del amor de Dios debe venir a ser lo mismo que entrar en el misterio mismo de un Dios que ha amado tanto a sus hijos que no ha dudado en darles a su Unigénito y que por tanto ha situado

el amor a los hombres en el corazón mismo de la religión cristiana.

Bien reconocido tal dato, volvamos a la auténtica experiencia de Dios, la que es preciso reconocer como normal dentro de toda la vida cristiana.

Experiencia ordinaria y experiencia extraordinaria.

Nos sentimos obligados al llegar aquí a hablar de una doble experiencia: la extraordinaria y la ordinaria. De este modo hacemos una distinción a nuestra medida, según el encuentro con Dios nos aparezca como algo fuera de serie, algo inesperado, único, por encima del curso normal de las cosas, o no.

Pero tal distinción no responde a la medida divina. Para Dios no se da ninguna línea de separación entre lo ordinario y lo extraordinario. Dios franquea alegremente el límite de nuestras fronteras, que no es más que un vulgar dibujo sobre un mapa convencional. En Dios, lo inverosímil es verdadero.

Dios no nos ama con un amor ordinario, del cual de vez en cuando haría como una excepción por medio de un gesto de amor extraordinario, desmesurado. No, el extraordinario amor de Dios es inherente a su ser: nuestro Dios es un Dios maravilloso, que ama, prodigiosamente a los hombres. Los hechos más asombrosos de éste su amor—la Encarnación, la Eucaristía, la Cruz—sobrepasan todos los límites de nuestra verosimilitud. La Escritura nos dice sencillamente: «Amó Dios tanto al mundo que le dio a su Único Hijo» (*Juan, 3, 16*). Tal gesto, verdaderamente inaudito, expresa su origen la plenitud de su amor.

Examinado desde nuestra tierra, semejante amor nos corta el aliento; va más allá de nuestra imaginación, por atrevida que sea, y nos fuerza a comprender que Dios nos ama incluyendo el mismo milagro. Jesús dijo a sus discípulos: «Aquel que cree en mí, él también hará las obras que yo hago, e incluso mayores» (*Juan, 14, 12*).

Semejante promesa ya no nos asombra. Para Dios lo sobrenatural es natural; él es por naturaleza ya maravi-

lloso. El más denso de nuestros credos incluye tal afirmación: «Hemos creído en el Amor» (*I Juan, 4, 16*). Y por supuesto nos atrevemos a creer en la eficacia de la oración, imitando a Jesús que decía a su Padre antes de formular una plegaria: «Yo bien sé que Tú me escuchas siempre» (*Juan, 11, 42*). Tal «siempre» forma parte integrante de nuestra fe, aun cuando nuestra razón palpe la noche.

Y nos lleva a que aprendamos a descubrir el extraordinario amor de Dios, oculto en el corazón del suceso aparentemente más ordinario de todos, más accidental. «Si crees, dijo Jesús, verás la gloria de Dios» (*Juan, 11, 40*).

Hay momentos en los que la experiencia de Dios atraviesa la oscuridad de la fe como hace un rayo luminoso en plena noche. Tales experiencias de Dios de ordinario son inexpresables e incommunicables, pero no por ello menos reales y llegan a transformar las vidas. «Dios, dijo Bergson, ha creado el mundo y no deja de penetrarlo sino para hacer santos», y tal acción se mantiene a través de la historia de la Iglesia, sea ella manifiesta o simplemente interior.

Ella conmociona a María en la Anunciación, cuando llega a escuchar que es y va a ser bendecida y escogida entre todas las mujeres.

En la mañana de la Pascua, ella se camufla bajo la forma de un jardinero para poder llamar por su nombre a María de Magdala.

Ella inflama en ardor a aquellos peregrinos descorazonados que iban a Emmaus.

Ella brilla como un rayo y ciega a Paulo en camino hacia Damasco.

Ella también es la que susurra a San Agustín aquellas palabras de «toma y lee» que determinaron su conversión.

Ella llega a iluminar un versículo de la Escritura, como hace el sol cuando cae sobre una oscura vidriera, y decide a Francisco de Asís para que tome a la letra aquello de: «Si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tienes, dáselo a los pobres... y sígueme» (*Mat., 19, 21*).

Ella se reviste de mil formas y variantes ante y para cada uno de nosotros.

Ella se expresa en la iluminación progresiva o instantánea que manifiesta a un hombre cuál es su vocación futura o cuál la misión que va a serle confiada.

Ella se oculta también en el encuentro inesperado de un amigo quien, en un cruce de caminos, vendrá a decir como Ananías a Pablo, la decisiva palabra. Encuentro éste que nada daba lugar a preveer y que realiza lo que un auto espiritual no temió en expresar de este modo: «Si un hombre tiene necesidad de otro para escuchar la palabra imprescindible, Dios hará venir a tal hombre desde el extremo del mundo».

Ella prosigue sus planes bajo la apariencia o cobertura de lo que denominamos «conjunto de circunstancias», lo cual no es otra cosa que Dios mismo puesto a obrar, jugando el juego de las causas segundas, las coincidencias y el azar: instrumentos todos de un amor, sutil, ingenioso, admirablemente perseverante.

Dios escribe novelas extraordinarias con las vidas humanas que se «prestan a su juego», que se encuentran disponibles ante lo imprevisto, y atentos para captar los murmullos de la gracia, las invitaciones del Espíritu.

Esta experiencia de Dios, al alcance de todo cristiano, no suprime—tal nuestra condición terrena—el ataque del sufrimiento y de las potencias del mal. El mundo es como un cuadro de Rembrand, con sus juegos de sombra y luz.

Dios viene hacia nosotros no como un Todopoderoso que aplasta la libertad del hombre, sino como un amor infinitamente vulnerable siempre en búsqueda de una libre respuesta. «Jesús, ha dicho Claudel, no ha venido a explicar el sufrimiento, ni a suprimirlo: ha venido a hacerse presente a él, a rellenarlo». Profunda expresión, que ciertamente no explica el misterio de la iniquidad y del mal, pero lo ilumina a la luz del Gólgota donde Dios nos muestra cómo está «a nuestro lado», cara al dolor y al pecado asumido por él para tener materia de redención.

El descubrimiento de Dios, oculto en el corazón del sufrimiento, no es sino una experiencia vivida, a menudo, tan admirablemente por enfermos, quienes, a través de

sus indecibles dolores, nos iluminan con su sonrisa y nos emocionan con su serenidad. Dios está sin duda en ellos, y a título especial, por una especie de identificación. «Ogni dolore e Lui», dice admirablemente Chiara Lubich: «todo dolor es él»

Aproximación personal

Por mi parte, confieso sentir cada día más, al correr de los años, esta presencia de Dios «trabajando», con todo lo que ello dice de luminoso respecto a El, y de humillante respecto a mí. La revelación de su continua acción, tan envolvente y tan precisa, hace que brote en mí un canto interior de reconocimiento, cuya letra recuerda a las antiguas antífonas de Navidad: «¡Oh Sabiduría!, que alcanza a todo, desde el principio hasta el fin, y que dispone todo con dulzura y con fuerza»...

Esta acción de gracias toma voluntariamente la forma de una pequeña letanía personal en la que ennumero o incluyo tal nombre, tal recuerdo, tal fecha, tal coincidencia. Entonces doy gracias a Dios por un consejo recibido en un momento crucial, por un libro leído, al acaso y que me transmitió un mensaje, por una llamada telefónica, una carta, un dolor, una audacia. Y, pasando a través de todo ello, releyéndolo, agradezco a Dios la experiencia de una alegría y de una paz que nadie me pudo quitar porque estaban fuera del alcance de los hombres.

Esto se parece al rezo del rosario en el que se engranan y se suceden, uno tras otro, los misterios gozosos, dolorosos y gloriosos. Cada cuenta evoca entonces una atención de Dios, una señal, un encuentro. Y termino por un «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo», en acción de gracias por tanto amor de Dios, siempre al acecho en mi vida, siempre a cada vuelta del camino.

Esta imagen del cazador al acecho me conduce a evocar también el poema más bello que conozco, «*The Hound of Heaven*», de Francis Thompson. Cada uno de nosotros puede colorearlo con la ayuda de su propia historia, pero el Dios cazador que nos persigue como

«galgo del cielo» por su impecable amor es el de todos; su atención, al multiplicarse hasta el infinito, permanece entera para cada uno, y constituye la trama de toda existencia humana.

Pertenece entonces a cada cristiano la misión de mirar y examinar su vida a la luz de la fe, la cual le brinda la llave, confiándose a Dios, para que él le invada siempre con más profundidad.

Y no menos pertenece a tal cristiano anunciar al mundo el secreto de su descubrimiento, gritándole su alegría.

Esta visión de Dios presente, familiar, próximo, se va afinando cada vez más a medida en que aprendamos a reconocer los múltiples signos de Dios, tal a como un amigo no advierte con la mano o la mirada de cómo su presencia está atenta a nosotros, de su comunión en fin. Dios habla un lenguaje propio y conveniente a cada uno, discreto, pero perceptible. Es necesario saber leer el analfabeto de Dios, llamarle, reconocerle e interpretarle.

A menudo desciframos tal lenguaje; y nos ocurre creer que el Dios que viene hacia nosotros y nos hace señales es un fantasma. El Señor entonces nos dice igual que a sus apóstoles: «Soy Yo, no tengáis miedo» (*Juan, 6, 20*).

Por mi parte compararía nuestro acercamiento a Dios en pura fe, con un viajero que en una noche de invierno, fuera de su camino, descubre de pronto un «chalet» iluminado y brillante. Se acerca entonces y percibe, a través de la vidriera de la puerta, lámparas encendidas que llamean; de este modo adivina que por dentro hay una buena temperatura, que sin embargo él no siente desde el exterior, mientras observa en mitad del frío y del viento. Tal vez la imagen del cristiano que percibe a Dios, como luz y calor, pero en la oscuridad de la fe. Entonces puede decir con el salmista: «La noche es mi luz y mi alegría» (*Sal., 139, 11*), porque si es verdad que capta los rayos luminosos y adivina la dulce temperatura, nada de ello le penetra hasta el meollo de sus huesos.

Le queda sin embargo penetrar en el interior, no porque sea digno, sino porque el mismo Dios le invita con insistencia, y ansía comunicarse con él. Pero para

ello, es preciso que él llame con sus puños, sin que pueda precisar cuántas veces deba hacerlo; siempre es imprescindible estar comenzando. Pero sobre todo, es menester que cada cual sepa bien que le están esperando en el hogar, que él es un invitado, un hijo de la casa, y que no puede rezar a su Padre Dios una mayor alegría que la de aceptar su invitación.

Quedarse fuera, so pretexto de humildad, vendría a ser como desconocer el corazón de Dios, que nos invita a todos a hacer esta experiencia de su intimidad, pues no nos ha creado más que para llevar a cabo semejante encuentro.

Una vez ya en el interior, todo cambia para este viajero. La llama cálida y brillante del atrio ilumina ante sus ojos; el calor le envuelve, le penetra; su rostro se transforma; tiende sus dos manos, sus miembros agarrotados se relajan... Una especie de ósmosis se establece, los rayos de la llama penetran por las profundidades de su ser: así la imagen de la experiencia de Dios que prueba a aquel que se deja invadir, tanto en su consciente como en su subconsciente por la radiación misma de su presencia. Una vida invade al invitado; y he aquí el grito de San Pablo: «No soy yo quien vivo, sino Cristo es el que vive en mí» (*Galat., 2, 20*).

Ya no se está solo, se siente que es el Espíritu quien guía: la vida toda entera se pone en juego con referencia a El. A esta desposesión de sí mismo corresponde una toma de posesión por parte de Dios, al vacío anterior sustituye una plenitud.

Dios mismo, que es el hogar que recibe, su luz, su calor, Dios mismo transforma la existencia del hombre comunicándole su irradiación. Para quienes se dejan así atrapar por Dios, como el leño que poco a poco se va poniendo incandescente, su propia vida, alimentada por esta llama que es el Espíritu, convierte en fuego a todo lo que le rodea. ¿No se refería a tal fuego Jesús cuando decía: «He venido a traer fuego a la tierra» (*Luc., 12, 49*)? Tal es la experiencia del Espíritu Santo, el que sólo él puede renovar en verdad la faz de la tierra.

El Espíritu Santo en el corazón de la experiencia religiosa contemporánea

«Si vivimos según el Espíritu, obremos también según el Espíritu.»

(Galat., 5, 25)

Antes de constituir un artículo del Credo, como se dice, el Espíritu Santo vino a ser una experiencia vivida en la Iglesia primitiva. Esta experiencia espiritual jamás ha cesado de darse en la historia, y hoy mismo sigue animando a todo lo que en la Iglesia lleva la marca de Dios. Reconocer tal presencia universal del Espíritu no debe impedirnos discernir una presencia privilegiada allí donde se produzca y deba ser analizada. Es del interior de este espíritu de acogimiento, en el que el Espíritu opera con soberana libertad, de lo que yo querría mostrar aquí la importancia para una concreta renovación de lo que se entiende por renovación carismática o renovación en el Espíritu Santo. Describiré brevemente sus orígenes, escucharé a diversos testigos, e intentaré a continuación analizar esta experiencia religiosa contemporánea

I) El Origen

El renacimiento de la renovación carismática católica.

Tal renovación ha sido descrita detalladamente por K. y D. Ranaghan en su libro titulado en francés: *«Le*

Retour de l'Esprit» (1), título ambiguo porque en verdad se trata no de una vuelta sino de una renovación en el Espíritu. Ellos nos cuentan, como testigos, los casos que se encuentran en el origen de lo que se llama hoy día la renovación carismática. Por su lado, otro testigo de la primera hora quien al mismo tiempo es profesor de teología en la Universidad de «Notre Dame» (South Bend, Indiana), el Padre Edward O'Connor, ha descrito los mismos casos, intentando hacer al mismo tiempo su análisis teológico, a la luz de la tradición de la Iglesia. Su obra titulada: «*The Pentecostal Movement in the Catholic Church*» (2), forma, con la de los Ranaghan, los dos libros básicos. Después una larga serie de estudios y artículos se multiplican en todo idioma sobre el mismo tema. He aquí, pues, un escueto recuento de estos casos.

La renovación comienza en el seno de la Iglesia Católica a través del año 1967, en el ámbito de los estudiantes de la Universidad Duquesne en Pittsburgo. En aquel vacío de la crisis social y religiosa que atravesaba el país y todo el mundo, conscientes ellos de la impotencia de los hombres para encontrar un remedio radical, se reunieron unos cuantos espontáneamente para rezar, ayunar e implorar del Espíritu Santo durante un fin de semana en absoluto retiro.

¿Quiénes eran estos jóvenes?

Universitarios comprometidos en diferentes actividades apostólicas y sociales: movimientos litúrgicos y ecuménicos, lucha por los derechos civiles, iniciativas diferentes en favor de la paz en el mundo. Ellos eran jóvenes, según dijeron los Ranaghan, que a pesar de su vida cristiana verdadera «sentían como un vacío, una falta de dinamismo», una pérdida de fuerzas en su plegaria y en su acción; como si su vida de cristianos fuese algo inventado por sí mismos, es decir, como si fuesen caminando sólo por su propia voluntad y su exclusivo poder. «Probaban algo así como si tal vida cristiana no debiera reducirse a un puro cumplimiento humano» (3). Eran

jóvenes para quienes los dolores del crecimiento sentidos por la Iglesia formaban verdaderamente parte de su existencia cotidiana. Tal el telón de fondo.

Aquel acontecimiento, que para ellos va a ser como un nuevo Pentecostés, tuvo sus preámbulos. Muchos de ellos habían ya leído el libro de David Wilkerson: «*La Croix et le poignard*», libro que había sido un verdadero éxito editorial, en el cual se decía cómo por la fe en el Espíritu Santo, un pastor había transformado espiritualmente, en Nueva York, a una banda de jóvenes ex presidiarios. También ellos habían leído juntos a San Pablo y los Hechos de los Apóstoles, y habían orado todos los días, durante un año, repitiendo la magnífica secuencia «Ven Espíritu Santo», propia de la octava de Pentecostés.

Y no menos llevaban en su corazón como una nostalgia del Pentecostés que Juan XXIII había convocado con sus deseos en vísperas del concilio. Todo lo cual inspiraba y fecundaba su oración comunitaria en aquel fin de semana en retiro, cuando vinieron a pedir al Espíritu Santo que renovase la misma faz de la Iglesia y del mundo.

La respuesta del Espíritu Santo fue para ellos como una repetición de lo que sucedió en el Cenáculo de Jerusalén a los primeros discípulos del Señor. Una asombrosa transformación espiritual se operó en ellos. Y contaron con una nueva conciencia del amor de Dios, de un desconocido deseo de orar y de glorificar a Dios, de un nuevo interés por la Escritura, de una fuerza interior que les empujaba a testimoniar a Cristo resucitado... Por algo llegaron a hablar de un «bautismo en el Espíritu Santo» y de carismas que habían recibido parecidos a los que gozaron en la Iglesia primitiva. Pero tal «bautismo en el Espíritu Santo» no lo consideraron como un sustitutivo de los sacramentos del bautismo y de la confirmación. Respecto a lo cual uno de ellos llegó a decir esta palabra clave: «Aquello se asemejaba más a una reafirmación y renovación adulta de estos sacramentos, a una abertura de nosotros mismos a todas sus gracias» (4).

(1) K. y D. RANAGHAN «*Le Retour de l'Esprit*» Ed. du Cerf. París 1972.

(2) Edward D. O'CONNOR. C. S. C. «*The Pentecostal Movement in the Catholic Church*». Ave María Press. Notre Dame, Indiana, 1971.

(3) K. y D. RANAGHAN, libro citado, pág. 16.

(4) K. y D. RANAGHAN, libro citado pág. 28.

Por nuestra parte volveremos en el capítulo VII sobre este tema de importancia primordial, a nuestros ojos: el de la reafirmación de los sacramentos de la iniciación cristiana en la edad adulta.

La continuación de la historia es bien sencilla. Aquellos jóvenes que acababan de probar las maravillas del Señor tenían amigos en otras universidades; y fueron a ellos con toda naturalidad para que pudiesen también ellos participar en lo que había sucedido. Y fue de este modo cómo las universidades de Notre Dame en South Bend (Indiana), de Ann Arbor (Michigan), de New Orleans, de Los Angeles, tuvieron conocimiento de lo ocurrido y llegaron a recibir gracias de semejantes fenómenos.

Por mi parte he llegado yo personalmente a encontrar en estas diversas universidades a testigos directos de todo aquello; muchos de ellos son mis amigos. No puedo negar que sus testimonios me impresionaron y que su credibilidad se me impuso.

Bien pronto aquellos «grupos de oración» aparecieron no solamente por los campus universitarios, sino también por las parroquias, los monasterios, los conventos; primero en Estados Unidos, y después en los cinco continentes. El primer congreso nacional, en 1967, reunió a un centenar de personas. En junio de 1974, el segundo congreso ya internacional, al cual asistí en South Bend, congregó a treinta mil participantes, llegados de treinta y cinco países, unos setecientos sacerdotes y unos quince obispos.

Los grupos restringidos de oración espontánea se extendían en reuniones de oración más amplias, compuestos de ordinario por cientos de miembros, con o sin celebración eucarística. Se vio entonces surgir «comunidades» más estables y más comprometidas, los «*households*»—que llegaron a constituir como el sostén logístico de los grupos de oración, particularmente de los comprometidos en una acción social. Y nacieron las «casas de oración»; ellas hacían de alguna forma el papel de seminarios espirituales accesibles a todos, pretendiendo iniciar a un gran número de personas en la vida cristiana que ellos acababan de descubrir a una nueva luz.

Uno de los trazos característicos de esta renovación es la creación de comunidades de diversos tipos, en las que los grupos de oración están suficientemente desarrollados. Menciono como particularmente interesante a «The Word of God community», editado en la ciudad universitaria de Ann Arbor, Michigan. La experiencia comunitaria se vive allí en ochocientos participantes en renovación, de los cuales sólo el diez por ciento tienen más de treinta años.

La mayoría de ellos viven en «households» constituidos por diez o quince personas: todos han adoptado formas diversas y flexibles de puesta en común y compartición de bienes. En la base de esta vida comunitaria se encuentra un compromiso muy preciso con otros miembros de la comunidad así como la aceptación de una disciplina libremente establecida. El fin común de todos es la puesta en obra de una vida más auténticamente evangélica, testimoniando así en el mundo.

«Ann Arbor» es también el centro que publica «New Covenant», órgano internacional de relación entre los diversos grupos carismáticos del mundo. Esta publicación mensual está dirigida por Ralph Martin, un animador espiritual particularmente autorizado; el libro que él va a publicar sobre la oración nos va a permitir medir mejor aún la profundidad religiosa de esta renovación.

II) Testimonios.

La experiencia inicial vivida por estos jóvenes universitarios franqueó rápidamente su propio ambiente. Los testimonios se multiplicaron, procedentes de los más diversos horizontes: obreros, salidos de la cárcel, profesores de universidad, religiosos contemplativos o activos de las más diversas órdenes.

Y una cosa curiosa: sin contacto mutuo alguno, parece ser que el Espíritu Santo había suscitado en diversos ambientes del mundo experiencias si no idénticas, sí, por lo menos, muy análogas. Es demasiado pronto para poder estudiar y agrupar tales testimonios. Me reduzco, pues,

a señalar tan sólo un ensayo publicado por el P. George Kosicki C. S. B., profesor de biología de la Universidad de Michigan, bajo el título: «*The Lord is my shepherd*» («*Witnesses of priests*») (5).

Al cual se puede también añadir un conjunto de testimonios recibidos de religiosos jesuitas. El P. Haughey, sacerdote jesuita, co-editor de la revista *América*, los ha reunido en un fascículo de *Studies in the spirituality of Jesuits* bajo el título: «The Pentecostal Thing and Jesuits»; son un serial de testimonios que le ha dirigido una cuarentena de jesuitas que han experimentado la renovación carismática en su propia vida (6).

Recorriendo estas páginas llenas de sinceridad, he podido constatar cómo ellas atestiguan la acción del Espíritu convergente a la vez—palabras idénticas aparecen como un «leitmotiv»—y, sin embargo, distinta o matizada según la personalidad de cada uno.

Entre ellos encontramos hombres experimentados en los más diversos dominios, todos discípulos de San Ignacio, y todos sorprendidos de haber vuelto a encontrar la imagen de su fundador y su propio carisma inicial. Y ello es tan verdad que los carismas auténticos se denominan y se unen entre sí desde su fuente común: el Espíritu Santo.

El Padre Haughey comienza por decir, con humor, si los jesuitas a través de todo el mundo tienen ideas tan divergentes sobre toda serie de temas, sin embargo están de acuerdo en reconocer a San Ignacio como un hombre carismático, calificado muy particularmente cuando escribe sobre discernimiento de espíritus. Y añade que ninguno de ellos no puede atribuir el término carismático a un espíritu de secta, siendo como es Pentecostés una viva realidad para todo cristiano; tanto como lo es el término «compañía de Jesús» que no excluye a nadie de la compañía del Maestro. El cuestionario dirigido a cuarenta jesuitas de los Estados Unidos, preguntaba: «¿Cuál

ha sido el impacto que sobre usted y su vocación de jesuita ha tenido: 1.º El bautismo en el Espíritu; 2.º Los dones; 3.º Los grupos de oración?». A todo lo cual continúa otra serie de cuestiones más generales que tienden a preguntar sobre lo que su adhesión a tal renovación había traído consigo.

Entonces el autor agrupa las respuestas bajo tres títulos. Ante todo voy a revelar la impresionante unanimidad en favor de la renovación, después algunas respuestas más originales.

Hablando del bautismo en el Espíritu—ya diré después por qué conviene evitar este término—la mayoría reconoce que esta «experiencia espiritual» les ha marcado interiormente.

Un sacerdote de cierta edad escribe: «Durante una quincena de días estuve inundado de consuelos y en un sentido nuevo de la presencia de Dios; lágrimas y otras manifestaciones de alegría me brotaban espontáneamente. También sentí como una sed de purificación y deseo de leer la Escritura, así como un gran afán por hacer oración que durase horas».

Otro dice que como fruto de renovación, se sintió invadido por un nuevo poder: los textos de la Escritura, palabras y ejemplos brotaban de él con una espontaneidad que le tenía asombrado. Y añade: «Yo había ya escrito un libro, pero entonces, en aquellos momentos, mis antiguas palabras y mis ideas aquellas aparecían como viva realidad».

En resumen: lo que aparece como común a todos, es el sentimiento de presencia y de poder provenientes del Espíritu Santo. También podría hablarse de una metamorfosis del clima de oración: «Mi oración ha venido a ser menos cerebral, más sencilla, más sentida, más repleta de alabanza». Muchos de ellos testimonian acerca de otros frutos espirituales probados al poder orar en lenguas diversas.

Otros todavía manifiestan haber sufrido un cambio en su percepción de la presencia más interior y constante de Dios, en su apostolado o su predicación, vivificado todo ello por el Espíritu; no menos de la ayuda espiritual

(5) G. KOSICKI. *The Lord is my shepherd-Witnesses of priests*. Carismatic Renewal Publication, Ann Arbor 1973.

(6) J. C. HAUGHEY S. J. «*Studies in the Spirituality of Jesuits*, The Pentecostal Thing and Jesuits, publicado por «American Assistancy Seminar on Jesuit Spirituality», vol. V, junio 1973, n. 4, No se vende.

descubierta en los grupos de oración; y de su audacia en lograr abrirse en profundidad a sus hermanos, quienes se encontraban inhibidos del todo unos respecto a otros.

Algunos de ellos testimonian también de una metamorfosis sufrida en su modo de comportarse en el sacramento de la penitencia, vivido entonces ya como sacramento de curación espiritual.

También se constata, en general, cómo toda esta experiencia ha consolidado su propia vocación de jesuita, no menos su mismo sacerdocio, y haber podido entender bajo nueva óptica... ¡los ejercicios de San Ignacio!

Tales son algunas de las reacciones descubiertas en un conjunto muy denso y muy variado.

Por mi parte, deseo simplemente añadir que numerosos sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos, me han manifestado exactamente—a menudo en términos idénticos—lo que habían dicho estos cuarenta jesuitas. Testimonios todos ellos que ya desbordan los límites de América: pues yo ya he percibido su eco en diferentes países del mundo entero, multiplicándose día a día en diversos continentes. Todo lo cual suma bastante más de lo que se requiere para verse llamado a mirar más de cerca a esta experiencia.

III) Ensayo de análisis de una experiencia.

Una cosa es constatar una experiencia y otra analizarla.

La credibilidad de los testigos me obliga a prestar atención; ella, sin embargo, no me dicta interpretación alguna teológica conveniente para precisar lo que tales testigos han vivido y viven todavía. Los especialistas se encuentran sobre un campo relativamente nuevo a la hora de hacer exploraciones. Gracias a Dios, no faltan en nuestras universidades teólogos y exegetas que se preocupen de ello, y no sólo desde fuera como meros observadores, sino como intérpretes desde dentro. Así, un Heribert Mühlen, profesor de Teología de la universidad de Paderborn y especialista renombrado en neuma-

tología quien va a dedicar una obra importante sobre el tema dentro de poco. Cada día se publican sobre nuestro caso más estudios teológicos. El terreno no es baldío, pero resta mucho por descubrir.

Quisiéramos aquí trazar nuestro ensayo, el de un análisis de la experiencia religiosa inicial de conversión y de efusión del Espíritu, experiencia que corrientemente se designa por el nombre del «bautismo en el Espíritu». ¿Qué se quiere dar a entender bajo este nombre?

1) ¿Qué significa el «bautismo en el Espíritu»?

Si en verdad nosotros podemos y debemos admirar, a plano de experiencia vivida la fe de estos pentecostales en la oración del Espíritu Santo, no podemos, sin embargo, como saben todos, seguirles en tanto que católicos, en el plano doctrinal y exegético sobre lo concerniente a la interpretación del «bautismo en el Espíritu Santo», ni menos aún en lo que respecta al don de «hablar lenguas», al cual consideran ellos como señal en la que se reconoce la autenticidad del bautismo. Para nosotros—y en esto concuerdan con nuestra opinión la mayoría de las iglesias cristianas—no se da la dualidad entre el bautismo del agua y el bautismo en el Espíritu. Se trata de un solo bautismo, el cual es sacramental. El bautismo en el Espíritu no es un super-bautismo espiritual, una especie de suplemento del bautismo sacramental recibido antes y que entonces vendría a ser como un nuevo soporte de la vida cristiana (7).

Nosotros creemos, siguiendo a San Pablo, que Dios, en su gratuita bondad «nos ha salvado por el baño de la regeneración y de la renovación en el Espíritu Santo. Espíritu que nos ha sido dado por Jesucristo, nuestro Salvador, a fin de que, justificados por la gracia de Cristo obtengamos en esperanza la herencia de la vida eterna» (*Tit. 3, 5-7*).

(7) La interpretación de los Hechos origina problemas exegéticos. Cfr. precisiones útiles en «*Did receive the Spirit?*» Simon TUGWELL O. P. «*Baptism in the Holy Spirit*» James D. G. DUNN. «*Theology of the Holy Spirit*» E. BRUNNER. Sus tendencias no son idénticas, pero sus críticas de la exégesis pentecostal coinciden.

El bautismo único a la vez es pascual y pentecostal. Por lo cual para evitar toda ambigüedad conviene no hablar ya más del «bautismo en el Espíritu Santo», empleando en cambio otro vocabulario.

2) *La experiencia del Espíritu y los carismas.*

¿Cómo entonces es posible definir y discernir la experiencia inicial del Espíritu de una forma más clara y más precisa? Trabajo este bien delicado, porque se trata de describir la acción del Espíritu el cual, por definición, escapa a todas nuestras categorías. Además, nos vemos cogidos por la dificultad de hablar de una nueva efusión del Espíritu, sabiendo que en verdad éste ya nos ha sido dado en el bautismo. La novedad, pues, es de corte muy particular; se trata de una venida nueva del Espíritu que ya está presente, de una efusión que no viene desde fuera sino que brota desde dentro. Pensemos en la palabra de Jesús cuando gritaba: «¡Si alguno tiene sed, que venga a mí y que beba, el que cree en mí!». Según la palabra de la Escritura: «de su seno correrán ríos de agua viva». El Evangelista advierte que «El hablaba del Espíritu que debían recibir quienes creyesen en El» (*Juan 7, 37-38*). Se trata pues, de un brote, de una expansión, de una acción del Espíritu que expresa y libra grandes energías internas y latentes. Es decir, se trata de una toma de conciencia más acentuada de su presencia de él y su poder.

Un teólogo, el P. Francis A. Sullivan, profesor de la universidad Gregoriana de Roma, la describe «como una experiencia religiosa que conduce a algunos hacia un sentido decisivamente nuevo de la presencia todopoderosa de Dios y de su actividad en la vida, actividad que incluye habitualmente la efusión de uno o de varios dones carismáticos» (8).

A través del titubeo de estas palabras, se siente que difícil es expresar lo inexpresable que se encierra en el

misterio de la actividad divina. Algunos han hablado de una actualización de los dones recibidos, de la liberación del Espíritu, de la manifestación del bautismo, de la reviviscencia del don del Espíritu recibido en la confirmación, de un acogimiento dócil y profundo en el Espíritu. Quien se beneficia de ello lo siente como una gracia de elección, como una renovación de vida que surge acompañada de un sentimiento de paz y de gozo inédito, como rehabilitación de las gracias sacramentales ya recibidas, conferidas en el bautismo, después en la confirmación, e incluso halladas más allá de la recepción de los sacramentos, sean estos los de la penitencia, la eucaristía, el matrimonio, la ordenación. Tal renovación se percibe como liberación de latentes poderes de un Espíritu que quiere conducir a cada uno a la plena realización de su vocación personal, sea esta laica o religiosa, pero siempre como una nueva toma de conciencia iluminada de nuestra verdadera identidad cristiana, la que tan sólo puede revelarnos la fe, y la que vivifica tal gracia al darla un nuevo realismo, un decidido «elan» misionero.

Tratemos ahora de precisar este análisis por medio de tres complementarios planteamientos.

a) *Relación entre el Espíritu y los carismas.*—Ante todo, es menester precisar con toda claridad, según juzgo yo, la relación existente entre el Espíritu Santo y sus manifestaciones, poniendo nuestra atención no tanto sobre los dones cuanto sobre el Donante. Es bien conocida la oración de San Agustín: «No tus dones, Señor, sino ¡Tú!». Los dones no son en sí sino irradiaciones del Espíritu, el cual en sí mismo es el Don por excelencia, el Don que comprende en sí a todos los dones. Es preciso adherirse al Espíritu en persona, en su viva e irradiante realidad. Las manifestaciones del Espíritu no son sino el Espíritu mismo operando en los fieles. Acción esta o moción de Dios que es infinitamente variada, discreta y soberanamente libre. El Espíritu sopla donde y cuando El quiere. Es menester y a todo precio, guardarse bien de «cosificar» los dones, haciendo de ellos objetos, regalos diversos que se distribuyen del mismo modo como se repartiría

(8) Francis A. SULLIVAN S. J. «Baptism in the Holy Spirit: a catholic interpretation of the pentecostal experience», en «Gregorianum», vol. 55, fasc. I, 1974, pág. 67.

una herencia, un lote, a tal persona uno, a otra otro. Los dones son respecto al Donante lo que los rayos solares son al sol: no se identifican con él, pero le son inherentes.

El Espíritu es inseparable de sus dones. Al recibirlos, yo recibo la plenitud de sus bienes, pero plenitud que es menester concebir no estática sino dinámicamente. Lo cual no implica que hayan de manifestarse todos los dones recibidos, o que se manifiesten del mismo modo o en el mismo instante. La visibilidad de los dones, su puesta en acto varía, y no solamente de persona a persona sino, para cada uno de nosotros la moción del Espíritu puede modificar su juego. No poseo yo los dones en propiedad, como puedo poseer ciertos objetos en un armario; en realidad, soy yo el poseído por el Espíritu que me mueve y me conduce según su infinito amor y según el grado de fe, de esperanza y de amor que el Espíritu encuentre en mí. Quien me anima hoy en orden a tal misión, bien puede mañana otorgarse de otro modo; y puede manifestarse en mí no tan sólo según un don, sino por medio de muchos, unas veces simultánea, otras sucesivamente. Es indispensable ir corrigiendo sin cesar nuestro modo humano de pensar, de contar, de catalogar los dones de Dios. San Pablo, con gran libertad, traza una lista de tales carismas; de ellos nos da diversas enumeraciones, las que él, por supuesto, no juzga ni definitivas ni exhaustivas, tan sólo un muestrario. Si él nos presenta a los dones como si cada uno no recibiese sino uno sólo en orden y provecho al bien común, no conviene urgir y clavarse en tal imagen «distributiva»; ella no expresa ni pretende traducir todos los matices de la multiforme acción del Espíritu. San Pablo, ante todo, está preocupado y atento a establecer cierto orden en las asambleas litúrgicas de Corinto, y no ciertamente a describir el interior movimiento del Espíritu. Una fórmula sintética aparece en sus escritos: «A cada cual la manifestación del Espíritu le es otorgada para el bien común» (*I Cor. 12, 7*); la convergencia de todos estos dones es lo que edifica a la Iglesia.

b) *El Espíritu como presencia inicial.*—Una segunda observación bien importante es la concerniente a lo que yo llamaría nuestro lenguaje futurista. Cuando se trata de una nueva venida del Espíritu Santo en el alma del bautizado, es menester hablar de él como de algo en perspectiva de lo «ya recibido». Dicho de otro modo, es menester partir del hecho fundamental de que el cristiano ha recibido ya en el bautismo la plenitud del Espíritu Santo. El no es el que va a venir, está radicalmente presente en los comienzos mismos de la vida cristiana, incluso aunque la conciencia de esta realidad no pueda alcanzarse sino más tarde, cuando el niño, llegado ya a la edad adulta, venga a ratificar, como se esperaba de él, las exigencias de su bautismo. El Espíritu está en él; la promesa de Dios se ha cumplido; el bautizado es huésped de la Santa Trinidad. De aquí se sigue que la santidad no es como una escalada hacia un pico lejano, inaccesible. La santidad cristiana nos es inicialmente dada. Propiamente, nosotros no tenemos tanto que llegar a santos como mantenernos tales, es decir, llegar a ser lo que ya somos. Porque hemos recibido el Espíritu de santidad en nosotros como arras y primicias; nos es entonces preciso, por fidelidad, desarrollar dentro de nosotros las latentes riquezas, sus virtualidades, sus «nucleares» energías.

En el curso de la vida cristiana, cada sacramento entenderá el radio de acción del Espíritu impregnando más y más nuestro ser y nuestro hacer. La fuente bautismal es lo primero; ella es la que dará lugar al riego de las tierras y al correr de las aguas. Es este lento proceso el que poco a poco va cristianizando al fiel cristiano.

Cuando se confiere el sacramento de la confirmación al joven, nosotros le decimos: «Vas a recibir al Espíritu Santo...», y después: «Lo has recibido». Se trata no de un suplemento del bautismo, sino de su confirmación de él.

Cuando se llega a la consagración episcopal, el consagrador dice al futuro obispo al imponerle las manos: «Recibe al Espíritu Santo...». Se trata entonces de una investidura que marca una mayor empresa y misión del Espíritu, recibido ya anteriormente. Lo mismo sucede en el curso de una ordenación diaconal o sacerdotal.

En la liturgia del Adviento, son muy numerosas las oraciones que piden a nuestro Padre nos envíe a su Hijo, como si éste no se hubiera ya encarnado. Cuando la liturgia de Pentecostés, imploramos de él que «nos envíe a su Espíritu Creador», pero presuponiendo ya su anterior presencia porque en la misma plegaria nos referimos al Espíritu como a un huésped inefable de nuestra alma. No se da confusión alguna al profesar las realidades de la fe en un estilo evocativo.

Lo mismo sucede al interpretar el lenguaje carismático. El Espíritu Santo no nos llega desde fuera para poder perfeccionar su obra y retocarla. La tentación es grande, la tentación de decir que Dios está en trance de hacer una cosa inédita, absolutamente nueva, reservada para nuestro tiempo. Lo cual vendría a ser como una pretensión de introducir la discontinuidad y la arbitrariedad en la acción de Dios; es imprescindible pensar en cambio en términos de continuidad y de fidelidad de Dios respecto a sí mismo. Nosotros, por ejemplo, no diremos que Jesús ha escogido este tiempo para darnos la Eucaristía; su don es permanente, somos nosotros quienes tenemos que acercarnos a él. Lo mismo debemos decir que el Espíritu es un don permanente, y que es a nosotros a quienes corresponde dejar que él opere en nosotros «el querer y el hacer». Somos nosotros quienes, bajo el efecto conjugado de la gracia y nuestra libertad, le proporcionamos una nueva posibilidad de acción, una empresa más y más liberada de obstáculos, es decir, de nuestros pecados, nuestros rechazos, nuestras reticencias. «No apaguéis el Espíritu, no le entristezcáis»: tales son los imperativos de la vida cristiana.

Cuando la acción del Espíritu se intensifica en nosotros, no es precisamente que el Espíritu se despierte o que estalle, tal a como haría un volcán al entrar en acción tras una larga temporada de silencio; somos nosotros quienes nos despertamos a su presencia bajo los golpes de la gracia, debido a una fe en crecimiento, a una esperanza más viva, a una caridad más ardiente. En el bautismo todos nosotros recibimos al Espíritu Santo en plenitud, el laico lo mismo que el sacerdote, el obispo

o el Papa. No se recibe más o menos al Espíritu Santo como tampoco una hostia está más o menos consagrada. Cada uno lo recibe para una diferente misión y con carismas propios, los correspondientes a ella.

c) *El Espíritu Santo como un poder permanente.*— El Espíritu Santo anima la vida cristiana no solamente desde sus orígenes, sino también a través de todo su proceso. La Escritura no cesa de recordarnos que el Espíritu es Poder, y que nos es preciso atrevernos a apoyarnos sobre esta fuerza que nos levanta más allá de nosotros mismos si dejamos que influya en nosotros.

Es interesante constatar cómo San Pablo o San Lucas asocian al Espíritu Santo a una misión de poderío.

Refiriéndose a María, Lucas escribe: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra» (*Luc. 1, 35*).

Y lo volverá a afirmar a propósito de los apóstoles a quienes Jesús promete: «He aquí que yo voy a enviar sobre vosotros lo que ha prometido mi Padre. Os quedaréis, por tanto, en la ciudad hasta que seáis revestidos de una fuerza de lo Alto» (*Luc. 24, 49*).

Y todavía más: «Vosotros váis a recibir una fuerza, la del Espíritu Santo que ha de descender sobre vosotros. Entonces seréis mis testigos...» (*Hech. 1, 8*).

Es importante hacer notar aquí que los apóstoles no son meros testigos, sino apóstoles movidos por el Espíritu. Desde ellos mismos pueden testimoniar, como testigos directos del acontecimiento de la resurrección, pero tan sólo en virtud del Espíritu pueden dar testimonio del sentido de este acontecimiento. A la luz profética recibida del Espíritu, ellos podrán interpretar todo el hecho y desarrollo de la salvación: la fuerza de su palabra radica aquí. San Pablo otorga a los romanos una bendición final, toda ella penetrada de esta confianza en el Espíritu: «Que el Dios de la esperanza os otorgue en plenitud dentro de vuestro acto de fe, la alegría y la paz a fin de que la esperanza superabunde en vosotros en virtud del Espíritu Santo» (*Rom. 15, 13*).

Y a sus cristianos de Corinto añade: «Yo mismo, yo me presento ante vosotros débil, temeroso y temblando, y mi palabra y mi mensaje no tienen nada de discursos persuasivos según sabiduría, son una demostración del Espíritu y de su poder» (1 Cor. 2, 3-4).

De este modo se expresa la fe cristiana; y tal poder del Espíritu no es algo reservado meramente a los apóstoles, forma parte integrante de nuestra herencia, la de todos nosotros. Si nos lanzamos a creer en verdad, podremos barrer todos nuestros descorazonamientos en servicio del Señor, y podremos considerar a la vida espiritual no solamente como un esfuerzo de «ascesis», mantenido sin cesar a costa nuestra, sino como una obra del Espíritu vivo en nosotros y con nosotros, sostenido siempre sobre su presencia y potencia indefectibles.

Muchos de aquellos que han seguido las normas trazadas por los maestros de la vida espiritual se ven obligados a confesar, tras una serie de años en sincero esfuerzo, que no han podido sobrepasar la mediocridad. No han podido sostener el esfuerzo exigido, ni han encontrado la energía necesaria para el cotidiano combate. Y les aparece la montaña de la perfección como demasiado elevada, y el precio que hay que pagar como demasiado pesado. Entonces han tenido que renunciar a la escalada ante los primeros contrafuertes de la montaña. La fe en el poder del Espíritu puede sostener a quienes así se han desanimado, porque si la disciplina de la voluntad es indispensable para llevar una verdadera vida cristiana, esta disciplina no es ni el punto de partida ni el centro de la vida ascética. Una «ascesis» basada sobre nuestra sola fuerza de voluntad no puede llevarnos demasiado lejos. La fe en el poder del Espíritu no elimina absolutamente nada la necesidad de la «ascesis», pero la sitúa en su papel secundario. Y nos asegura que la santidad es más bien una asunción en vez de ser una ascensión y que es Dios mismo quien nos eleva hacia sí. Todo lo cual constituye una enseñanza que sin cesar nos es preciso aprender y reaprender.

Sentido y alcance de una experiencia

«El aliento del Espíritu viene a despertar en la Iglesia energías adormecidas, a suscitar carismas ocultos para difundir este sentido de vitalidad y de alegría que, en todas las épocas de la historia, definen la juventud y la actualidad de la Iglesia.»

(Paulo VI a los cardenales en la felicitación de Navidad. 21-XII-1973).

La experiencia religiosa que acabo de describir plantea a todos los responsables en la Iglesia un delicado problema de discernimiento que nos es conveniente abordar ante todo para intentar como resultado, determinar el sentido y el alcance de la experiencia en sí misma.

I) Presencia y discernimiento.

Frente a lo que va surgiendo—es menester reconocerlo—como sorpresa debida al Espíritu Santo, son posibles diversas actitudes: un acogimiento crítico con un presupuesto favorable, una actitud de desconfianza y no aceptación, un entusiasmo incontrolado.

En el Concilio se habló mucho del deber de interpretar «los signos de los tiempos», es decir, de leer los llamamientos de Dios a través de las necesidades de los hombres. Una tarea por cierto indispensable que convenía no perder nunca de vista. Pero existe también otro deber: el de leer los signos que el Señor mismo ha inscrito en el cielo, fuera de nuestro habitual contexto social, de

modo semejante a la estrella de Betlehem que invitaba a los Magos en su camino a la descubierta. Confrontados con una intervención siempre posible de Dios, nuestro primer deber se encuentra en saber ponernos en estado de disponibilidad. *A priori*, bien sabemos que «los caminos de Dios no son los nuestros, que sus pensamientos no son tampoco los nuestros» (Is. 55, 8).

Y no menos *a priori*, creemos que Dios es misericordia y que a sus ojos nuestros apuros mismos no son sino llamadas. Ahora bien, nunca hasta hoy la Iglesia ha conocido una crisis más radical: el horizonte parece como obstruido de parte de los hombres. Y no se ve de dónde va a brotar la salvación sino de El: no hay salvación que no sea en su nombre.

Entonces es cuando vemos reaparecer, en el cielo de la Iglesia, manifestaciones diversas del Espíritu, análogas, según parece, a las que tuvieron lugar en los primeros tiempos cristianos. Y he aquí que los Hechos de los Apóstoles, las cartas de San Pablo, parecen adquirir novedad, como si Dios quisiese, una vez más, irrumpir en nuestra historia.

El Santo Padre, en el texto citado antes, habla de energías dormidas que se despiertan, de carismas ocultos que surgen. No limita su atención al campo del movimiento llamado carismático, pero sus palabras no han sido escogidas al azar.

Por instinto, tenemos miedo de la intrusión de Dios en nuestros negocios, incluso cuando estos andan mal. Nos resistimos a toda ingerencia extraña como a un riesgo de quedar alienados. Tememos a una sabiduría que no obedezca a nuestras leyes. Sólo la idea de una intervención de Dios nos deja incómodos. Y saltamos a pies juntillas por encima de los pasajes de la Escritura que no cuadran con nuestras ideas; la proximidad de Dios nos inquieta. La rechazamos desde el momento en que ella toma un cariz demasiado concreto que haga bascular a nuestra vida cotidiana. Nuestro verdadero temor, sin embargo, debería darse al no encontrar a tiempo este acercamiento de Dios, el miedo de faltar a la cita cuando es él quien llama a nuestra puerta.

Si hay un terreno en el que hay que señalar y vivir la necesidad del magisterio de la Iglesia, esclarecido por la teología y verificado por la tradición y la prudencia, es sin duda el amplio y delicado terreno de la vida espiritual. En cierta ocasión oí definir al episcopado como el «carisma del discernimiento de espíritus». Lo cual es más que una definición, es más bien un llamamiento a asumir nuestras responsabilidades y a no prescindir de este servicio a la Iglesia.

En este caso, quieranlo o no, los pastores se encuentran convocados a pronunciarse dando sus directivas.

El vigor de la renovación carismática católica ha obligado a los obispos de los Estados Unidos a tomar posición. Y han nombrado a una comisión presidida por uno de ellos, Mons. Zafiewski, el cual en 1969 dio su informe a la conferencia episcopal. Desde entonces, otros indicios favorables se han hecho notar: la presencia de Monseñor Mckinney, obispo auxiliar de Grand Rapids, como intermediario de hecho entre el episcopado y el movimiento; la presencia de numerosos sacerdotes y de algunos obispos en sus asambleas; la mención expresa del movimiento carismático en un documento oficial de la Iglesia de los Estados Unidos, dedicado a la renovación espiritual de los sacerdotes. En este momento en el que escribo, la Conferencia episcopal de los Estados Unidos ha confiado a la comisión pastoral de los obispos, presidida por el arzobispo J. R. Quinn, el cuidado y trabajo de elaborar recomendaciones más detalladas.

Cada vez más en nuestros días, numerosos obispos del mundo se ven obligados a ejercer su propio carisma de discernimiento en la materia. No pueden refugiarse ya en una política de abstención—de «wait and see»—porque si en ausencia del pastor las ovejas se pierden, es suya de él, y no de ellas la responsabilidad.

El carisma no es algo automático. Para que sea valioso, es menester que aquel llamado a pronunciarse tenga, ante todo, una precisa información y de primera mano, tanto como sea posible. Es preciso guardarse bien del rápido veredicto basado únicamente en impresiones, posiblemente también equivocadas, como es inevitable en

todo proceder humano. El carisma del juicio se basa en la prudencia, y esta aspira a ir hasta el fondo de las cosas, sopesando bien el valor de los avisos y de los testigos. La prudencia humana fácilmente juega a «lo más seguro», y debe ceder el paso a la prudencia sobrenatural, la que no teme desconocer una acción de Dios en y para su Iglesia. La oración que nuestra inteligencia abre a Dios es indispensable también para abrirse a su hacer de él, por extraño que ella sea ante nuestra corta sabiduría humana.

A la hora de juzgar bien se precisa de una manera o de otra situarse en el interior: una experiencia es menester juzgarla desde dentro.

Se puede imaginar entonces diferentes formas de presencia, pero la de un sostenimiento real parece indispensable para una sana orientación de la renovación y de su inserción en la Iglesia. En el congreso internacional de South Bend en 1973, nadie podrá olvidar la ovación de aquellos veinticinco mil miembros cuando el orador señaló el deseo de todos los presentes de vivir en estrecha comunión con los pastores de la Iglesia. Me parece de lo más importante que los obispos respondan al llamamiento que se les ha dirigido de forma tan impresionante. Presencia y dirección no significan de modo alguno imposición y autoritarismo: toda legislación demasiado rígida sería prematura e impediría la vida misma y la espontaneidad. El Señor, ¿no nos enseña a dejar que a veces crezca la cizaña entre el buen grano por miedo a perder la cosecha? Esta se ofrece abundante y rica. Como obispos, una tarea delicada nos lleva a respetar la sana libertad de los hijos de Dios poniéndonos a su servicio como «servidores de su alegría» (Cfr. 2 Cor. 1, 24). La sabiduría espiritual de la Iglesia y de los santos que ella ha engendrado será bien beneficiosa para todos.

Tal el sentido de la exhortación que dirige el Santo Padre a los representantes de la renovación carismática mundial, reunidos en Grottaferrata, del 9 al 11 de octubre de 1973. Tras la audiencia general, el Papa recibió aquel día en audiencia privada a un grupo representativo de directivos provenientes de diversos continentes y acom-

pañados por el obispo americano Mons. Mckinney. El texto íntegro del discurso pontificio dirigido a tal grupo apareció en el *Obssevatore Romano* del 11 de octubre de 1973.

Añadimos, pues, en letra cursiva algunas de las improvisadas palabras del Santo Padre, tal y como aparecieron en la edición *New Covenant* de diciembre de 1973.

«Nos hallamos muy interesados en lo que estáis en trance de hacer. Hemos oído hablar mucho de lo sucedido entre vosotros y nos alegramos. Necesitaríamos haceros algunas preguntas pero nos falta tiempo.»

Dirigimos ahora nuestra palabra a los congresistas de Grottaferrata. Nos alegramos con vosotros, queridos amigos, de la renovación de la vida espiritual, la que se manifiesta hoy día en la Iglesia bajo diferentes formas y en diversos ambientes. Ciertas notas comunes aparecen, sin embargo, en esta renovación: El gusto por una profunda plegaria, personal y comunitaria, una vuelta hacia la contemplación y un acento puesto sobre la alabanza de Dios, el deseo de entregarse totalmente a Cristo, una gran disponibilidad ante los llamamientos del Espíritu Santo, una frecuentación más asidua de la escritura, un ancho afecto fraternal, la voluntad por aportar una ayuda en servicio de la Iglesia. En todo lo cual bien podemos reconocer la misteriosa y discreta obra del Espíritu, que es el alma de la Iglesia.

La vida espiritual consiste, ante todo, en el ejercicio de las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad. Ella encuentra su fundamento en la profesión de la fe. Esta ha sido confiada a los pastores de la Iglesia para que ellos la mantengan intacta y ayuden a su expansión en todas las actividades de la comunidad cristiana. La vida espiritual de los fieles manifiesta, pues, la responsabilidad pastoral activa de cada Obispo en su diócesis. Es particularmente oportuno recordarlo en presencia de estos fermentos de renovación que suscitan tantas esperanzas.

Por otra parte, incluso dentro de las mejores experiencias de renovación, la cizaña puede mezclarse con el buen grano. Por tanto, una obra de discernimiento es aquí indispensable, no para apagar el Espíritu Santo, sino para aprobar y retener lo que es bueno (Cfr. 1 Ths. 5, 12 y 19, 21;

«*Lumen Gentium*» 12). De este modo progresa el bien común de la Iglesia hacia el cual van ordenados todos los dones del Espíritu (Cfr. 1 Cor. 12, 7).

Rogamos, pues, por vosotros para que os podáis llenar de la plenitud del Espíritu y viváis en su gozo y su gracia. Y os pedimos rogéis por nosotros y nosotros nos acordaremos de todos vosotros en el altar»

II) Juzgar al árbol por sus frutos.

Habiendo multiplicado por mi cuenta estos contactos, tanto en Estados Unidos como en otras partes con los directivos y los teólogos de este despertar religioso, me veo obligado naturalmente a deducir las constantes que he ido encontrando por todos lados. Si los carismas como tales escapan a menudo de nuestra facultad de discernimiento, por el contrario «los frutos del Espíritu, de los que habla San Pablo, siempre son perceptibles» (Gal. 5, 22-23).

El Señor ha recomendado juzgar al árbol por sus frutos: el criterio es seguro. Diversas encuestas recientes, que vienen de los lugares más diversos del horizonte, concuerdan en sus conclusiones positivas. El juicio matizado pero caluroso de un pastor Appia, encargado de las relaciones de la Federación protestante de Francia con la Iglesia católica, el que lleva a cabo por sí mismo según una encuesta muy cuidada con un grupo de delegados franceses, es asombrosamente semejante a la conclusión que se me impuso a mí y a mis colaboradores que me rodean y están al corriente.

Voy a enumerar aquí, sin jerarquizarlos, algunos de los efectos más atrayentes y más corrientes extendidos.

Cristocentrismo.

Ante todo, se observa que la espiritualidad subyacente se orienta claramente hacia Jesús y que se vive experimentalmente como una íntima y personal relación. El Cristo, «aquel que bautiza en el Espíritu» aparece en un

primer plano. Se desarrolla una intimidad de persona a persona, un encuentro en el que Jesús mismo toma la iniciativa del diálogo y de la interpelación, invitando a la reciprocidad. Lo corriente es que tal sucedido aparezca como un descubrimiento del cristianismo, no como una ideología o cualquier «ismo», sino semejante al encuentro con la persona viva de Jesús, que aparece como lo más real de las realidades. Jesús, reconocido por Salvador, Maestro, Pastor, Vía, Verdad y Vida, Alfa y Omega, tanto para uno mismo como para el mundo. Es necesario advertir que el Jesús que está en el corazón del encuentro es el de nuestra fe y no el que se da y reduce demasiado a menudo a pura escala humana, en movimientos tales como los conocidos por «La Revolución de Jesús» o «Jesus People». Se trata del Jesús de nuestra fe: el Hijo de Dios venido en carne, Dios nacido de Dios, Verbo con y en el Padre, en el que reside corporalmente la plenitud de la divinidad, el que sufrió por nosotros mostrándonos el camino a quien se ha dado todo el poder sobre cielo y tierra, el que nos hace entrar en su herencia.

Tal nueva intimidad con el Señor, en contacto directo y no a través de una red de ideas «acerca de Jesús», da lugar naturalmente a una segunda característica: un nuevo sentido de la oración como audición de Dios. Una cosa es hablar de Dios, hablar a Dios es muy distinto. La diferencia entre ambas experiencias es bien grande.

Vida de oración.

En la renovación carismática se asiste a una profundización de la vida de oración, tanto personal como comunitaria. El alma parece que se abre a una acción más penetrante del Espíritu «que tan sólo él escruta y las profundidades de Dios» (Cfr. 1 Cor. 2, 10), el cual nos abre el acceso al Padre y nos hace vivir el misterio trinitario. Surge una avidez espiritual que invita a multiplicar y a prolongar la oración para captar mejor la luz y la presencia del Espíritu. Tal oración, bien silenciosa, bien tartamudeante, bien no menos expresada en una

canción propia de una atmósfera de recogimiento, de gozo, de desahogo, reviste un atractivo muy especial debido a la espontaneidad. Y se encuentra como vivida a la letra la recomendación de San Pablo cuando escribió a los efesios: «Buscad en el Espíritu vuestra plenitud. Recitad entre todos salmos, himnos y cánticos espirituales; cantad y celebrar al Señor con todo el corazón. En todo tiempo y en toda ocasión, dad gracias a Dios Padre en nombre de Nuestro Señor Jesucristo» (*Efes. 5, 18-20*).

No menos chocante es también la calidad de tal oración. Sin excluir de modo alguno la oración de intercesión y de demanda, tiene ella por característica la de ser una oración a la que no estamos habituados en plan privado: es decir, una oración de pura alabanza. El «Alabad al Señor» («Praise the Lord») es así como un dicho que se repite de forma semejante a los Aleluya de Pascua. Y expresa el amor a Dios por sí mismo y en sí mismo.

El carácter espontáneo de la oración, que logra elegir las expresiones corporales que a menudo suscita—el gesto de levantar las manos o el de juntarlas en señal de comunión—es particularmente apreciado por los jóvenes. Y ayuda a quienes aspiran a librarse de su individualismo, de sus inhibiciones, de su cerebralismo. Por otra parte, opino que estas oraciones espontáneas constituyen una gracia para la Iglesia de nuestros días de la que han desaparecido, casi del todo, muchas de las conocidas devociones populares—hora santa, rosario, viaerucis, etc.—originando así un vacío religioso al que es menester poner remedio.

Este estilo de oración, intermedio entre la pura plegaria personal y la plegaria litúrgica propiamente tal, puede todavía ayudar a popularizar y a vivificar la oración en las familias o en las comunidades más diversas: parroquias, organizaciones, congregaciones, monasterios. La oración carismática espontánea puede contribuir grandemente a reencontrar el sentido de la oración auténtica, brotada de la vida y diferenciada según los diversos medios. Ella se presta por su flexibilidad misma a reforzar tal o cual momento de la liturgia propiamente dicha. Se abre a todas las manifestaciones del Espíritu y por aquí

se convierte naturalmente en una oración sinfónica, rica en la diversidad de los dones de Dios.

Lo que ocurre es que se objeta a tal oración espontánea su carácter excesivamente emocional. Vale la pena analizar más de cerca tal reacción negativa. Sucede que se rechaza la «emoción» en el modo de orar, siendo así que en verdad se trata de una interpelación hecha al carácter personal de la oración. Estamos demasiado habituados al formalismo, al ritualismo, al convencionalismo de la oración inhibiéndonos fácilmente. Tenemos miedo de ser nosotros mismos los que nos enfrentamos con Dios y no menos con los hombres. De ahí el instinto de defensa que rechaza, bajo pretexto de «emocionalismo», lo que propiamente no es sino el personalismo vivido en la oración.

Desechamos el sentimiento en nuestras relaciones con Dios o por lo menos aspiramos a una plegaria despersonalizada, propia de iglesias desnudas y frías. No estaría mal reaccionar contra el abuso que se hace de la palabra de Dios que invita a adorar en espíritu y verdad. Cristo encarnó; su religión tiene que ser profundamente humana y comprende a todo el hombre. Una piedad deshumanizada no se encuentra en la lógica de la Encarnación y es a todo el hombre—incluidos sus sentimientos—a quien Jesús ha venido a salvar.

La oración carismática se alimenta también abundantemente de la lectura asidua de la Santa Escritura. Esta juega un importante papel en las reuniones de oración, tanto como en la vida personal y colectiva. Se redescubre a la Escritura, se siente una nueva sed de la Palabra de Dios, no en plan de exégesis ante todo—la cual tampoco se excluye—sino más directamente a plano de vida. «Mis palabras—dijo Jesús—son espíritu y vida» (*Juan 6, 64*). Se siente entonces que ellas alimentan. Se piensa en Jeremías: «En cuanto se presentan tus palabras, yo las devoro; tu palabra es mi encanto y la alegría de mi corazón» (*Jerem. 15, 16*).

La renovación contribuye al progreso de la exégesis, no al aportar nuevas respuestas, sino al plantear nuevas cuestiones; pues invita a escrutar el texto con más ahínco, partiendo de la vida.

La gracia de la renovación es una gracia de lectura y de actualidad vividas profundamente. Ella se desarrolla de diversas maneras, pero siempre con el afán de poner en contacto la Palabra y la situación concreta. Se comprende entonces cuán valiosa es la presencia de un guía calificado que ayude a los grupos a evitar el fundamentalismo o las arbitrarias interpretaciones.

Orar y hablar en lenguas.

El extraño que asiste por vez primera a una reunión carismática se quedará preocupado, extrañado a menudo al escuchar cómo se ora y se canta en lenguas. De primeras se asombrará por esta expresión verbal espontánea según la cual las sílabas se suceden sin estar articuladas en frases significativas por quien las pronuncia. Importa comprender exactamente de qué se trata sin conceder mayor o menor importancia a esta oración «glosolálica».

Ni milagrosa...

Según la corriente interpretación pentecostal, recibida de ordinario, se trataría aquí de un don milagroso el que concede a quien ora hacerlo en lengua desconocida para él; la recepción de tal don vendría por lo demás como a ser la garantía que atestigua estar verdaderamente bautizado en el Espíritu Santo. Según la tradición católica, ya lo hemos dicho, la glosolalia no es el «test» del «bautismo en el Espíritu». Y añadido ahora que «hablar en lenguas» no se identifica, a mis ojos, con el hecho de hablar en alguna lengua extranjera desconocida para quien se expresa en ella. Contrariamente a la idea tan extendida, incluso en ambientes carismáticos no pentecostales, no creo que sea este el sentimiento de tal modo de expresión. Lo que no excluye que en ciertas raras ocasiones, que pertenecen ya al orden del milagro, no se pueda uno encontrar orando en lenguas desconocidas. Pero yo quiero señalar bien este carácter excepcional del caso y guardarme de todo sensacionalismo. No se trata, a mi

entender, de una lengua misteriosa, infusa, que viene del cielo; su significación es muy distinta.

Ni patológica...

En el extremo opuesto, el observador, sobre todo si está familiarizado con el psicoanálisis, alzará sus espaldas y tachará al fenómeno de patológico, de emocionalismo, de histeria colectiva, de infantilismo... La verdadera ciencia no suscribe tal veredicto. Uno de los mejores expertos en la materia, William J. Samarin, profesor de antropología y de lingüística en la Universidad de Toronto, concluye tras una larga y vasta encuesta que él ha trabajado en numerosos países, la muy clara afirmación de que tal fenómeno no tiene nada de anormal ni de patológico, acumulando pruebas de su punto de vista (1). Entonces, si no es ni milagroso ni patológico, ¿cómo entender positivamente el fenómeno?

De qué se trata en realidad.

Ante todo es menester reconocer que hay un modo de expresión que tiene sus referencias en la misma Escritura; en ella encontramos hasta una treintena de alusiones. Dentro del Nuevo Testamento, en el testimonio de los *Hechos* (2, 4-11; 10, 46; 19, 6) en las epístolas de San Pablo (*I Cor.* 12, 30; 13, 1; 14, 2, 39) y también en *San Marcos* (16, 17), donde Jesús promete a los suyos hablarán en lenguas. Sea cual sea la exégesis de estos textos, se trata de un fenómeno que la Escritura reconoce como real y relativamente frecuente. San Pablo llegará a decir que este «don» es el más modesto de todos, que él mismo lo posee y se lo desea a los demás, pero que es preciso vigilar para que se dé en buen orden cuando tiene lugar en las asambleas públicas. No se puede negar que nos hallamos ante lo que tiene un fundamento bíblico. Además, se le encuentra a través de la Tradición

(1) William J. SAMARIN. «*Tongues of men and angels*». The Max Millan Company, New York, 1972.

vivida por la Iglesia: a los comienzos con profusión, después más escasamente, salvo dentro de los monasterios o en la vida de los santos.

Pertenece a los teólogos estudiarlo pero no solamente en los textos sino también en la vida. Por mi parte, apporto aquí una serie de reflexiones personales que no pretenden ser ni exhaustivas ni definitivas.

Lo primero que me parece interesante recordar es que todo cristiano que haya recibido el Espíritu Santo posee ya en potencia todos sus dones en virtud misma de su bautismo. La manifestación visible o la puesta en ejercicio de tales dones revelará su presencia de El: no la creará. Una lectura fundamentalista de la Escritura podría inducirnos a «cosificar» los dones de Dios, lo cual no debe olvidarse. No se aclara nada sosteniendo que hablar en lenguas es algo propio de un nivel natural que se convierte en sobrenatural a causa de la intención que anima a tal forma de plegaria. Más bien es preciso recordar que en cierto sentido, todo es don, «todo es gracia».

Esta forma de oración no discursiva—expresión pre-conceptual de una oración espontánea—está al alcance de quien quiera ejercitarla, quedando ella siempre bajo su control. Se trata de una expresión verbal cuyo entramado no responde a una estructura lingüística. Tal modo de expresión, familiar en otras civilizaciones, es menos extraño en nuestras costumbres de lo que puede parecer. Que se piense por ejemplo en la alegría del alehuya dentro de una misa pascual gregoriana. Obsérvese no menos al niño que adopta espontáneamente tal manera de expresarse para exteriorizar su alegría. La oración en lenguas se ha dicho ya, es a la oración lo que el arte abstracto es a la pintura figurativa: la comparación me parece deslumbrante.

También se ha comparado el don de lenguas al don de lágrimas. Todos somos capaces de derramar nuestro llanto en casos de ciertas emociones, y hasta por necesidad algunos artistas tienen que provocarlas en escena: todo lo cual es bien normal. Existe un don de lágrimas, reconocido por una larga tradición espiritual en la Iglesia,

reconocido incluso por el mismo ritual. Entonces se trata de una expresión religiosa bien profunda que traduce lo inefable, un sentimiento de compunción, de adoración o de gratitud ante Dios. Al analizar tales lágrimas no se las encontrará distintas de las lágrimas corrientes, pero su sentido religioso trasciende a su materialidad. Se mantiene la analogía.

Valor religioso del «hablar en lenguas».

Habiendo tratado de situar tal modo de expresión, nos resta constatar ahora su valor espiritual concreto. Muchos testimonios confirman—y por mi parte añado el mío—que tal modo de orar es una forma de desprendimiento de sí mismo, de desbloqueo y de liberación interior ante Dios y los hombres. Si al comienzo de la experiencia se acepta este acto de humildad—con su riesgo de parecer infantil y ridículo—se probará la alegría de descubrir una manera de orar por encima de las palabras y más allá de todo cerebrismo. Tal modo origina paz y expansión humana. Y no excluye ninguna otra forma de orar, pudiéndose practicar solo o en grupo. Cuando ella toma la forma de un canto colectivo improvisado, tal oración a menudo alcanza una gran belleza y una impresionante intensidad religiosa ante todo aquel que la escuche sin prevención.

Si San Pablo la denomina y juzga como el menor de los dones—aunque la ejercitaba él mismo—no es, sin duda, porque ella venga a ser como un camino de acceso a otros dones, como una puerta que se pueda franquear curbándose un tanto. Acto, pues, de humildad y de espíritu infantil que desemboca en el Reino de Dios. «Si os hacéis como niños...», bien se conoce tal palabra de Jesús que apunta muy lejos. Este don tan poco cerebral abre una brecha en nuestro sistema de reserva y de defensa, y ayuda a franquear una especie de espacio entendido como liberación y abandono de sí en el Señor; este «surrender» entrega el cuerpo y el alma a la obra del Espíritu, si uno se presta a ello. Por no ser más que una especie de trinquete inicial, no deja de ser menos pre-

cioso porque traduce, a su modo, la libertad interior de los hijos de Dios.

Karl Barth ha descrito a la glosolalia como «un esfuerzo para expresar lo inexpressable». San Pablo dirá a su vez que el Espíritu Santo mismo intercede por nosotros con gemidos inefables (*Rom. 8, 26*). Y se une él a tal oración misteriosa, inarticulada, dejando a Dios mismo el cuidado de glorificarle y darle gracias por un amor «que sobrepasa a todo conocimiento» (*Efes. 3, 19*). En lenguaje psicológico, se diría: he aquí la voz del subconsciente que se eleva hacia Dios. Una expresión pues del subconsciente, como lo son también los sueños, la risa, las lágrimas, la pintura, la danza. Todo ello tiene lugar en las profundidades de nuestro ser: de donde procede un efecto de profunda curación que es a menudo reconocido, curación de traumatismos ocultos que impiden el desarrollo de la vida interior.

Reconocemos que nos encontramos, en general, tremendamente embarazados cuando se trata de exteriorizar nuestros sentimientos religiosos profundos, tanto cara a Dios como cara a los hombres. Incluso los mismos sacerdotes y religiosos saben muy bien cuánto les cuesta «entregarse» y librarse en profundidad espiritual a sus hermanos con los que viven codo a codo superficialmente. Estamos petrificados de formalismos y de ritualismos; nuestras asambleas cristianas comienzan a despertarse poco a poco a una expresión comunitaria litúrgica, tras muchos siglos de pasividad. Todavía no hemos encontrado el calor conveniente y necesario a una fiesta, a una celebración fraterna; el deshielo se va consiguiendo poco a poco. Todavía en nuestros días, el Papa tiene que ponernos en guardia ante la rutina en la oración y ante el abuso de fórmulas hechas del todo.

Se descubren en este momento algunos nuevos métodos en materia de expresión corporal y de intercomunicación.

Y cada día más surgen intereses varios acerca de estilos de vida y de oración influenciados por filosofías orientales, en tanto se estudia cada vez con más atención el comportamiento de los pueblos no europeos mucho menos cerebrales que nosotros.

Los jóvenes marchan con toda naturalidad en esta dirección. El don de «hablar en lenguas» lejos de ser considerado como algo arcaico, podría ir convirtiéndose en un elemento de renovación en más de un plano vital.

No hay por qué, pues, asombrarse al ver cómo revive una práctica que de ningún modo es debida a otra tradición distinta de la nuestra. Una vez adquirida tal libertad de expresión de los sentimientos religiosos en sí mismos, se puede y debe sentir una verdadera necesidad de compartirlos con otros hombres. Y se encontrará normal y bienhechor el que ya se pueda alabar, adorar, glorificar y amar a Dios según todos los modos de expresión de que disponemos—según todas las cuerdas del arpa—expresión en la que entra el hablar en lenguas como formando parte integrante para quien ha entendido su sentido.

Hablar en lenguas concebido de este modo, a mí me aparece como un enriquecimiento espiritual; por ello no he dudado en considerarlo como uno de los frutos de la gracia.

Oración y acción social.

También se podría temer, a priori, que el acento puesto sobre la plegaria, viniese a favorecer en algunos fieles una especie de tendencia pietista que dividiese la vida espiritual y los prolegómenos de la vida social, una alienación respecto al mundo. Tener fe, se suele decir, y con mucha razón, no es solamente levantar los ojos hacia Dios para contemplarle, también es mirar a la tierra, pero con los ojos de Cristo. El peligro de replegarse sobre sí mismo o sobre el grupo no pasa desapercibido ante el juicio de los responsables del movimiento; sobre ello se ha llamado la atención en una serie de artículos del «New Covenant» y en el congreso internacional de Grottaferrata (octubre 1973).

Pero más todavía que por estas salvaguardias, el peligro queda eficazmente prevenido y contrabalanceado por medio de las iniciativas sociales más diversas que han emanado de los grupos de oración. Es cierto que más

bien se trata de acciones sociales inmediatas, al alcance de la mano, que de amplios movimientos colectivos. Pero lo uno no excluye a lo otro y la comunión en la oración debe normalmente desembocar en la gran comunión fraterna entre los hombres, con todas sus implicaciones sociales y políticas. El ejemplo de Méjico es particularmente típico respecto a este punto de vista, porque fue en el ámbito de las organizaciones sociales donde apareció la renovación carismática.

Sentido eclesial.

Otro rasgo característico: comúnmente se descubre un filial amor hacia la Iglesia, reconocido y comprobado en su maternidad espiritual, y su realidad institucional y sacramental. Sin estar enfeudado en ideologías de derecha o izquierda, la renovación carismática reúne en su seno a tendencias cristianas más divergentes. Las diversas polarizaciones quedan atrás debido a una abundancia de vida fraterna. El encuentro dentro de la oración segrega un antídoto poderoso frente a las divisiones de los creyentes. En nuestros tiempos tal fruto no es banal. Se respira en general, un aire saludable, más allá de las contestaciones, de las amarguras, de las acrimonías. Ante todo se trata de edificar la Iglesia entre todos y sobre el único fundamento: Jesús, Señor y Salvador (2).

Evidentemente deseamos que tal sentido de catolicidad no sólo se mantenga sino crezca dentro de estos grupos carismáticos. Todo «elitismo» sería mortal: no hay lugar para supercristianos.

III) Significación y alcance de una experiencia.

Reconocer a un árbol por sus frutos es sin duda un «test» valioso cuando se trata de las obras del Espíritu;

(2) He desarrollado tal aspecto en la revista *Concilium*, octubre 1973, en respuesta a la pregunta: *¿Cómo superar las polarizaciones no necesarias en la Iglesia?*

no podemos sino alegrarnos ante las múltiples manifestaciones de Espíritu que responden a tal criterio.

Si he hablado de la renovación como de una privilegiada manifestación del Espíritu en la hora actual, no he querido decir que se trate de una exclusiva manifestación que supla a todas las demás. Si fuera así estaríamos caricaturizando mi pensamiento. Pero creo con toda el alma que nos encontramos en presencia de una gracia de elección para la Iglesia, si es que acertamos en captarla, marcar su ruta desde el interior y preservarla de los falsos modos que no cesará de suscitar en ella el Maligno, consiguiendo en cambio que penetre ella como por una especie de ósmosis en nuestro propio comportamiento tanto personal como colectivo.

1. *El cristiano «normal»*

Todo movimiento del Espíritu nos invita a interrogarnos a nosotros mismos, como por un contragolpe, sobre nuestra propia correspondencia a la gracia y sobre nuestra propia identidad cristiana.

Ahora bien, lo que más me maravilla en esta experiencia que estoy analizando, es que ella me fuerza a releer, con nueva atención, los textos de San Pablo y de los Hechos de los Apóstoles, que sin embargo yo creía ya antes conocer. Viendo bruscamente como surgen las manifestaciones del Espíritu, semejantes a aquellas de que nos habla el Nuevo Testamento me veo obligado a planterme la cuestión de si los cristianos de la primitiva Iglesia lo eran de excepción, de un tipo fuera de serie, o si somos nosotros los cristianos debilitados «por debajo de lo normal». Me veo obligado a interrogarme sobre las normas de la fidelidad cristiana y sobre mi adhesión a Cristo. En verdad ¿yo creo firmemente cuando repito las palabras de San Pablo que dicen: «¡No soy yo sino Cristo el que vive en mí!»? (*Gal.*, 2,20). Y ¿quién se atreve a decir las mismas palabras como aplicables a todo cristiano que dice estar haciendo aquí en la tierra lo que el Señor hizo por sí mismo? Las que él hizo e incluso mayores... (*Cfr. Juan*, 14, 12).

Tal interrogación me obliga a arrojar una mirada de frente a lo que el cristianismo posee de más antiguo, de más fundamental: la adhesión a la vida de Cristo en el Espíritu Santo. Con todas sus consecuencias invisibles... y visibles. Bien sea que el «test», por excelencia, de nuestra fidelidad cristiana es la caridad, pero ello no excluye otros signos de la presencia del Señor, los que él nos dio explícitamente y lo que vino como a estallar desde el día siguiente de Pentecostés (*Marc., 16, 17-18*). Contemplando e intentando revivir aquellas formas del cristianismo primitivo, me veo obligado a encararme conmigo mismo, como ante un espejo. Y a medir el vigor y la amplitud de mi fe de cristiano del siglo veinte comparándola con la del cristiano del primer siglo.

2. *La santidad «ordinaria».*

Para mí lo que más me extraña todavía es ver de pronto cómo el Espíritu se manifiesta y penetra en cristianos de toda condición. Estos estudiantes de Pittisburgh y de Ann Arbor, como los de otras partes, representan al cristiano ordinario. Ellos no son ni eremitas ni están especializados en caminos de alta santidad: son fieles de filas. Y me traen a la memoria una palabra del Maestro, cuando dio gracias a su Padre: «por haber ocultado esto a los sabios y entendidos y haberlo revelado a los pequeños» (*Luc., 10, 21*).

Se trata de abrirse al Espíritu y sus dones, pero no solamente en los cristianos que profesan tender a la santidad, sino en todos los que simplemente aspiran a vivir su fe, desde donde se encuentran. ¿Quién se habría ayer atrevido a sostener que estos dones, tales como el de profecía, el de interpretación, el de curación, los milagros podrían también venir sobre los cristianos que sólo viven su fe ordinariamente? Hasta ahora hemos considerado a tales dones como monopolio de los santos o de los fieles... en vías de canonización. Esto bien merece que reflexionemos. Nos es menester revisar nuestra enseñanza respecto al tema, lo cual lleva bien lejos. Por mi parte me impresiona el hecho de que el Vaticano II haya

podido consagrar el capítulo V de *«Lumen gentium»* a recordar con insistencia la vocación a la santidad de todos los cristianos y que el Espíritu Santo aparezca en cuanto a esta obra entre nosotros situado en el centro. Recuérdesse cómo en los tratados espirituales de antaño se tenía gran cuidado en jerarquizar la santidad según la sabia graduación que establecía los «estados de perfección». La pirámide situaba a los laicos en la base y a los monjes contemplativos en la cumbre. El canonista ponía incluso en la cabeza de la clasificación a los cánones regulares de Letrán. El Vaticano II ha insistido con vigor acerca de la santidad como vocación común del cristiano. Esta democratización de la santidad no ha llamado tanto la atención como otras reformas «democráticas»; pero la llamada del concilio permanece, y no puedo por menos de alegrarme ante las respuestas que el Espíritu Santo no deja de suscitar, según la variedad de vocaciones y en las latitudes más diversas.

3. *Las prometidas manifestaciones del Espíritu.*

Una vez que se ha aceptado que Cristo vive y opera en cada cristiano es normal creer también que el Señor continúa manifestándose entre nosotros. «Si vosotros no me creéis, decía Jesús a los que le escuchaban, por lo menos creed en mis obras» (*Cfr. Juan, 19, 38*).

Estas obras eran los signos y prodigios, la curación de los enfermos, el combate victorioso contra las potencias del mal, la profecía, la interpretación de las Escrituras, aquellas palabras únicas de Quien enseñaba con autoridad y hablaba como nunca había hablado hombre alguno. Todo aquello que demostraba los poderes de Dios en Jesús es normal que se encuentre también entre sus discípulos. No hay solución de continuidad entre el Maestro que curaba al paralítico y Pedro y Juan que dijeron al otro paralítico de la Puerta Hermosa: «en el nombre de Jesucristo Nazareno, levántate» (*Hechos, 3, 6*).

Estamos ante el mismo Señor, el mismo Espíritu.

No es pues asombroso desde luego que una renovación del Espíritu dé lugar a que florezcan las manifestaciones carismáticas.

Lo que nos diferencia, con desventaja nuestra, de la fe de los primeros cristianos se manifiesta en la medida de nuestra apertura, de nuestro saber acoger las riquezas del Espíritu.

Un teólogo bien entendido en la renovación carismática, el Padre Kilian McDonnell O. S. B. ha comparado el conjunto de los dones, el «dispositivo carismático» a un espectro que va de la A a la Z, siempre que se entienda que la analogía tiene un valor muy relativo y que con ello no se cataloga la acción dinámica multiforme e imprevisible de Dios. En esta línea distingamos dos zonas: la de A a P y la de P a Z; el dicho autor sitúa el espacio de A a P como propio de los dones ordinarios, y el de P a Z como el de los dones extraordinarios. Los cristianos, nos asegura él, se encuentran más o menos familiarizados con la sección que va de A a P y creen que los dones que van de P a Z no pertenecen a la vía normal del cristiano. Tal espacio según ellos corresponde a una clase reservada a algunos santos, o seres excepcionales. Se reconoce también que en la Iglesia primitiva se daban en profusión a plano de la vida ordinaria de los cristianos los carismas de A a Z, pero que después hay que esperar mucho para volver a encontrarlos y bien aparentes entre los cristianos del siglo veinte. La enseñanza ordinaria no supone otra cosa y no se remite nunca a nada que desdiga a éste como lícito postulado.

Otra comparación podría iluminar.

Comparemos el conjunto de los carismas espirituales a órganos de tubos diversos y poderosos. Tales órganos son instrumentos del Espíritu, es él quien sopla, él el artista. Los tubos vibran bajo sus dedos; la liturgia le lleva la mano, mejor dicho la mano es la del Padre. Para poder dar lugar a todas las sonoridades musicales, es preciso que todo el teclado reaccione ante los dedos del artista. Si algunas teclas no funcionan, algo anormal hay que examinar. Si la Iglesia en su conjunto no ofrece al Espíritu los debidos sonidos no es debido al Espíritu,

sino porque no nos atrevemos a creer que tales teclas podrían muy bien vibrar bajo la mano del artista si ellas estuviesen en plena docilidad dispuestas a ser manejadas.

Lo que nos falta es una percepción de nuestra identidad cristiana exacta y precisa: no osamos creer, con una fe expectante, que toda la variedad de los dones del Espíritu se encuentre siempre en disposición ante la Iglesia de Dios. No decimos lo bastante que en verdad somos ricos con todas las riquezas de Dios, las cuales nos pertenecen, desde la fe, siempre que las invoquemos con humildad y las acojamos con confianza. El cristiano no sabe lo que él es: un hijo de Dios y heredero del Reino, todo lo cual en la práctica lo ignora; él dispone de tesoros espirituales que permanecen como encerrados, sin ser conocidos por falta de una fe que espera contemplarlos con sus ojos.

En presencia de las manifestaciones del Espíritu, que en numerosas ocasiones me parece que llevan suficientes garantías de autenticidad, me veo obligado a releer, con ojos nuevos, los textos de la Escritura que me hablan de los carismas del Espíritu como de algo normal del todo en el ámbito de las primeras comunidades. Yo bien sabía que los Hechos de los Apóstoles no son un documento arqueológico, y en el concilio luché por la causa de la actualidad de los carismas. Pero una cosa es defender una tesis que creo profundamente justa, y otra sentirse interpelado por los hechos que la confirman. Tal interpelación nos concierne a todos. Lo que me impresiona en estas experiencias no es tanto la novedad cuánto el resurgimiento de la tradición más original y el redescubrimiento de nuestro punto de partida.

Todo ello evoca en mí aquellos versos de T. S. Eliot:

*«We shall not cease from exploration
and the end of all our exploring
will be to arrive where we started
and know the place for the first time» (3).*

(3) «No dejaremos de explorar, y el término de nuestra exploración, será de nuevo dar con nuestro punto de partida, al que conoceremos entonces por vez primera». T. S. Eliot.

La renovación litúrgica nos ha conducido al punto de partida que fue el cenáculo de Jerusalén en la tarde del Jueves Santo.

La renovación carismática nos invita a contemplar a este mismo cenáculo en la mañana de Pentecostés. Buena gracia es la de poder comprender mejor nuestros orígenes, creyéndonos que ya los conocíamos, es decir, tomando conciencia de ellos con profundidad y autenticidad cristianas.

Una corriente de gracia que pasa.

Para captar el sentido de la renovación carismática y su verdadero alcance es necesario guardarse de aplicar categorías ya terminadas, y en particular ver en ella solamente un movimiento más que conviene yuxtaponer a otros movimientos, o peor aún, que conviene poner en concurrencia con ellos. No se trata en verdad de nada de esto, sino de una moción del Espíritu a disposición de todo cristiano, sea clérigo o laico, es decir, se trata de una corriente de gracia que pasa y que conduce a vivir una tensión mayor y consciente de la dimensión carismática inherente a la Iglesia. Porque todos los cristianos son carismáticos por definición; lo que les distingue es la conciencia más o menos viva que ellos tienen de esta realidad fundamental necesariamente común.

No se trata pues de un movimiento particular, si se entiende por tal una estructurada organización de miembros afiliados con sus obligaciones muy definidas. Para sentirse dentro de esta corriente no se requiere en modo alguno asociarse a un grupo especial constituido en torno a la oración. Nuestro Señor dijo: «Donde dos o tres se reúnan en mi nombre allí me encuentro entre ellos» (*Mat., 18, 20*). A partir de esta modesta cifra puede tener lugar una oración comunitaria entre cristianos. El Espíritu sopla donde y cuando quiere; no son necesarios cuadros e instituciones algunos para poder penetrar por los más diferentes ambientes: laicos de toda condición, congregaciones y órdenes religiosos de todo género, sin restar nada de su propio carácter, todos ellos se han sen-

tido abiertos a tal corriente, en espera—yo lanzo el pronóstico—de que este movimiento discretamente vaya penetrando paso a paso por los obispos... las conferencias episcopales... los sínodos romanos.

El hecho de que los cristianos, tocados por esta corriente, gusten encontrarse entre sí para compartir juntos su fe, su esperanza y su amor fraterno bien renovados ellos, y para comunicarse dentro de una oración espontánea en la que se sientan a gusto—sin inhibición, sin respeto humano—ello no indica que allí se trate de una iglesia dentro de la Iglesia, sino sencillamente de ser ellos unos cristianos contentos con serlo juntos ante el Señor y prontos a servir a los demás allí donde la Providencia los ha colocado.

Permitásemme una comparación. Para aprender inglés ¿es imprescindible que me inscriba en una academia Berlitz de idiomas? No, yo puedo aprender el inglés en mi soledad, con la sencilla ayuda de algún disco. También puedo ayudarme de algún amigo inglés que habla en su lengua: me bastaría de uno solo. Lo cual, por supuesto, no quiere decir que un aprendizaje colectivo en una escuela no sea también muy útil. Aquí es donde hay que situar el papel y la importancia de los grupos de oración.

Uno de los responsables de Ann Arbor, Stephen Clark, insiste, para sacudirse todo equívoco: «Nosotros no tratamos de hacer algo especial: intentamos sencillamente vivir el cristianismo en el poder del Espíritu... El Espíritu Santo es el que nos aparece como indispensable... No deseamos de modo alguno que se identifique esta renovación con la renovación de la Iglesia. Dios suscita otras muchas cosas. Pero el trabajo del Espíritu nos parece fundamental. Entonces el redescubrimiento de este poder del Espíritu forma parte verdaderamente esencial de toda la renovación de la Iglesia; lo cual debe afectar con necesidad a campos muy variados: el culto, la liturgia, la vida comunitaria, el servicio social y apostólico» (4).

(4) Stephen CLARK «Were are we headed, Charismatic Renewal Services, Notre Dame Ind., 1973, pág. 18-20.

En una notificación hecha al congreso internacional de South Bend, titulada «*The Holy Spirit is no longer a ghost*» («El Espíritu Santo no es un fantasma»), el Padre John C. Haughey, S. J. hacía notar con mucha razón que los responsables no tenían apenas que hablar del movimiento carismático, sino del Señor, y añadía: «Cuanto más se encuentra uno asociado a esta corriente, menos se concentra sobre el movimiento como tal y más se interesa en las mociones del Espíritu, tanto en sí mismo cuanto en la comunidad creyente a la cual se pertenece» (5).

El ideal confesado por los «líderes» espontáneos del «movimiento»—me veo obligado a poner entre comillas estas palabras inadecuadas—es el de desaparecer. Un periodista americano titularía tal propósito: «A movement that wishes to die» («Un movimiento que aspira a morir»). Exacto: su ambición es la de borrarse lo más posible, algo así como a otro nivel han desaparecido los movimientos bíblicos y litúrgicos, y esperamos que no menos el ecuménico el día en que toda la Iglesia haya integrado su impulso. Se desea desaparecer una vez que el fin se ha alcanzado como las aguas de un río pierden su nombre al desembocar en el mar.

Hay quien, por temor de abusos o de cambio de aguja siempre posibles, se ve tentado de rechazar lo que, a mi parecer, va marcado por Dios; se podría entonces releer la palabra de Gamaliel a propósito de aquellos cristianos que en cierto Pentecostés inquietaban a muchos: «Por ahora, os lo digo, dejadlos. Porque si su empresa o su obra viene de los hombres se destruirá por sí misma; pero si viene verdaderamente de Dios no os lancéis a destruirla. No os arriesguéis a entrar en guerra contra Dios» (*Hechs, 5, 38-39*).

(5) En «*Americas*», 15 junio 1973

Espíritu Santo y autenticidad cristiana

«Es Dios... el que nos marcó con su sello y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones.»

(II Cor., 1, 22).

I) ¿Qué es un cristiano auténtico?

Ninguna renovación en la Iglesia es concebible durante mucho tiempo si el cristiano no ha encontrado su propia identidad. Famosa identidad ésta de la que tanto se habla, y que se busca laboriosamente olvidando con demasiada frecuencia que ella tiene su origen y su acabamiento sólo en Dios. Nada nos es más esencial que conocer lo que significa ser un cristiano normal, un bautizado auténtico. Al decir «normal» pretendemos establecer la «norma» partiendo de Dios y no precisamente en función de nuestra correspondencia a la gracia. «Es Dios, nos repite San Pablo, quien nos ha marcado con su sello» (*II Cor, 1, 22*). De ahí es de donde debemos partir.

Una comunidad cristiana ideal, como bien se sabe, no ha existido nunca, incluso en los mejores tiempos de la historia de la Iglesia. Antes de la Pascua, Jesús mismo tachó de mediocres a sus discípulos, y tras la Resurrección, si es cierto que fueron los fieles espléndidamente decididos—muchos de ellos mártires—no dejaron de conservar sus estrecheces, sus prejuicios. Los conflictos entre Pedro y Pablo, entre Pablo y Bernabé, las luchas en el interior de las comunidades, de las que nos hablan las cartas de San Pablo, especialmente a los corintios, bien que testimonian no haberse dado nunca un cristia-

nismo idílico. No hay, pues, que soñar con ningún paraíso perdido que pueda ser restaurado, pero de aquí no hay que deducir tampoco que la noción misma de verdadero cristiano sea vaga y esté mal definida. La autenticidad se reconoce mediante signos que no engañan. Así aunque un árbol dé frutos picados por los gusanos y ramas partidas por la tempestad, bien puedo reconocer la calidad de sus frutos por uno solo de ellos maduro y sabroso. Nuestro Señor nos habló de un grano bueno y de la cizaña que crecían juntamente. Las debilidades de los hombres no impidieron a la Iglesia primitiva el poder ofrecernos la imagen de un cristianismo auténtico, muy cercano a su origen.

Para determinar la singularidad cristiana, es preciso defenderse bien de definir ante todo al cristiano en función de las exigencias del mundo en el que se encuentra llamado a vivir, sino hacerlo en función de sus propios orígenes y de la misión que Dios le ha confiado. Volvamos a leer en los Hechos de los Apóstoles, en su capítulo segundo, la escena de Pentecostés.

Miremos atentamente, y escuchemos el diálogo entre el primer testigo de Cristo, Pedro, y la primera muchedumbre interpelada por el mensaje inaugural.

El Cenáculo acababa de ser sacudido por una violenta ventolera; el Espíritu había descendido sobre aquellos ciento veinte discípulos en forma de fuego. Pedro se adelantó con los once—el detalle es significativo—y se dirigió a la muchedumbre para asegurarles que ni él ni sus compañeros estaban ebrios, y que la profecía de Joel estaba en trance de realizarse ante sus ojos: «Sucederá en los últimos días, dice Dios: Derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán sus hijos y sus hijas, los jóvenes tendrán visiones y los ancianos sueños...» (Hech., 2, 17). La multitud entonces se conmovió, se sintió tocada en su corazón—este detalle también debe ser notado—y preguntó: «¿Qué debemos hacer?»

El discurso de Pedro nos proporciona la primera catequesis, la primera precisión concerniente a la identidad, la singularidad cristiana. «¿Qué debemos hacer?», preguntaba la gente. La respuesta de Pedro fue directa y

simple: «Arrepentíos, y que cada uno de vosotros se bautice en el nombre de Jesucristo para la remisión de vuestros pecados, entonces recibiréis el don del Espíritu Santo» (Hechos, 2, 38). Conversión, bautismo, compromiso personal con Cristo, recibimiento del Espíritu.

Todo el cristianismo está incluido en estas palabras: conversión, bautismo, reencuentro, acogimiento.

Conversión y bautismo.

Un cristiano fundamentalmente es un «convertido».

El cristiano de primera hora—el de la mañana de Pentecostés—debía llevar a cabo una vuelta en su misma alma, una «metanoia» y una ruptura con múltiples ataduras. El bautismo significaba para él: la «muerte» del hombre viejo, la liberación, la vida nueva. La liturgia del bautismo de adultos expresa todo ello incluso en nuestra forma actual, y el niño bautizado al día siguiente de su nacimiento, tendrá, también él, que asumir algún día estos mismos renunciamientos y estas mismas opciones. Lo cual origina un importante problema de pastoral del que nos será conveniente hablar

Encuentro personal

Un cristiano es un convertido que se ha desprendido de sí mismo para adherirse a Jesús de Nazareth, muerto y resucitado por él. El ha descubierto personalmente a Jesús, reconocido como Cristo, Hijo por excelencia del Padre, el Ungido del Espíritu. Ha descubierto en Jesús al Salvador, al Señor de los hombres. En el corazón de toda verdadera adhesión cristiana, se encuentra, bajo una forma u otra, aquella exclamación de Claudel: en su tarde de conversión, viendo de pronto a Cristo con ojos nuevos escribió: «He aquí que de pronto tú eres Alguien».

Encuentro salvador.

Es preciso encontrar a Jesús en su viva realidad personal. Pero, por supuesto, como Salvador.

Ahora bien, vivimos en un mundo en el cual el término «Jesús-Salvador» se ha hecho problemático. Para sentirse salvado es menester percibir que se le salva a uno de algo. ¿De qué? La fe nos dice que Jesús ha venido a salvar a su pueblo de la Ley: San Pablo continuamente no deja de proclamar la liberación del legalismo que atufa al encerrar al hombre en una red de prescripciones formales y rituales, reivindicando entonces de cara a tales servidumbres la verdadera libertad de los hijos de Dios.

La fe enseña también que Jesús ha venido a salvarme de mí mismo, del pecado, de la muerte, de las potencias del mal. Todo lo cual no tiene sentido ante quien proclama la suficiencia del hombre, la inexistencia del pecado, la nada después de la muerte, y que sitúa a las potencias del Mal entre los mitos. Jesús, cuyo mismo nombre ya quiere decir «salvador» no puede ser reconocido como tal si no se concluye con claridad aquello de que nos salva. «Rechazo ser salvado, gritaba el otro día en la televisión un orador que se proclamaba cristiano, lo que quiero es ser liberado». Lo cual parece olvidar que los términos liberación y salvación se entrelazan estrechamente: salvando al hombre del pecado, raíz de todos los males personales y colectivos, Jesús pone el fundamento de todas las liberaciones necesarias; la liberación del oprimido, la lucha contra la violencia y contra la injusticia forman parte de los bienes de la salvación. Todo el Antiguo Testamento ya lo proclamaba.

Encuentro con Jesús como Señor.

Para ser un cristiano verdadero es preciso, además, haber encontrado a Jesucristo como Señor. Se requiere que los cristianos hayan reconocido concretamente y dentro de nuestra condición, a Jesús como Maestro de la vida, la esperanza encarnada de los hombres. Es necesario que se renueve ante nosotros la escena de Jesús encontrándose con los primeros discípulos, los que le siguieron a lo largo del Jordán. Conviene releer el texto (Cfr. Juan, 1, 35-39).

Jesús se vuelve hacia ellos y pregunta: ¿qué buscáis? Ellos responden, yendo derecho a su propósito: ¿Dónde vives?

No dijeron cuáles eran sus problemas.

Tal el encuentro experimental: en Jesús van a hallar la respuesta a su búsqueda. La exclamación siguiente: «¡Hemos hallado al Mesías!» expresa toda su alegría. Para un judío, ello quería decir: ha quedado confirmada la esperanza de nuestro pueblo, la alianza concluida entre Dios e Israel ya se ha cumplido. Hemos encontrado a Quien nuestra alma buscaba.

Todo lo dicho también se repite en todo cristiano:

lo que le caracteriza es que él ha encontrado a Jesús en su camino,
y ha entrevistado su semblante,
y ha reconocido su voz,
y ha escuchado a Jesús llamándole por su nombre e invitándole a entrar en familiaridad con él.

Este encuentro suele ser gradual, no es obra de un día. Jesús dejó que sus dos discípulos caminasen durante un tiempo sin encontrarle. Pero él ya estaba allí en el sentido de su ruta. Tal su historia y la nuestra.

El acogimiento.

Un cristiano en fin es aquel que ha encontrado a Jesús como «Quien le bautizó en el agua y el Espíritu Santo».

Ante todo lo que nos interesa es precisar bien la relación entre Cristo y el Espíritu Santo. A pesar de la distinción de las personas su ligazón es indisoluble. El mismo nombre de Cristo significa «el Ungido por el Espíritu»; toda la vida de Jesús revela en él la presencia del Espíritu, presencia que estalla en su bautismo en el Jordán cuando el Espíritu descendió sobre él en forma de paloma. Como en filigrana aparece el Espíritu en las horas importantes de su vida: y fue el Espíritu quien le condujo al desierto, y el Espíritu quien le hizo llenarse de alegría

en la oración; también él es el que le hace aceptar y acabar la obra de la redención.

Al día siguiente de la resurrección, nos dirá San Pablo, que Cristo llega como «Espíritu vivificante», pues tal es la íntima relación entre la misión de Espíritu y la de Jesús. Es en él, por él, y con el Espíritu como Jesús dirige a su Iglesia, según su explícita promesa.

Cuando el cristiano en virtud del bautismo entra en el misterio de Cristo, él se injerta a su vez en el misterio de su muerte y su resurrección, y en el de la efusión del Espíritu Santo. Estando bautizado en el agua, símbolo de regeneración, al mismo tiempo queda bautizado en el Espíritu que vivifica.

El bautismo es para él una como actualización nueva de Pentecostés. Nos sentimos tentados de leer los Hechos de los Apóstoles como un recorrido de sucesos curiosos, donde se percibe al Espíritu Santo, puesto a «trabajar» en las primeras comunidades cristianas, multiplicando signos y prodigios y repartiendo no menos dones y carismas. Pero lo hacemos relegando todo ello al pasado, como a un archivo; nos cuesta trabajo creer que tales manifestaciones del Espíritu trascienden el tiempo y el espacio, manteniéndose de actualidad. Constatamos con trabajo que aquel misterio de Pentecostés continúe, y que los dones de Dios no dejen de repetirse, como asegura San Pablo. En efecto, se da una suerte de continuación, una perseverancia inherente a los pensamientos de Dios. El no procede ni a golpes ni repitiéndose. Tenemos en el cielo a un «Testigo fiel»: sus caminos son imprevisibles, múltiples, a menudo desconcertantes, no observando una dirección única y constante. A la luz de esta ley de la acción de Dios, se cae en la cuenta de que las escenas contadas en la Escritura no son recitados sin continuación, hechos aislados sin lontananza. Al mismo tiempo que se sitúa en el cuadro palestino aportando su aspecto, la fe nos revela el misterio de la acción de Dios valioso para todos los tiempos que se sucedan.

En efecto, conversión, bautismo, encuentro con Jesús como Señor y Salvador, recepción del Espíritu, todo ello forma un conjunto que la tradición celebra como inicia-

ción cristiana, como iluminación, como entrada en la vida nueva. Se puede analizar el proceso global siguiendo a cada una de estas palabras.

II) El cristiano contemporáneo: ideal y realidad.

Hemos ido observando paso a paso al cristiano original, asegurando además que el ideal nunca se ha dado plenamente encarnado en la historia y que el Espíritu Santo no es fixista en absoluto. Ello era preciso haberlo dicho para ir perfilando la autenticidad cristiana. Pero también nos es necesario, con realismo, medir ahora el grado de cristianismo vivido por los cristianos que encontramos hoy día, después de veinte siglos de evangelización.

En el curso de nuestra peregrinación hacia las fuentes, hemos perfilado el tipo de cristiano en los orígenes, un «convertido», un buen acogedor de Jesús en su misterio profundo y personal, un hombre abierto al Espíritu. Ahora no podemos sino aceptar el contraste tan frecuente entre el cristiano descrito por Pedro al día siguiente de Pentecostés y el que hoy tenemos ante nuestros ojos—el que somos nosotros—cuando termina este segundo milenario. Nos es preciso tomar conciencia de este estado de hecho si aspiramos a que la renovación eclesial adquiera forma y sentido; la Iglesia será lo que sean sus miembros, ni más ni menos. La renovación «comunitaria» en la Iglesia depende ante todo de los componentes de esta comunidad que son las piedras del edificio: los cristianos de nuestros días.

Analícemos, pues, tan objetivamente como nos sea posible, la situación concreta. Refiriéndonos hoy a un cristiano ¿de quién estamos hablando?

Una ecuación puesta a juicio.

Durante los siglos llamados de cristiandad, se admitía comúnmente que un cristiano ante todo era un «practicante», es decir, una persona a quien se le encontraba

y reconocía en la práctica dominical y sacramental. Nadie dudaba de este planteamiento: el que practica es que tiene fe, el que tiene fe es que practica. La fe se desarrolla según el signo perceptible que constituye la práctica religiosa.

Ahora bien, las encuestas sociológicas y los sondeos manifiestan, con un crudo realismo, que es preciso poner en entredicho este presupuesto de nuestra pastoral. El viento de la secularización ha sacudido los árboles; ramas que parecían vivas y florecientes se quiebran; la llamada «práctica» está en baja por todos lados, sobre todo entre los jóvenes. No nos encontramos solamente ante un problema cuantitativo sino también cualitativo. ¿Cuál es la «calidad» cristiana, la autenticidad cristiana del cristianismo a nivel actual de vida?

Un reciente sondeo cerca de católicos franceses revela algún dato sintomático:

El 95 % entre ellos quiere que haya iglesias, aunque la mayoría de ellos no entra en ellas.

El 88 % exigen el bautismo para sus hijos.

Pero más de la mitad no conocen a Jesucristo.

Los dos tercios no creen en la resurrección.

Tales datos arrojan una cruda luz sobre una situación de hecho.

El obispo francés a quien enseñé tales datos continuó así su análisis:

«Algún día se sacarán consecuencias lógicas de tales estudios, o, por el contrario, se continuará dando los sacramentos a quienes no tienen fe, y celebrando misas de matrimonio y funerales, pretendiendo asociar a ellas a un auditorio que se aburre o se burla (hablo de las misas, cumbre del ejercicio de fe, y no de una liturgia de la palabra, que llevada bien a cabo puede ser un medio de catequesis). «Sancta sanctis», «las cosas de Dios para aquellos que tienen fe». Los sacramentos para quienes creen o los que caminan hacia la fe sinceramente.

Es preciso abandonar con decisión todas las ilusiones. Nosotros hemos hecho un Vaticano II creyendo ser indiscutible que los cristianos estaban destinados esencialmente para ser misioneros. Pero era necesario que para

ello todos fuesen creyentes. El retraso de la renovación tan esperada del Vaticano II, la desbandada de los «practicantes», la proliferación de los cazadores furtivos del profetismo, los clamores de los nostálgicos de una cristiandad aseguradora, todo ello no se explica más que porque se creía inocentemente que el mensaje básico cristiano (el «kerigma»: «Yo creo en Jesucristo, hijo de Dios y Salvador») estaba aceptado y vivido por todos. Ahora sabemos que tan sólo lo está por algunos» (1).

Si yo comparo la imagen del cristiano original con la de numerosos cristianos más nominales que reales, el contraste salta a los ojos y plantea en efecto el problema radical de toda la renovación de la Iglesia. El Concilio fue un Concilio pastoral, es decir, un Concilio deseoso de adaptar la Iglesia a las necesidades de la hora, tanto dentro como fuera. El suponía, como hipótesis de partida, que la Iglesia estaba formada por cristianos auténticos o por lo menos por los que se esforzaban en serlo. Ahora, he aquí que los hechos nos obligan a plantearnos este presupuesto inicial. Una vez más, al hablar de un cristiano, ¿qué queremos decir?

La interrogación es bien dolorosa: los cristianos hoy día en su conjunto, ¿son verdaderamente creyentes con una fe personal, comprometida, valiosa?

Estamos llamados a una revisión de las estructuras de la Iglesia en múltiples planos; se impone la tarea pero está bien lejos de haberse alcanzado. Incluso hoy día están en entredicho los mismos fundamentos de la fe. Ahora bien, la Iglesia no tiene sentido más que por Cristo; Cristo no lo tiene más que si es Hijo Único de Dios, y Dios mismo carece de sentido, si no, es un Dios personal y vivo. Todo lo cual se ha convertido en un problema

Entre nosotros mismos, la fe va minada en su base; está como para ser redescubierto el corazón mismo del mensaje cristiano. Hemos «sacramentalizado» en extenso, pero no hemos «evangelizado» suficientemente. Tal fallo duele y estalla ahora a escala continental; basta con aten-

(1) Mons. HUYGHE. «Eglise d'Arras», n. 2, 1973.

der a América latina. Pero no sólo allí, sino en todo lugar en el que los cristianos no viven según la lógica de su fe.

Nuestras internas controversias, las de derecha-izquierda, palidecen ante esta gran urgencia. No es preciso encontrar la especificación del cristiano. Nuestra misión no se encuentra en juzgar a las personas, sino en mantener sin desfallecimiento el ideal cristiano. Tenemos que presentar y ofrecer un evangelio auténtico, el que revele al mundo al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo con las exigencias de Dios para quien se proclama cristiano cara a los hombres.

Debemos invitar a nuestros hermanos en fe a tomar continuamente una conciencia más viva de su fe, según una adhesión cada vez más personal. Es menester ayudar a un cierto número de ellos a pasar de un cristianismo más o menos sociológico a un cristianismo pleno. El cristianismo heredado que se funda principalmente en el nacimiento y en la educación debe ir convirtiéndose en un cristianismo de elección, fundado en una decisión personal, con conocimiento de causa. Es decir, lo que ya Tertuliano expresaba cuando decía: «Los cristianos se hacen, no nacen». No se nace cristiano, hay que llegar a serlo.

Hacia un nuevo tipo de cristiano.

He aquí, pues, el nudo del problema: ¿cómo es posible hoy cristianizar a cristianos nominales, cómo evangelizar a un mundo en gran medida ya post-cristiano? ¿Cómo hacer que se desarrolle un cristianismo de libre elección según el cual el cristiano sería aquél que en plena lucidez se «convierte a Cristo», es decir, aquel que ha ratificado en su propio nombre los sacramentos de su iniciación cristiana: bautismo, confirmación, eucaristía, el hombre abierto, desde su fe, al Espíritu Santo y a sus dones en vías de alcanzar su destino sobrenatural?

Tal es el problema clave de toda la pastoral y el contraste demasiado hiriente entre el cristiano de nombre y el auténtico cristiano. Intetemos examinarlo. No se reprocha a los cristianos de serlo, sino de serlo poco y

mal. Una Iglesia sencillamente practicante no nos basta; ante todo, interesa que sepa confesar. Nos es indispensable proclamar a Jesucristo en el mundo contemporáneo, testimoniar nuestra fe en él. «Aquel que me confiese ante los hombres—dijo el Maestro—yo le confesaré delante de Dios». Tenemos necesidad de cristianos que crean en Jesús, Hijo único del Padre, que proclamen su fe en la resurrección y en la acción penetrante del Espíritu expresando esta fe en su vida según todas sus dimensiones.

Se busca y pide, sobre todo, una Iglesia de voluntarios en la que la libertad de los hijos de Dios se acentúe de tal manera que los deberes cristianos aparezcan, no como intromisiones autoritarias, venidas de fuera, impuestas bajo pena de pecado mortal, sino como exigencias íntimas, imperativos que brotan de la lógica de la fe.

Esta Iglesia, la del mañana, será más y más la Iglesia de la diáspora de la que el Padre Rhaner ha llegado a trazar su imagen profética, Iglesia cada día más cercana.

El cristiano del año 2000.

Al describir, terminado el Vaticano II, al cristiano del futuro, el del año dos mil, el Padre Rahner le veía, ante todo, como a un cristiano personal, voluntario, minoritario en el mundo, pero resuelto en su fe, plenamente fraterno cerca de sus correligionarios y de todos los hombres.

En este tiempo, según él, se darán las comunidades cristianas, las comunidades católicas que vivirán por todo el mundo, pero desigualmente repartidas. Por todos lados surgirán pequeños grupos. La razón puede estar en que la humanidad se desarrolla más rápidamente que el cristianismo, y que los hombres no serán ya cristianos por costumbre o tradición, por imperativo alguno de las instituciones o la historia, por homogeneidad de un ambiente social de la opinión pública, sino—y sin hablar de la llama sagrada del ejemplo de los padres, de la intimidad del hogar, de la familia y otros grupos—ellos serán cristianos solamente por un acto de su fe personal, al cual habrán llegado a través de un difícil combate siempre renovado.

Los cristianos vivirán, pues, en grados diferentes dentro de la diáspora de los gentiles... Y constituirán el pequeño rebaño del Evangelio... Se reconocerán como hermanos porque siendo poco numerosos serán ellos quienes habrán consagrado su corazón y su vida a Jesucristo por una decisión personal y deliberada. Habrá muy pocos parásitos porque ser cristiano no ofrecerá ventaja alguna en esta tierra... La Iglesia se encontrará en los pequeños rebaños de hermanos que comparten una misma fe, una misma esperanza y un mismo amor. No se podrá, pues, enorgullecerse ni se sentirá superior a la Iglesia de épocas precedentes, sino aceptará con obediencia y reconocimiento su propia época como dada por el Señor y su Espíritu...» (2).

Cualquiera que sea el porvenir, el cristiano de estos nuestros tiempos debería ya asumir su fe con valor y decisión. Tendría que inspirarse más que nunca en las consignas de Pedro hechas a los primeros discípulos: convertirse encontrando en sí mismo el sentido del pecado; encontrar a Jesús redescubriendo su semblante y su Palabra, aceptar al Espíritu para que él lleve al discípulo «allí donde quizá él no quisiera ir por sí mismo». En resumen, habrá que abrirse al porvenir en una fe toda cargada de esperanza porque ella comprende la Promesa y el Poder de Dios.

III) Hacia más autenticidad cristiana.

El contraste entre los dos tipos de cristianos que vemos a reconocer nos impone un serio examen de conciencia: el porvenir religioso de las generaciones futuras en gran parte dependerá de las conclusiones que saquemos ahora:

Un cambio radical.

Ante todo, es necesario que miremos de cara a nuestra situación; quiérase o no, el cristiano de mañana será cada

(2) Discurso dirigido a los estudiantes de la Universidad de Friburgo (Alemania). Publicado en «Paz Romana», diario 6, 1965.

vez menos un cristiano hereditario, encuadrado y sostenido por una sólida tradición cristiana familiar. Tendrá que optar, en plena lucidez y libertad adulta, para aceptar sí o no, que su vida quede animada por Jesucristo. Ningún adulto podrá ser cristiano por procurador; la decisión estará entre sus manos, y dependerá en gran parte del cristianismo que le será ofrecido y que él estará viendo vivir. Tendrá necesidad de doctrina y de imágenes.

Se constata con dificultad hasta qué punto la situación ha cambiado en relación con la primera generación cristiana cuando se bautizaba tanto a adultos como a niños. Ya, los primeros cristianos eran adultos invitados a convertirse, aceptando la Palabra de Dios según una voluntaria y libre adhesión que revolucionaba toda su vida y podía hacerles llegar hasta el martirio.

Poco a poco la situación fue modificándose y la Iglesia comenzó a bautizar niños; se respiraba y se vivía en un clima cristiano dentro de los hogares; después en el seno de la misma sociedad civil; la tradición religiosa se instalaba. Nuestra pastoral se convirtió en una pastoral de cristiandad.

Al presente, en un gran número de países, toda esta situación ha pasado. Lo cual plantea nuevas cuestiones, comenzando desde el interrogante mismo del bautismo dado a los niños y sobre la opción que el joven adulto debe sentirse llamado a tomar. Quisiera por mi parte precisar sobre ello nuestras nuevas responsabilidades. Y, ante todo: ¿será preciso seguir bautizando a los niños o reservar la decisión al joven adulto?

1. *Un problema por tratar: El bautismo de los niños.*

El problema salta naturalmente a nuestro pensamiento si se toma en serio el bautismo; se podría sentirse uno tentado a diferirlo hasta que el joven adulto fuese capaz de encontrar personalmente a Jesucristo y acoger a su Espíritu y su Evangelio.

Respeto del bautismo.—Sin embargo, la Iglesia mantiene firmemente—y con todo su derecho—la tradición del bau-

tismo de los niños, con la condición de que sus padres garanticen un mínimo de formación cristiana al futuro bautizado. Esta condición es importante so pena de hacer del bautismo un puro rito de conveniencia social sin significación alguna. La Iglesia no puede aceptar la desacralización del bautismo, prestando su concurso a una ceremonia que, a los ojos de ciertos padres, no pasa de ser un rito de conveniencia social, una especie de bendición para ser feliz, vacía de todo contenido religioso. Tal exigencia deberá afirmarla el sacerdote al encuentro de ciertos padres no practicantes o incluso no creyentes: mantenerla no será para él nada cómodo ni fácil. Cuando se presente el caso, tendrá él necesidad de un raro discernimiento—que no suple ninguna ley general—para ver si se debe, en concreto, aplicar entonces la palabra del Señor sobre la mecha que aún humea y que es preciso no apagar, o si se debe hacer prevalecer el respeto debido al don de Dios que es el bautismo, el cual compromete la vida como verdadero contrato de alianza.

Mantenimiento del bautismo inicial.—Pero también el caso puede confrontarse con el inverso: el de los padres cristianos sinceros, pero que quieren diferir el bautismo del hijo, creyendo que más vale que este se decida por sí mismo cuando sea adulto. ¿Se puede apoyar y sostener una opción semejante?

Quisiera decir aquí y ahora, en dos palabras, el por qué los padres cristianos deben optar por el bautismo inicial de su hijo a pesar de la libertad a la que apelan. Demostrémoslo primero atendiendo al punto de partida de los padres y, después, más profundamente, al punto de partida de Dios que viene a encontrar al niño al comienzo de su vida.

Situándome, ante todo, en el punto de vista de la responsabilidad paterna, constato cómo naturalmente, los padres deben responsabilizarse en lugar del niño. Ellos le han traído al mundo y en seguida deciden por él, en su lugar, lo que más le conviene. Ellos desean darle desde el primer instante lo mejor de su ternura, de su experiencia de la vida, los cuidados que juzgan necesarios,

sin contar para nada con él. Su amor de ellos vigilante y atento precede al del niño constantemente: la bondad de su amor lo convierte en un amor previsor y gratuito. Sin quizá darse ellos plena cuenta, el caso es que imitan con ello al mismo amor de Dios que nos ama constantemente, él el primero, sin aguardar a nuestra iniciativa y nuestra gratitud.

En idéntica perspectiva, Jesús nos dice en el Evangelio: «no me habéis escogido vosotros, soy yo quien os ha escogido» (*Juan 15, 16*). Nuestra entrega cristiana no es sino una respuesta a tal elección a este inicial amor de Dios. Esta invitación a seguirle, ¿no seguirá la misma dirección en lo concerniente al bautismo? Dios desea, desde el comienzo, dar al niño lo mejor de sí mismo, es decir, su vida íntima, porque no otra cosa es el bautismo: introducir al niño en su intimidad, asociarle al misterio de la muerte y la resurrección del Señor, abrirle a la gracia del Espíritu Santo. Todo lo cual constituye una real riqueza aunque inconsciente en los comienzos, pero interesa que la toma de conciencia pueda hacerse gradualmente dentro de la misma experiencia de la vida cristiana, alimentada por la Eucaristía. Retrasar el bautismo es privar al niño de todo este camino de la gracia. Bajo motivo de libertad, ello vendría a privar al hombre de todo aquello que a la hora de la plena elección adquiere un valor incomparable: el de la experiencia cristiana bien vivida. Dejando al niño fuera de esta experiencia, se le «condiciona», quiérase o no, y tal omisión pesará grandemente sobre su elección, porque no se respira impúneamente un aire religiosamente enrarecido en el hogar y nocivo fuera de él. No se habrá salvado más que en apariencia la libertad del niño, porque se le habrá privado de lo que el día de mañana vendría a constituir el apoyo más serio de su libre elección.

Dentro de una lógica idéntica, creo que es bueno continuar situando a través de la infancia el sacramento de la confirmación, complemento del bautismo. Este sacramento también debería ser recibido por el niño, de alguna manera, sobre la prolongación de la fe de los padres, en una misma continuidad global. Habrá que reasumirlo,

a su tiempo, como adulto pero habrá que contar con la gracia sacramental que operará en él a medida de su fidelidad durante el crecimiento.

2. *Una revisión de vida que se impone*

Si es preciso mantener el bautismo inicial para los niños, no menos es importante reconocer nuestras nuevas responsabilidades en cuanto a la edad adulta, cuando uno se siente llamado a asumir y a ratificar las exigencias de vida implicadas en los sacramentos de iniciación cristiana ya recibidos. Nadie se hace cristiano automáticamente: para cada uno se da el camino personal, el que debe conducir a un pleno desarrollo cristiano. Bajo una forma u otra, cada joven se encontrará interpelado por los imperativos que Pedro dio a sus oyentes en la mañana de Pentecostés: «Arrepentíos, y que cada uno se haga bautizar en el nombre de Jesucristo para la remisión de sus pecados; entonces recibiréis el don del Espíritu Santo» (*Hechos 2, 38*). Para llegar a ser plenamente cristiano es menester aceptar con plena conciencia su conversión a Cristo y su apertura al Espíritu: nadie puede escapar de tales exigencias.

El deber primordial de los cristianos de hoy día es mostrar en sí mismos la imagen de cristianos «convertidos» y «llenos del Espíritu Santo». Tal es la misión propia de los verdaderos cristianos actuales que se esfuerzan en el corazón del mundo de responder a las exigencias del Evangelio, transmitiendo su fe. Gracias a Dios todavía ellos no son pocos, y si los cristianos de tipo sociológico no dejan apenas poder adivinar lo que es un verdadero cristianismo, estos otros, por el contrario, ofrecen acerca de él un interés, una atracción. Pero, a pesar de su buena voluntad y de sus iniciativas felices y necesarias, la irradiación de tales cristianos se quiebra a menudo ante el espesor de las resistencias del mundo-ambiente; su luz apenas puede romper las tinieblas. Y les falta para poder triunfar de los obstáculos y atraer a los semicristianos con quienes tratan un plus de poder

que anime a sus energías, un suplemento de fuerza cuya fuente no es otra que el Espíritu Santo.

El Concilio, que fue tras la presencia de Juan XXIII una verdadera inspiración del Espíritu, nos invita a redescubrir su papel y a acoger su cálida y armoniosa presencia. La reforma litúrgica postconciliar nos recuerda cada día cómo se encuentra el Espíritu en el corazón de nuestras eucaristías; las manifestaciones del Espíritu Santo aparecen en este mismo momento bajo múltiples formas, como brotes floridos en primavera; todos estos signos del cielo nos invitan a tomar conciencia bien viva de nuestra identidad de cristianos, convertidos al Señor, y entregados a su Espíritu. Estos cristianos, según aumenta su fidelidad, vienen a ser como el fermento que ha de trabajar la masa.

Necesidad de enseñanza.—Pero entre ellos se da una especial categoría que lleva en sus manos el porvenir: esta categoría engloba a todos y todas aquellas que tienen por misión la enseñanza en la Iglesia. Les corresponde a título particular ofrecer a las generaciones presentes y futuras la imagen del cristianismo integral.

Es preciso que los obispos, los teólogos, los sacerdotes, los cristianos comprometidos, cada uno de ellos llevando en sí su carisma propio, encarnen en sí mismos esta imagen de «convertidos, llenos del Espíritu Santo», para que puedan enseñar a los demás el auténtico mensaje de vida del Maestro. Los jóvenes más que nadie son los más sensibles a estos datos y reclaman una visión concreta y experimental. Será preciso leer con ellos la Escritura y poderles decir que entre el cristianismo de ayer y el de hoy no hay solución de continuidad.

Preguntas e interrogaciones.—Todo lo cual nos conduce a un recio examen de conciencia. Si yo me examino a mí mismo he de ponerme en serio la cuestión: ¿De veras estoy convertido, es decir, yo acepto vivir el cambio del alma—la «metanoia»—que no solamente me sustrae del pecado—lo cual constituye un preámbulo—sino que me transforma también todos los días mi prudencia, mi vi-

sión de las cosas, mis críticas habituales? ¿Es cierto que verdaderamente he aceptado para mí que Cristo es en cada instante de mi vida y no de una vez por todas «camino», «verdad» y «vida»? Este último término comprende tanto que ¿acaso puedo yo decir: «No soy yo el que vivo, sino Cristo vive en mí? (Gal. 2, 20) ¿Me atrevería yo a afirmar que lo creo así firmemente hasta en sus últimas consecuencias?

¿De veras que he sido plenamente «cristianizado» por Cristo y «espiritualizado» por el Espíritu? Ciertamente, ¿creo yo que en nuestro siglo veinte igual que en el primero tanto el Espíritu como sus carismas son indudablemente reales?

Cuando fuí consagrado, el obispo consagrante me confió la misión de ser pastor «en la fuerza y los signos del Espíritu». ¿Realmente entonces el Señor me exigía que yo me entregase al Espíritu hasta tal punto?

El cristianismo del porvenir no podrá enfrentarse con todo ello si de nuestra parte no le hemos transmitido un cristianismo fuerte, tónico, fundado sobre el poder del Espíritu, cubierto por su sombra y operando sus «signos y prodigios» que testimonien que seguimos viviendo en el «elan» de Pentecostés.

Nos conviene volver a leer en el Evangelio la escena de Nazareth en la que vemos a Jesús aplicarse a sí mismo la palabra de Isaías sobre el Espíritu que habría de reposar sobre él, antes de anunciar la Buena Nueva al mundo; no menos nos es necesario escuchar otra vez la orden dada por el Señor a sus apóstoles antes de enviarles a la conquista del mundo: «Permaneceréis en la ciudad hasta que seáis revestidos de la fuerza de lo Alto» (Luc. 24, 49). Nos es imprescindible hojear con detención este primer catecismo en imágenes que son los Hechos de los Apóstoles. En ellos se ve cómo Pedro se dirige a la multitud con una tranquila seguridad diciendo que el oráculo de Joel se ha cumplido ante sus ojos: «Yo enviaré mi Espíritu sobre toda carne. Entonces sus hijos y sus hijas profetizarán... Y yo enviaré mi Espíritu sobre mis servidores y servidoras. Y haré que aparezcan prodigios en lo más alto del cielo» (Hech. 2, 17-19). Pedro, entonces

evocando a Jesús de Nazareth, hablará de «este hombre que Dios ha acreditado cerca de vosotros por medio de los milagros, prodigios y signos que ha operado por sí mismo en medio de vosotros, tal a como lo sabéis muy bien» (Hech. 2, 22). El cristianismo se vive como experiencia.

A la luz de estos textos inspirados nos es preciso poner en claro la noción de «cristiano normal», exortizar nuestros temores ante lo que estaríamos tentados de llamar las «exageraciones del Espíritu Santo»; cambiar nuestro vocabulario y dejar de llamar prudencia al miedo y sabiduría a nuestras reservas humanas cara a todo lo que no comprendemos.

Hecho esto, podríamos definir nuestra identidad, proclamarla «en acto y verdad» y transmitirla intacta a los cristianos de mañana, los que han de relevarnos.

Espíritu Santo y nuevas comunidades

«La fe o será fraterna, es decir, vivida en comunidad o no será fe.»

(P. LIÉGÉ.)

«Por lo tanto la Iglesia tiene hoy día necesidad más que de nuevas instituciones o de nuevos programas, de vivas comunidades cristianas.»

(Steve CLARK.)

I) La imagen inicial de la Iglesia: una fraternidad cristiana.

En el curso de nuestra peregrinación hacia las fuentes del cristianismo, hemos dado con el tipo del cristiano original: «un converso que había acogido a Jesús como su Señor y Salvador, abierto siempre a la acción del Espíritu Santo».

Nos es preciso ahora, a continuación, tomar conciencia de lo que eran en su origen las comunidades cristianas. Después de veinte siglos de historia, los contextos socio-culturales evidentemente son muy diferentes, pero, bajo pena de discontinuidad y de ruptura con el pasado nos interesa que los elementos esenciales se mantengan. El mismo contraste tiene un valor como algo propio de un examen de conciencia. Hoy día, la palabra «Iglesia», si se la considera superficialmente, evoca la imagen de una sociedad grandemente organizada, presente en todos los continentes y rigiendo a medio millar de millones de hombres por medio de «leyes universales» promulgadas por el Papa. Tal la imagen de una «institución» que por nuestra parte situamos al lado de otras «instituciones»

de las que hablamos fácilmente en términos de política o sociología. Se nombra con un mismo nombre a las autoridades civiles, militares o religiosas y se asimila corrientemente la crisis de la Iglesia a la de cualquier monarquía absoluta, trabajada por la contracorriente de la democracia. Es como mirar a la Iglesia por el revés del antejo, bajo el ángulo que aleja la imagen y la deforma en lugar de acercarla.

Porque si debido al hecho mismo de su inserción humana en el tiempo y en el espacio, la Iglesia es al mismo tiempo «institución y sociedad», ella además en su nivel más profundo según hemos visto, es una comunidad fraterna de personas que reconocen a Jesús de Nazareth, muerto y resucitado, como el Salvador de los hombres y el mundo, como el Señor e Hijo Unico de Dios, comunidad que aspira partiendo de aquí a expresar sus miembros juntos entre sí y con todos los hombres, las vivencias de su fe. La Iglesia no tiene existencia concreta más que allí donde los creyentes se reúnen para escuchar la Palabra, orar, celebrar la Cena del Señor y comprometerse en una vida, indisolublemente personal, de fe y de caridad.

El P. L. Bouyer ha escrito muy acertadamente: «La Iglesia no existe así de golpe, como una organización mundial de culto, de evangelización y de caridad cristiana, sino ante todo en las reuniones necesariamente locales de comunidades de creyentes reunidos para celebrar la Eucaristía» (1).

Los Hechos de los Apóstoles nos ponen de pronto ante la presencia de una fraternidad de cristianos, discípulos de Jesús estrechamente unidos entre sí, llegando hasta partir entre ellos todos sus bienes.

Los primeros cristianos, aquellos tres mil convertidos que, en la mañana de Pentecostés acogieron la palabra de Pedro y de los apóstoles, aparecen en los Hechos como:

—una comunidad apostólica, asidua a la enseñanza de los apóstoles;

—una comunidad fraterna sostenida por sus reuniones y múltiples contactos;

—una comunidad eucarística, que celebra el memorial del Señor, «hasta que él vuelva»;

—una comunidad de oración que se reúne primero en el Templo, después en sus casas.

Tales eran los trazos dominantes en los cuales se reconocía a la Iglesia en sus orígenes; el calor de esta comunión fraterna bien vivida fue el signo por excelencia de su credibilidad: «Ved cómo se aman», decían a aquellos que les observaban.

Quienes les contemplan se sentían impresionados por esta alegría, por su simplicidad de corazón, por este efectivo amor fraternal. En estilo de hoy día, diríamos que su verdad de vida aparece evidente, y su ortodoxia igual a su ortopraxis. Tratan de vivir a la letra la recomendación tan evidente de su ortodoxia y de su ortopraxis. Tratan de vivir a la letra la recomendación tan profundamente lógica de «Aquel que no ama a su hermano a quien ve, ¿cómo va a amar a Dios a quien no ve?» (*I Juan, 4, 20*).

La Comunión fraterna no es pues el resultado de afectividades espontáneas o de algún modo romántico. La comunión —la «koinonía»— conoce tensiones internas que es preciso vencer más allá de lo que separa u opone el esclavo al dueño, el hombre a la mujer, el judío al griego.

Esta comunión fraterna no se desprende de ninguna ideología común o de un código detallado de la vida. Brotada de un encuentro con Alguien, ella no se concibe sin una fe confesante clavada en Alguien. Ella, ante todo, es «koinonía» con él, y por vía de consecuente unidad, con los hermanos que proclaman al mismo Señor. Ella es «martirio», es decir, testimonio, el mismo término que indica hasta dónde puede conducir.

Esta comunión fraterna no es menos diaconía, servicio de solidaridad, por prioridad con los hermanos necesitados—piénsese en las preocupaciones de Pablo por los cristianos de Jerusalén y la partición de los bienes—; ella también concibe a los diversos ministerios como ser-

(1) L. BOUYER. «L'Eglise de Dieu», Paris. Edic. du Cerf., pág. 337.

vicios rendidos a la comunidad en la misma óptica diaconal.

En el seno de esta fraternidad inicial es donde vienen a situarse estas funciones pastorales. Estas no son meras emanaciones de la comunidad: el Señor está en su origen, y ha provisto a su Iglesia de un ministerio apostólico que se refiera a él según un título especial, pero el servicio de la Iglesia se introduce profundamente en el corazón de la comunidad naciente.

El concilio Vaticano II ha señalado el aspecto fraternal fundamental de la Iglesia al describir en el segundo capítulo de *«Lumen gentium»* a la Iglesia como a pueblo de Dios, pueblo de bautizados, pueblo de hermanos. Del Vaticano II reúne de este modo la tradición, de la cual los Hechos nos aportan el eco. Tal es la decisión del concilio de Jerusalén, tomada en conjunto por los «apóstoles, los antiguos y los hermanos» y transmitida a los cristianos de Antioquía, de Siria, de Cilicia, como proveniente de toda la comunidad: «El Espíritu Santo y nosotros hemos decidido no imponeros otras cargas que las verdaderamente indispensables» (*Hech., 15, 28*).

Las primeras generaciones cristianas, durante los tres primeros siglos, vivieron esta fraternidad como proveniente de sí. La palabra «Iglesia» significa unión y tal unión se entiende por fraternidad (Epístolas de Pedro). Las Iglesias particulares dirigen sus cartas a otras Iglesias locales, los obispos envían sus mensajes a otras Iglesias distintas de la suya. La carta de San Pablo a los Romanos, por ejemplo, no es un caso aislado. A los comienzos del siglo segundo, San Ignacio de Antioquía dirige sus cartas a las Iglesias de las cuales se son de otra región. Se vivía el cristianismo en conjunto, los asuntos de cada comunidad estaban cerca de todos. La evolución histórica tendrá lugar entre el tercero y el sexto siglo. Ella acentuará siempre en más los aspectos «institucionales» y jurídicos de la Iglesia, como así mismo la distinción entre clérigos y laicos, terminando por establecer algo así como dos clases en la Iglesia.

Todo lo cual no quiere de forma alguna decir que jerarquía y ministerio sacerdotal dejen de ser hoy realidades

específicas, pero su papel propio se concentra al servicio de una comunidad. De donde se desprende el aspecto fuertemente pastoral de la autoridad religiosa. Lo cual no deja de tener su razón, porque la Iglesia ha adoptado la imagen del pastor para indicar sus guías: con lo cual no sólo se mantiene ella en la línea meramente evangélica, en la que se muestra a Jesús como Buen Pastor, sino que responde a la vivida realidad eclesial. El papel del pastor no es ante todo el de regir al rebaño o presidirlo, sino el de tenerlo unido, haciendo de él una unidad.

II) El cristianismo es comunitario.

La Iglesia primitiva tomó vuelo como un conjunto de pequeñas comunidades cristianas, dispersas en el mundo romano, y desempeñando el papel ya designado por el Señor, ser sal en la tierra, ser levadura en la masa. Debido a una fuerza interior—la fuerza del Espíritu en su obra de ella—paso a paso la Iglesia se va estableciendo. Nos encontramos hoy en trance de redescubrir, con perspectiva de mañana, una Iglesia en la diáspora. Nuevo motivo para inspirarnos en nuestros orígenes. Estoy persuadido que ahora más que nunca el porvenir de la Iglesia viene condicionado por la fuerza y la calidad de su vida comunitaria. La Iglesia vendrá a ser lo que sean las comunidades cristianas en las cuales se va reedificando el Cuerpo místico de Cristo.

Cristianismo e individualismo se excluyen. Vivir la vida cristiana viene a ser dejar a Cristo vivir en la vida común de los cristianos. Es permitir al Espíritu que edifique la Iglesia dentro de nosotros, en la diversidad y en la convergencia de sus dones complementarios. ¿Lo propio de los carismas no es ser una manifestación del Espíritu en orden al bien común? La primera garantía de su autenticidad será el mutuo control, la crítica interna, el discernimiento en común que enriquezca la comunidad y armonice los contrarios. Se ha dicho «que es menester ser muchos para ser inteligentes». Se podría añadir: es preciso ser muchos para ser cristianos. Por lo demás el

Señor ha dicho: «que donde dos o tres se encuentren reunidos en su nombre, allí estoy yo en medio de ellos», promesa que por cierto arranca de la Trinidad misma. Un teólogo de renombre, el profesor Mühlen, para hacer sensible la pluralidad en la unidad trinitaria, ha llegado a hablar del Padre como del «yo», del hijo como del «tú», y del Espíritu Santo como del «nosotros», en el seno de la Trinidad. En esta misma perspectiva se podría decir: es menester ser «varios» para poder ser Dios.

Esta unidad plural trascendente nos ha sido dada por Jesús como el supremo ejemplo que es menester imitar y traducir en nuestra vida. Todo cristiano es un ser comunitario. Si ningún hombre es una isla, esto es más verdad si se trata de un bautizado. El Papa mismo no puede aislarse. «El Papa tiene necesidad de sus hermanos», decía el Patriarca Atenágoras.

Para que se realice la especial presencia de Jesús, nos es preciso crear una comunidad mínima, de dos o tres. Estando unidos es como se vive el cristianismo. Sin la proximidad de mis hermanos, ¿cómo podría yo partir el pan espiritual? ¿Cómo podría cada uno hacer valer los carismas recibidos sino poniéndolos a disposición de todos? Antes de ser una Iglesia mundial, la Iglesia debe serlo de Corinto o de Efeso. Cuanto más vivo tengamos el sentido de una comunidad concreta, tanto más la Iglesia toma cuerpo y fuerza.

Vida comunitaria, su urgencia y actualidad.

El cristianismo es comunitario por esencia. Pero si esto es cierto en todo tiempo y lugar el cristiano de hoy tiene necesidad de encontrar comunidades cristianas no solamente para vivir su fe, sino para sobrevivir, como tal cristiano, en un mundo más y más extraño al cristianismo. Remar a contra corriente siempre es penoso: se siente uno arrastrado a pesar de su resistencia; el hombre es tan hijo de su tiempo como hijo de su padre. Nos encontramos hoy peligrosamente amenazados por un remoldeado colectivo, por una sociedad que impone al hombre su propia imagen, y sin más referencia que a sí misma.

Si la humanidad ciertamente ha progresado en determinados sectores, no menos ha ido para atrás en otros, como la licencia de costumbres, la multiplicación de los crímenes, de las violencias, de los atentados. El cristiano respira tal aire: y le es imposible vivir su cristianismo a puertas cerradas, en «ghetto», al abrigo de las deletéreas miasmas.

«Un cristiano», ha escrito Steve Clark, «para poder vivir una verdadera vida cristiana, debe sentirse rodeado por un ambiente en el cual el cristianismo se encuentre abiertamente aceptado, donde se pueda hablar de él, donde se le pueda realizar. Ahora bien, los católicos encuentran cada vez menos semejante ambiente... Cuando la sociedad como tal no acoje en verdad al cristianismo, salta la necesidad de formar comunidades en el interior de la sociedad, con el fin de posibilitar la verdadera vida cristiana... Muchos cristianos han sido educados en tal equivocación: lo que es bueno en materia religiosa es en su conjunto lo que la sociedad recibe y acepta como tal. Viendo entonces que hoy la sociedad no es unánime a este respecto, muchos entonces sienten que se debilita su fe y sus prácticas cristianas» (2).

¿Qué es una comunidad de base cristiana?

Más que nunca, por supuesto, sentimos hoy la urgencia de dar lugar a auténticas comunidades cristianas. Ahora bien el mismo nombre de «comunidad de base» recubre, incluso dentro de un espacio cristiano, realidades frecuentemente muy diversas.

Como lo hace notar un sacerdote belga, Max Delespesse, director del Centro comunitario internacional de Bruselas se puede llamar con este nombre a comunidades que son más un «hacer unidos» que un «vivir unidos». Pueden ellas de todos modos tener sus razones de ser. Pero no es de esto de lo que se trata aquí: la comunidad cristiana que pretendemos es un «vivir unidos», aunque ello se des-

(2) Stephen CLARK. «Where are we headed? Charismatic Renewal Services. Notre Dame. Ind., 1973, pág. 33, 40, 43.

borde después en un quehacer. Este «vivir unidos», por supuesto, puede realizarse según grados diferentes. No los vamos a analizar aquí. Si se trata de cristianos este «vivir unidos» no basta todavía para definir una comunidad cristiana. Esta no puede existir verdaderamente más que en función de Jesucristo, a quien todos se refieren explícitamente esforzándose en seguirle como al Maestro de vida y Salvador y Señor. Una comunidad no es auténticamente cristiana más que cuando ha sabido responder al llamamiento de Jesucristo, para ser llevada por su Espíritu hasta el corazón del mundo. Bonhoeffer llamaba nuestra atención sobre tal condición primera e indispensable cuando escribía: «Es de capital importancia desde el principio, que cuanto antes, la comunidad cristiana no se convierta en un mero ideal humano, sino en una realidad otorgada por Dios, y a continuación es menester que tal realidad sea de orden espiritual y no sólo de orden psíquico. No sabríamos llevar la cuenta de cuántas comunidades cristianas han fallado por haber vivido de una imagen quimérica de la Iglesia» (3).

Reflexión ciertamente oportuna. Hojeando una revista he encontrado una definición de «comunidad de base». «Las comunidades de base, leo, llegan y se dedican menos a anunciar a Jesucristo que a interrogarse sobre Jesús mismo y a vivir la fe como una búsqueda permanente. Tales comunidades además quieren unir su acción política y su práctica cristiana». Cada palabra demandaría muchas aclaraciones. Una comunidad, si ella es cristiana en el preciso y fuerte sentido del término no puede dejar de anunciar a Jesucristo—«¡ay de mí si yo no predicase el evangelio!» (*I Cor., 9, 16*)—lo cual no quiere decir que ello haya de hacerse sin discernimiento, a «lo loco»; hay muchas maneras de decir «Jesucristo». Pero la obsesión del cristiano debe encontrarse en el afán por llevar el mensaje a todos los hombres a pesar de los obstáculos y de las resistencias que pudiese encontrar entre ellos.

«Interrogarse sobre Jesucristo y vivir la fe como una búsqueda», leemos. ¡Entendámonos! Ciertamente se puede

uno interrogar sobre Jesucristo y buscar conocerle mejor, partiendo de la fe inicial, fe en él y desde el interior; no otra es la misión misma de la teología. O bien, hay una hipótesis del todo diferente, se interroga desde fuera, poniendo la fe misma en cuestión, en sus principios.

Se puede imaginar muy bien a grupos de caminantes que compuestos de hombres sin fe, buscan juntos el sentido del cristianismo. Pero tales grupos no constituyen todavía en el sentido evidente de la palabra, comunidades cristianas. Cuando se trata de bautizados, la búsqueda toma otro sentido. Si se interroga sobre la divinidad de Jesucristo o sobre su resurrección—no sobre el cómo del misterio sino sobre su aceptación misma—entonces no es cristiano. Semejante comunidad de búsqueda, no es para hablar propiamente, una comunidad cristiana; interesa mucho respetar el valor de cada palabra. Toda comunidad cristiana requiere en su base, un común reconocimiento de Jesucristo y de su propio mensaje. A la pregunta de «¿Qué es un cristiano?» se responde con demasiada frecuencia: es un ser bueno, justo, caritativo, moral y con su sentido social. Pero muchos no cristianos poseen estas mismas cualidades y a menudo en mayor perfección. ¿Entonces? Lo que es único en el cristianismo, lo que le constituye no es precisamente un conjunto de principios o valores, sino Jesucristo. Lo que es capital es el sentido de su vida de él, de su muerte, de su resurrección, de su actual presencia por medio de su Espíritu.

Si Cristo es como un vago nombre que de hecho sólo significa amor a la humanidad, si entonces se reduce el Evangelio a un humanismo social, el nombre de Jesús es intercambiable con el de todo gran profeta de la humanidad. Inútil entonces hablar de una posible renovación en la Iglesia, si tal renovación no lleva consigo y ante todo, un redescubrimiento en profundidad de la relación personal del cristiano y Jesucristo. Es imprescindible y lo primero aclarar el verdadero sentido del bautismo en Jesucristo, si se aspira a vivir en su lógica inmanente.

Jesucristo es la piedra angular, el fundamento de toda comunidad cristiana. Para que una de ellas pueda vivir

(3) Dietrich BONHOEFFER. *De la vie communautaire*. Édic. Delachaux et Niestlé 1968, pág. 21.

y sobrevivir, tiene necesidad de una razón de existencia. Esta razón es Cristo. Nada puede reemplazarle. El desde el interior anima por medio de su Espíritu. Sin él podrá darse un encuentro entre personas, pero no una verdadera comunión.

Nadie ha expresado mejor este papel del Espíritu como lazo que une a los hombres, nadie mejor que Dietrich Bonhoeffer. Este teólogo luterano muerto por los nazis, sigue siendo uno de los preferidos pensadores por parte de los jóvenes. Sobre todo se citan y conocen sus cartas escritas desde la prisión que, sin embargo, no justifican toda la amplitud de su obra. La página que transcribo a continuación, sacada de su libro *Sobre la verdadera naturaleza de la Iglesia*, le sitúa, según creo, en su verdadero puesto al recordarnos que desde Pentecostés siempre ha sido el Espíritu el que ha conseguido que una «reunión» se convirtiese en «Iglesia».

«Unos hombres—escribe él—se reúnen; el Espíritu desciende sobre ellos... Primero hay un acercamiento después la infusión del Espíritu. El acercamiento o reunión todavía no hace Iglesia, Ella no nace sino del Espíritu. Pero el Espíritu desciende sobre quienes ya están reunidos. El hombre no puede hacer nada por su salvación, pero él puede volverse hacia la Iglesia: la promesa del Espíritu le es dada al individuo en tanto que él es miembro de una comunidad establecida. Lo nuevo que sucede es la llegada del Espíritu. Su descenso y la fundación de la Iglesia son algo visible, y no una idea en el aire. El Espíritu se crea un lugar para él en el mundo y llega con signos bien palpables. La comunidad surge entonces visible ante todas las miradas y ante el juicio de los hombres.

La fundación de la Iglesia no es algo escondido en un rincón: ella es la manifestación patente de todos los convocados. El Espíritu muestra su comunidad al mundo: y aparece enseguida como la «ciudad sobre la montaña que no puede quedar oculta». El Espíritu envía la Palabra: él no balbucea, él habla con toda claridad; todos comprenden, tal es el sentido del milagro de las lenguas. Esta Palabra que une y sitúa al hombre ante su respon-

sabilidad. El Espíritu dice la única Palabra que cada uno comprende. Al hacerse visible, la Iglesia se somete enseguida al juicio del mundo; su visibilidad no tiene equívocos. La presencia del Espíritu parece ante el mundo como una borrachera y una locura. Precisamente esta burla del mundo es lo que será el signo siempre renovado de que la Iglesia va por el buen camino. Tal signo es más claro que todos los aplausos mundanos. Allí donde la Iglesia se refugia en la invisibilidad, desconoce la realidad del Espíritu» (4).

III) Parroquia y comunidad.

El Espíritu Santo, aliento espiritual de la Iglesia, debe animar a este en cada una de sus partes y no solamente de un modo global al organismo total. La renovación espiritual no puede concluir, lo hemos dicho, más que si parte de la vida concreta, diaria, del cristiano ante la posibilidad de vivir su cristianismo en un medio de vida que no le sea hostil. Más aún que por las estructuras, el cristiano queda condicionado por su medio vital. La influencia de su medio de vida es más fuerte e importante que las estructuras que le encarnan. A partir de las verdaderas comunidades cristianas es como se dará con un cristianismo del todo vivo; ellas forman como el tejido de este organismo que es la Iglesia.

Todo lo cual nos conduce a la delicada cuestión de las relaciones entre las comunidades de base y la unidad de base estructural que es la parroquia.

Comunidad cristiana y estructura parroquial.

No vamos aquí a hacer una historia de la parroquia actual tal a como la conocemos; por todos lados ella no deja de constituir la base primera de la Iglesia. En tanto que la parroquia coincidía en sus grandes líneas con el medio de vida del cristiano, el problema no se planteaba:

(4) D. BONHOEFFER. Citado en *The Tablet*, 4 de agosto 1973.

la parroquia era el hogar normal de la vida cristiana. El fenómeno urbano, la vida moderna, la movilidad, la secularización, el pluralismo de la sociedad, han ido rompiendo este equilibrio; nuestras parroquias aldeanas y las de las grandes urbes no lo son más que a escala humana. De donde la dificultad para el pastor y para los cristianos de situarse bien en el plano de las verdaderas relaciones personales indispensables a toda comunidad viva.

Que por el contrario se relea ahora el final de la carta de San Pablo a los Romanos. ¡Qué ternura y espontaneidad! «Saludad a Prisca y a Aquila, mis cooperadores en Cristo Jesús, que por salvarme la vida expusieron su cabeza y no soy yo sólo quien les debe gratitud; son también todas las Iglesias de la gentilidad; saludad también a la Iglesia que se reúne en su casa. Recuerdos a mi querido Epéneto, primer fruto de Asia para Cristo. Recuerdos a María, que ha trabajado tanto por vosotros. Recuerdos a Andrónico y Junias, paisanos míos y compañeros de prisión, que son apóstoles insignes e incluso fueron cristianos antes que yo. Recuerdos a Ampliato, mi amigo en el Señor. Recuerdos a Urbano, colaborador mío en la obra de Cristo y a mi querido Estaquis. Recuerdos a Apeles, que ha dado pruebas de ser todo un cristiano. Recuerdos a los miembros de la familia de Aristóbulo. Recuerdos a Herodión, mi paisano. Recuerdos a los cristianos de la casa de Narciso. Recuerdos a Trifena y Trifosa, que trabajan duro por el Señor. Recuerdos a mi amiga Pérsida, que ha trabajado tanto por el Señor. Recuerdos a Rufo, ese cristiano eminente y a su madre, que también lo es mía. Recuerdos a Asincrito, a Flegón, a Hermes, a Patrobas, a Hermas y a los hermanos que viven con ellos. Recuerdos a Filólogo y a Julia, a Nereo y a su hermana, a Olimpo y a todos los consagrados que están con ellos. Saludaos unos a otros con el beso ritual. Todas las Iglesias de Cristo os saludan» (*Rom. 16, 3-16*).

Grandes esfuerzos han sido llevados a cabo para conseguir, a pesar del anonimato en nuestras ciudades, que las parroquias viviesen intensificando en ellas el aspecto comunitario. Desde el Concilio, esto es particularmente

sensible a plano litúrgico. Si se comparan nuestras asambleas litúrgicas de ayer con estas de hoy, se debe reconocer que, en su conjunto, una importante renovación se ha dado. Hemos llegado a ser una asamblea de cristianos que rezan unidos, escuchan juntos la Palabra de Dios conscientes de que toda Eucaristía culmina en la comunión y que ella debe prolongarse fuera del templo por medio de actitudes fraternas. Todavía no hemos alcanzado el ideal, pero vamos por buen camino.

Sin embargo, si analizamos de cerca esta misma asamblea, la convocatoria que todos los domingos florece en nuestras iglesias, es justo reconocer que tal comunidad no da todavía la impresión de una viva fraternidad. En esta cita dominical regularmente se encuentran cristianos de un tipo muy diverso, desde los comprometidos hasta los habituados a toda tradición. Poco importa aquí la clase sociológica y sus líneas de demarcación: la densidad de la vida cristiana continuará siendo siempre un secreto de Dios. Convencionalmente llamamos «cristianos» a quienes practican un «mínimo» de vida sacramental sin pretender saber cuántos de ellos practican el cristianismo en todas sus dimensiones. Muchos son los cristianos de débil densidad; más raros todavía los que responden a la tajante definición de auténtico cristiano. Pero, habiendo reconocido todo ello, siempre nos resulta importante tomar conciencia de estos diferentes niveles de la existencia cristiana para situar bien el esfuerzo pastoral y adaptarlo tanto al cristiano «sociológico» como al plenamente comprometido. Por lo demás, tenemos la necesidad de vigilar para que ambas pastorales convergan.

Entre las parroquias y las comunidades vivas que existen fuera de ellas, es posible establecer diversas relaciones en función de circunstancias y personas. No hay que optar por unas o por otras; todas son hoy útiles a la vida presente de la Iglesia; es preciso armonizar los proyectos, las puestas en marcha, la evolución. Lo que es esencial es que tales comunidades no sean marginales en relación con el obispo, centro vital de la comunidad eclesial.

Puede suceder que en tal parroquia la solución se encuentre en dejar que corra la vida, permitiendo a cada comunidad expansionarse según su línea propia, guardando para ello una mínima unidad indispensable. Una cierta diversidad a base de pluralismo puede valer. Y puede suceder que también en otra parroquia una «comunidad viva» anime al conjunto prestándola «ese suplemento de alma» del que tienen necesidad tantas parroquias. Se puede predecir sin miedo a equivocarse que todo ello no tendrá lugar sin dificultades y duelos, pero el sufrimiento nacido de la mutua incompreensión, forma parte de la redención del mundo.

En lo concerniente a los grupos carismáticos, Kevin Ranaghan describe así cómo puede integrarse en el contexto parroquial: «Debemos hacer un esfuerzo para integrar nuestros grupos de oración y nuestras comunidades en nuestras parroquias y en nuestras diócesis. No hay un solo modelo para alcanzar tal integración. Los grupos de oración y las comunidades tienen cada cual su estilo propio y conocen la misma variedad que se encuentra entre las parroquias y las diócesis.

En ciertas circunstancias, la renovación carismática puede llegar a ser el gran apoyo espiritual para realizar la renovación de la parroquia; en otras, el grupo de oración no pasará de ser una actividad más aprobada por la parroquia. En ciertas ciudades, grupos carismáticos numerosos o amplias comunidades agruparán a cristianos de diferentes parroquias, sintiendo, sin embargo, la necesidad de establecer una estrecha relación con el obispo y sus colaboradores. A menudo, en la ciudad, la comunidad puede aparecer como un nuevo tipo de asamblea cristiana; en otros ambientes, ella tomará la forma de una nueva asociación que se extiende sobre toda la diócesis» (5).

El ejemplo más llamativo que yo conozco de una integración completamente acertada de institución y de carisma a nivel parroquial, es el de la parroquia episcopaliana de Cristo Redentor en Houston, Estados Unidos. Esta historia ha sido ya escrita por su fundador, Graham

Pulkingham, en *Gathored for Power* y más detallada por Michael Harper en *A new way of living*. No puedo sino confirmar lo que describen estos libros después de haber visto yo mismo con mis ojos cómo tiene lugar esta experiencia.

He aquí, en dos palabras, los hechos. En Eastwood, pobre distrito de Houston, se encuentran la Iglesia de la Redención—«Churche of the Redeemer»—. El pastor de la Iglesia, Graham Pulkingham, con cuatro amigos laicos, animados como él mismo por una espiritualidad carismática profunda, por ósmosis van ganando a otros miembros de la parroquia hacia su ideal de renovación. Estos se van agrupando poco a poco alrededor de ellos en comunidad y reviven en un espíritu común los Hechos de los Apóstoles hasta compartiendo sus bienes.

A la hora actual, más de treinta personas—hombres y mujeres—asumen *full time* los diversos ministerios parroquiales, los que ellos llaman el quintuple ministerio de apóstol, profeta, evangelista, pastor, maestro, en beneficio de la parroquia, llegando a ser el núcleo central que anima a su vez a su alrededor a unas ciento cincuenta personas poco más o menos, repartidas por cuarenta casas. Los cristianos unidos a la Iglesia dedican entonces una buena parte de su tiempo a asumir todas las faenas espirituales, morales y materiales del centro. Ejemplo éste bien asombroso de cristianismo vivido con todas sus implicaciones sociales en un clima de profunda oración, tanto personal como comunitaria y litúrgica. Modelo éste que ha sido contagioso alcanzando realizaciones análogas en particular, en ambiente católico, por ejemplo en la parroquia de Saint Patrick (Providence, Estados Unidos). La experiencia ha quedado descrita por su fundador el Padre John Randall, en un pequeño libro titulado *In God's Providencia: the brith of a charismatic parish*.

Para concluir este párrafo sobre parroquias y comunidades de base, es menester volver a leer las promesas que pueden aportar su complementariedad. Louis Rétif ha escrito sobre ello acertadísimas ideas: «Unidades más ligeras, reagrupamientos brotados de la vida misma, una liturgia hecha festividad familiar, ministerios redistribui-

(5) KEVIN RANAGHAN, «The Lord, the Spirit and the Church». *Charismatic Rencoval Services*, Notre Dame, Ind, 1973, pág. 51-53.

dos entre sacerdotes y laicos, un avivarse profético, el mismo sacerdote reintegrado ya en la colectividad: tales son algunas de las promesas deducidas de las experiencias en curso dentro de los pequeños grupos. Con la condición de que se les otorgue tiempo para nacer y derecho para equivocarse. Se trata, ante todo, de rehacer el tejido cristiano. Únicamente las comunidades de talla humana, enraizadas en la base, presentes allí donde viven, luchan y esperan, compuestas por hombres solidarios, comunidades o equipos de hombres de Acción Católica, consideradas como un movimiento profético inspiradas en la libertad que proviene del Espíritu y sin embargo en comunión con toda la Iglesia, solamente éstas son las que pueden revitalizar a todo el cuerpo entero» (6).

IV) Papel profético de las comunidades cristianas vivientes.

El Vaticano II ha hablado de la Iglesia como «sacramento de unidad en el mundo». Lo cual significa que la Iglesia es signo y promesa para el mundo que aspira a la unidad, a la paz, al pleno desarrollo del hombre. Para cumplir tal misión, ella debe poder ofrecerle a él experiencias piloto, que son como una prefiguración de esta comunidad humana que se busca a sí tan penosamente. Ella debe poder mostrar, en microcosmos, lo que podría llegar a ser el mundo, si él recibiera a Jesús como su Salvador, llave de todos sus problemas. Y digo llave porque en el sentido de la raíz última de los males de este mundo es el odio, la envidia, el egoísmo personal y colectivo, el desamor bajo todas sus formas; brevemente, lo que en lenguaje cristiano decimos: el pecado. Ahora bien, solamente es Jesús el que puede trastornar en profundidad el corazón humano y por consecuencia las estructuras. Únicamente el acogimiento de Jesús como vía, verdad y vida penetra con la suficiente radicalidad en el corazón de los problemas, y solamente su Iglesia posee el poder de renovar no solamente su propia faz, sino la de la tierra entera.

(6) Louis RETIF: «Paroisses et unités de base» en «Journal La Croix», 15 marzo, 1973.

Lo cual seguramente extraña, y suena mal en nuestros oídos de cristianos de fe débil y de esperanza vacilante. Pero ser cristiano en esto con todo el corazón, ni más ni menos.

Esta experiencia piloto—«este mundo nuevo y esta tierra nueva», anticipada a través de tantos obstáculos—los cristianos pueden ofrecerla al mundo por medio de las comunidades cristianas a escala humana. Viendo cómo viven los cristianos, el mundo debería sufrir un «shock» y preguntarse: ¿cuál es el secreto de tal mutuo amor, de tal serenidad, de tal olvido de sí? Entonces el nombre de Jesucristo adquiriría un inesperado relieve porque la vida misma se habría hecho luz y transparencia. No otro es el signo de la credibilidad, dado por el mismo Jesús; no otra es por excelencia la eficaz apologética. La experiencia cristiana tiene para el mundo un valor profético. Como lo decía admirablemente J. J. von Allmen: «Un bautizado es una promesa para todo hombre; una Eucaristía es una promesa para todo banquete; la Iglesia es una promesa para toda sociedad humana».

Tendemos a despreciar o desvalorar el papel que tiene de mediación una comunidad en cualquier forma entre el cristiano y el mundo. Nos es preciso, sin embargo, vivir el cristianismo «a domicilio» antes de exportarlo. Habría que estudiar más y más las relaciones entre cristianos según la Escritura: se da un amor entre hermanos que debe ser prioritario. «Practiquemos—dice San Pablo—el bien respecto a todos los hombres, pero en especial respecto a los hermanos en la fe» (*Galat. 6, 10*). Guardémonos de parecernos a esas personas que están de mal humor siempre consigo mismos y son encantadoras cuando encuentran a un extraño. La caridad comienza dentro de casa; y desde ella, yendo de prójimo a prójimo, debe ir ganando a los demás hombres; no se puede ir a saltos dispensándose de etapas intermedias. Para una gran parte de fieles la renovación en la Iglesia tendrá lugar a partir de las comunidades cristianas, las que hayan llegado a ser como hogares de luz y calor en bien del mundo entero.

Desde un punto de vista humano, puede parecer que es paradójico hacer depender la vida futura de la Iglesia

de estas pequeñas comunidades cristianas las cuales, por fervorosas que sean, no pasarán de valer lo que una gota de agua en el océano. Esto es cierto. Pero si se considera la energía espiritual que se desprende de todo grupo que acepta estar animado por el Espíritu de Cristo, todo cambia de valor porque nos topamos ya con la misma potencia de Dios. El «pequeño rebaño» evangélico es símbolo de estas minorías cristianas, del grupito al que Helder Cámara llama «la minoría abrahámica». Todo su conjunto es, en realidad, lo que puede transformar al mundo.

Newman en su obra *Present position of Catholics* ya indicó admirablemente cuán grande es el poder de estas minorías aparentemente débiles: «No son los gigantes ni las multitudes los que hacen lo más importante... Moisés estaba solo, solo también Elías, solos David, Pablo, Atanasio, León. La gracia obra siempre en minorías. La visión profunda, la convicción ardiente, la indomable resolución de un pequeño número, la sangre del mártir, la oración del santo, la acción heroica, la crisis pasajera, la energía concentrada de una palabra o de una mirada, ¡he aquí los grandes instrumentos del cielo! No temas, pequeño rebaño, porque bien poderoso es Aquel que se encuentra en medio de ti..., él hará en bien tuyo grandes maravillas» (7).

V) Dos experiencias.

La Iglesia experimenta el movimiento del Espíritu de muchas maneras y en diversas circunstancias del mundo. Para cerrar este capítulo sobre las nuevas comunidades, quisiera detenerme en dos experiencias «espirituales» y comunitarias en pleno desarrollo, una de ellas basada en una nueva forma de vivir la caridad fraterna, la otra en la renovación de las relaciones matrimoniales. He escogido ambos ejemplos porque he podido observarlos más de cerca después del Concilio. Cada una de tales experiencias es bien rica, según me parece, rica en cuanto abre todo un porvenir de esperanzas.

(7) J. N. NEWMAN: *The present position of Catholics in England*. Dublin 1857, pág. 359 (3.ª edic.).

La experiencia comunitaria de los «Focolarini».

Este movimiento de vida evangélica colectiva nació en 1947 en Trento, al norte de Italia. Nos llega desde el país de Santa Clara y de San Francisco de Asís; y en él se encuentran ciertos rasgos de franciscanismo primitivo, incluso florecillas. Chiara Lubich fue el providencial instrumento. En plena guerra, durante los bombardeos, ella se puso a leer en alta voz trozos del Evangelio para sostener la moral de los refugiados bloqueados al fondo de los refugios. Evangelio éste que entonces comenzó a traducir en actos cotidianos de heroica caridad. Algunas jóvenes se unieron a ella; la población, por simpatía, bautizó el grupo inicial con el nombre de «focolarios», reconociendo en ellos como un luminoso y cálido hogar de verdadero cristianismo. El nombre oficial es «Opera di Maria». Rápidamente, alrededor de este núcleo central, otros cristianos—hombres y mujeres, célibes o casados, laicos o sacerdotes—se agruparon para vivir de la misma espiritualidad. De ahí brotaron un conjunto de ramas que forman como círculos concéntricos alrededor de los focolarinis propiamente tales que han hecho sus tres votos y una serie de matrimonios que consagran su vida al movimiento (8).

En Italia primeramente, y después a través del mundo, se multiplican iniciativas que bajo nombres como los de «generación nueva», «nueva familia», «parroquia nueva», «nueva humanidad», tienden a crear modelos de vida cristiana para jóvenes, familias, parroquias, la sociedad entera. Es demasiado pronto para poder ahora describir la historia que se va tejiendo día a día en este movimiento del Espíritu. Creo que se da un signo de esperanza para la Iglesia; símbolo que constato en la presencia de diez mil jóvenes llegados el verano pasado desde diversos puntos de Europa para encontrarse en Loppiano, cerca de Florencia, que es el centro internacional de formación.

(8) Para detalles artículo de M. F. d'ATUN: «L'Idéal des Focolarini», en J. C. I. 380, 1971/3 o en «Revels spirituels et renouveau dans la vie religieuse» P. RAGLIN, n.º 89 de Rev. Concilium, 1973.

Es bastante difícil darse cuenta a través de algunos libros y artículos de toda esta lozanía de la juventud y de la caridad que anima a todo el movimiento. Es menester captar el caso haciéndose presente en su vida diaria. La intuición inicial del movimiento es que la Iglesia es una comunidad de amor en acción. Partiendo de aquí, lo que predomina, según mi parecer, es la fe en el poder del amor como fuerza revolucionaria en el mundo, la fe en el Evangelio como palabra de vida, la fe en la presencia de Jesús «allí donde estén dos o tres reunidos en mi nombre», la fe en el poder de la muerte redentora de Jesús desde su supremo abandono, la fe en la maternidad espiritual de María.

Lo que también llama la atención desde hace algunos años, es la dimensión ecuménica del movimiento; en su seno hay ya cristianos no católicos llegando a organizarse en Roma incluso encuentros regulares con anglicanos y luteranos. Algún día se llegará sin duda a escribir la emocionante historia de las relaciones entre el patriarca Atenágoras y Chiara Lubich, relaciones que fueron como una anticipación de la visible unidad que todavía buscamos hoy. La misma inspiración ecuménica anima a otra experiencia piloto que se vive en Ottmaring (cerca de Augsburg, en Alemania), donde los focolarinis y los luteranos ven juntos según una inspiración ecuménica una vida comunitaria de intensa fraternidad. La espiritualidad del movimiento parece crecer cada día e influir más por una especie de ósmosis: y llega a alcanzar a las congregaciones religiosas más diferentes injertándose en contextos culturales más diversos. Todo lo cual da testimonio de un Dios «en acción y en verdad».

La experiencia comunitaria del «Matrimonio Unido».

La familia es por excelencia la primera experiencia comunitaria. El Concilio la definió «como esta especie de Iglesia que es el hogar» (9). Ella es como el punto de apertura para todas las demás comunidades. En el curso

(9) «In hac velut Ecclesia domestica» («*Lumen gentium*», 11).

de una audiencia concedida al Comité para la familia el 14 de marzo de 1974, Pablo VI indicaba el sentido de un hogar en estos términos: «El hogar es el sitio privilegiado del amor, de la comunión íntima de las personas, del aprendizaje de un don continuo y progresivo entre los esposos, que debe apoyarse firmemente sobre la unidad y la indisolubilidad de su unión. Tal amor supone necesariamente ternura, dominio de sí, comprensión paciente, fidelidad y generosidad renovadas sin cesar desde las fuentes sobrenaturales del sacramento del matrimonio» (10).

Todo lo que se refuerza la comunión entre los esposos es vital para el bien de la sociedad.

En el seno del movimiento familiar español, el Padre Calvo, S. J., ha suscitado una notable iniciativa con vistas precisamente a revitalizar el amor conyugal, y renovar en profundidad el lazo de amor que une a la pareja como tal. Esta experiencia «comunitaria» muy particular, conocida hoy con el nombre en Francia de «Marriage Encounter», incluye una asombrosa expansión. El movimiento va ganando más y más ambientes, desde los de lengua española en Estados Unidos ha pasado a haber sido recibida al fin por la misma sociedad americana. En la actualidad se da la cifra de setenta mil parejas impactadas por este movimiento.

¿De qué se trata? Se parte de una constatación indiscutible: la falta de comunión en profundidad de los esposos en un gran número de hogares, incluso entre los mejores. La experiencia parece estar mostrando que la vida a dos se convierte con gran facilidad en una coexistencia rutinaria en lugar de ser comunión de vida en todas sus dimensiones. Para ser auténtico, el amor entre esposos implica una comunión de alma, de espíritu, de corazón, de cuerpos.

Comunión de alma, es decir, un modo de compartir la vida en profundidad poniendo en común todo aquello que cada uno de ellos se dice por lo bajo cuando están solos.

(10) *Observatore Romano*: 14 marzo, 1974.

Comunión de espíritu, es decir, orientación hacia un pensamiento y una misma óptica sobre los problemas fundamentales de la vida. «Amarse—dijo ya Saint Exupery—no es mirarse uno a otro, sino mirar los dos en la misma dirección».

Comunión de corazón, es decir, afecto recíproco, oblación mutua a base de intercambios, «pura atención a la existencia del otro»

Comunión de cuerpos, es decir, unión física, traducción corporal de esta transparencia de alma y de esta fusión afectiva.

El drama del mundo moderno se encuentra en que él rompe y desintegra tal armonía necesaria y hasta tal punto pone el acento en el componente físico que llegan a convertir el verdadero amor en un egoísmo a dos, una caricatura. En resumen, se trata de salvar el amor de todo lo que le amenaza y de descubrir el Amor en el corazón del hombre.

Tal el objetivo del «Marriage Encounter», el que se esfuerza en alcanzar con notable éxito. Lo consigue por medio de «week-ends» de retiro en parejas, dirigido por dos o tres parejas y por un sacerdote; a continuación vienen los encuentros periódicos. Se pone así en obra una pedagogía muy humana y muy psicológica que no teme llegar hasta el mismo corazón de toda comunión, es decir, a Dios mismo.

Entonces tiene lugar el hecho de que hasta qué punto el Espíritu, que por definición es el lugar que prepara los caminos del Señor, unifica a los esposos y hace revivir la gracia sacramental del matrimonio la cual se hace carismática en alguna manera. Abundan los testigos de este redescubrimiento de la profunda unidad de los esposos quienes salen de estos «week-ends» con una alegría del todo floreciente, fruto visible del Espíritu. Yo mismo he recibido muchos testimonios desde que la experiencia se lleva a cabo en mi propia diócesis. Ya había participado en los Estados Unidos en un retiro de esta clase, yendo de incógnito con uno de mis sacerdotes para estudiar de frente lo que el «Marriage Encounter» podía aportar a las parejas, y también cómo universalizar el método

haciéndolo valioso para toda una serie de relaciones humanas, especialmente en el mundo de las comunidades sacerdotales y religiosas. A mi vuelta, designé al sacerdote que me había acompañado liberándole de su anterior trabajo apostólico: desde entonces, él dedica toda su vida a este ministerio, rodeado de un equipo de sacerdotes y otro de matrimonios. Más de dos mil de estos han hecho ya en Bélgica la experiencia de su renovación; por mi parte no puedo sino atestiguar que el dedo de Dios está ahí y que un aliento primaveral llega a través de este ancho campo de la pastoral familiar, tan necesitado de resurgimiento espiritual dentro de un tónico clima cristiano.

Este movimiento de renovación tiene también sus dimensiones ecuménicas. Y se ha convertido en un espacio de encuentro privilegiado entre cristianos de tradiciones diferentes sin compromiso doctrinal alguno, ni el menor denominador común que pudiese empobrecer la experiencia. Cada uno se encuentra a gusto. Redescubrir unidos el sentido de la comunión llevado a su primer origen, a la fuente misma de la sociedad humana, ello no puede más que estimular a los cristianos a promover su comunión mutua, su relación con el Espíritu.

El Espíritu Santo y el cristiano en el mundo

«El mayor regalo que los cristianos pueden hacer a los hombres es dar un sentido al mundo, y dárselo en Jesús.»

(Marcel Légaut).

I) Una situación en conflicto.

El cristiano debe vivir su autenticidad cristiana frente al Señor, dentro de una comunidad de hermanos pero también en el seno del mundo, en solidaridad con todos los hombres. De donde salta una situación tensa. Jesús pidió a los suyos ser la sal de la tierra, jamás prometió que llegarían a ser mayoría, más bien al contrario, la imagen de la sal no sugiere nada de masivo. El les dijo, además, que debieran ser levadura en la masa; ahora bien, la levadura posee la paradójica propiedad de ser a la vez corazón de la masa y ser distinta de ella; cara a cara con ella será cuando la masa fermentará. Dentro, contra, más allá: tal es la invitación del Señor al dirigirse a los suyos. El les pide al mismo tiempo estar en el mundo, con el mundo, sin ser del mundo ayudando a los hombres a sobrepasar las estrecheces de su humanidad. Encarnación, conflicto, dejar atrás... he aquí los distintos aspectos de un mismo deber.

El cristiano que busca integrarse en el mundo debe atender a cómo Jesús mismo se situó en él. Mediante la Encarnación penetró en la tierra: «Por nosotros los hombres y nuestra salvación». Nunca ningún hombre ha sido más humano que él; es el hermano universal de los hombres como por título único. El Espíritu Santo cubrió

a María de su sombra, signo y presagio de una misión de presencia y de solidaridad plenas. Con excepción del pecado, «nada de lo que es humano le fue extraño». Vino a cumplir una obra de redención, de salvación, de liberación de nuestras faltas, de nuestras miserias, de la muerte misma. Su vida chocó con las potencias del Mal y los pecados del mundo. Su lucha anti-mundo culminó el Viernes Santo en el Gólgota. Ahora bien, el discípulo no está por encima de su Maestro, debe poner sus plantas en sus huellas de él y vivir su propia presencia en el mundo, en la claridad del Evangelio, de todo el Evangelio. Jesús ha prometido enviarnos para ello a su Espíritu hasta el fin de los tiempos.

Tensiones.

No es de extrañar que estas exigencias conjugadas susciten tensiones según el cristiano ponga por delante ser un hombre entre los hombres, o un fiel encargado de una específica tarea. Se señala bien con el dedo la sensibilidad de cada uno tan sólo con plantear esta cuestión: ¿un cristiano,—digamos obrero, periodista, industrial—es en verdad un cristiano obrero, un cristiano periodista, un cristiano industrial o un obrero, un periodista, un industrial cristiano? La elección de estos términos, optando por el adjetivo o por el sustantivo es reveladora de la forma de situarse el cristiano en el mundo. ¿Qué escoge él como sustantivo y qué como adjetivo? El primer acento, ¿dónde se pone en la cualidad cristiana o en la profesional? De donde surge la pregunta: de ambas solidaridades que ciertamente no se oponen entre sí, ¿cuál de ellas manifiesta la óptica inicial, la dirección de la mirada? Nuestro Señor, en el Evangelio, indica cómo se da la solidaridad espiritual con y en él, y cómo sobrepasa la solidaridad natural, las relaciones de sangre, hasta el punto de que en cierto límite podría imponer ella sacrificios a esta misma. Recuérdese la escena evangélica cuando vienen a anunciar al Maestro que su Madre y sus hermanos están ahí queriendo hablar con él. Jesús responde: «Mi Madre y mis hermanos son aquellos que

escuchan la Palabra de Dios y la ponen en práctica» (Luc. 8, 19-21).

Esta tensión se agudiza todavía más cuando el caso del acento distinto que hay que poner se hace pensando en la Iglesia, según se vea esta ante todo como una realidad interior, un misterio de Dios, o según un servicio a los hombres, partiendo de ellos. En una síntesis vital es esencial equilibrar estos dos aspectos.

El Concilio ha tratado acerca de la Iglesia en su propio misterio (*Lumen gentium*) y de la Iglesia como corazón del mundo (*Gaudium et spes*), pero en ambos documentos las imágenes no se superponen exactamente como si se tratara de un estereoscopio que no estuviera perfectamente encajado. Las condiciones mismas del trabajo conciliar no permitieron la elaboración de una síntesis perfectamente integrada. Por lo demás, un Concilio no es una academia de teología, y añádase que *Gaudium et spes* abordó explícitamente por vez primera en la historia las relaciones Iglesia-mundo, lo cual hacía todavía más laborioso el trabajo que ya por naturaleza era y es bien delicado. Opino que contando con que la densidad teológica de *Gaudium et spes* no es la de *Lumen gentium*, ello nos lleva a tener que explorar más a fondo el tema, particularmente en lo que respecta a la síntesis entre los dos aspectos de la Iglesia, su inmanencia y su trascendencia en relación con el mundo. El problema de su interpenetración se encuentra en el corazón de nuestras divisiones y presiona y determina mucho en nuestros enfrentamientos.

En el texto dictado antes, Paul Ricoeur señalaba con gran precisión la amenaza de divergencia entre los cristianos precisamente sobre el sentido mismo del cristianismo: «Una segunda fisura—escribe él—se da entre dos funciones de la institución misma, el empeño por alcanzar y defender su cohesión interna y el empeño por servir al mundo. El primero, reducido a sí mismo, conduce a dar la vuelta a todas las actividades hacia lo que yo groseramente llamaría la consumación interna; el segundo, separado del primero, tiende a disolver a la Iglesia en el mundo, lo cual viene a ser como una de las formas

según las cuales la sal pierde su sabor. Sin embargo, no constituye una tarea expresa de la Iglesia de hoy preservarnos de la tensión entre las dos direcciones de su empeño: porque, ¿para qué preservar de la estructuración interna sino para servir a los demás? Y ¿qué servicio encontraríamos si no hubiese nada de distinto dentro de la Iglesia?» (1). Tal es exactamente el estado de la cuestión.

Imágenes de la Iglesia.

En el Concilio yo mismo propuse distinguir la Iglesia interna, «ad intra» de la Iglesia externa «ad extra». La expresión tenía la ventaja de su comodidad y permitía hacer una división bien práctica del trabajo, pero evidentemente era demasiado esquemática, dado que ambos aspectos se interfieren.

Con certeza se pueden acentuar sus diferencias. Unos piensan en la Iglesia para el mundo y en función del mundo y pretenden definirla a partir de ahí. Otros la piensan y la ven en función de Jesús y del Espíritu que anima; la definen ante todo en sí misma, en tanto que levadura, antes de considerar a la levadura trabajando a la masa. Todo ello es esquemático y sin duda pertenece a un trabajo teológico de mañana el proyecto de armonizar estas formas de ver complementarias o al menos precisar sus relaciones orgánicas. ¿Qué servicio podría dar la Iglesia al mundo si cesase ella de ser algo en sí misma y se disolviese en el mundo bajo pretexto de servirle?

La imagen de la Iglesia que se ponga en un primer plano condiciona ya la tensión y todas las controversias concernientes a los problemas más diversos. Por un lado, una Iglesia «en circuito cerrado» se expone al riesgo de favorecer a una piedad descarnada y de hacer del cristiano un ser extraño entre los hombres. Por otro, una Iglesia abierta a todos los vientos, inmersa en el mundo, arriesga, a fuerza de pretender ser humana no pasar de ser un servicio social, un complemento y una prolongación de actividades sociales y políticas de los hombres,

los cuales la utilizan con más o menos destreza. Tal el drama permanente de la Iglesia. Ella está en el mundo y es para el mundo, pero simultáneamente no es del mundo; se encuentra en terrenos desde donde ella debe enfrentarse con el mundo por fidelidad al Evangelio. No abandonamos nunca la situación paradójica de la levadura; ella debe encontrarse en el corazón mismo de la masa—no a un milímetro al lado de ella—so pena de ser inútil; pero debe permanecer siendo levadura conservando toda su virtualidad a fin de no quedar atufada y reducida a nada a causa de una masa que se le resiste.

El problema no tiene nada de nuevo; es el eterno debate entre, de una parte la tendencia naturalista que al situar a la Iglesia en esta línea del mundo corre el riesgo de que ella pierda su especificidad y comprometa la trascendencia del Evangelio, y por la otra parte la tendencia sobrenaturalista que sitúa a la esfera de la gracia tan lejos del espacio de la vida corriente que se tiene y considera como libre de todo compromiso, y aunque reconozca su deber de encarnar va falta de fidelidad a la lógica concreta de nuestra fe. Nadie seguramente profesa el naturalismo o el supernaturalismo en estado puro, cada cual navega con mayor o menor acierto. Un cristianismo demasiado humanizado y politizado entra en continuo conflicto con un cristianismo demasiado descomprometido de todo enraizamiento temporal, es decir, demasiado «santuario» del Templo y poco «atrio».

II) Una ambigüedad que hay que deshacer.

Se reprocha corrientemente a la Iglesia institucional de dejarse absorber por problemas de interna política, por cuestiones estrictamente eclesiásticas en perjuicio de su apertura al mundo y de su necesaria solidaridad con todos los hombres. Tal impresión de «eclescentrismo» se acentúa por el hecho de que los «mass media» anuncian ruidosamente las menores modificaciones del ritual o del calendario otorgando un desproporcionado relieve a cosas periféricas y secundarias.

(1) Citado en «Le Monde», 19 julio, 1973.

Por otra parte, el rechazo o desinterés por una Iglesia «ad intra», implica a menudo, como idea subyacente que todo lo que concierne a la vida interior de la Iglesia queda sin repercusión alguna ni incidencia posible sobre la presencia de la Iglesia en el mundo. Es decir, se olvida entonces que lo que concierne a la Iglesia por dentro es bien a menudo de vital importancia para la misión suya de ella en el mundo. Ciertas opciones de orden interior hacen a la Iglesia más abierta y más presente en la vida de los hombres. La Iglesia se parece al túnel de San Gotardo que une Suiza con Italia. Todo trabajo que se lleva a cabo en el interior de este túnel, bien sea para consolidar su bóveda o para afirmar los raíles, bien sea para librarse de obstáculos, todo él es trabajo de apertura que facilita el acceso a todo aquel que marche en una como en otra dirección.

Bien se observó durante la época del Concilio: si la prensa del mundo le concedió tamaña atención—en general bondadosa—es porque ella sentía, a lo menos confusamente, que los problemas de la Iglesia tocaban a la vida de los hombres, y que el mensaje cristiano tenía indiscutible valor ante el mundo. Nadie ha podido olvidar el impacto de la encíclica de Juan XXIII «*Pacem in terris*» donde se recordaba a los hombres, en estilo sencillo y directo, el eterno mensaje del Evangelio.

III) El Señor, enviado al mundo, bajo la «agitación» del Espíritu Santo.

Para mejor discernir la misión del cristiano en el mundo debemos ahora volver nuestras miradas hacia Nuestro Señor Jesucristo, en el ámbito mismo de su misión pública.

San Lucas describe el bautismo de Jesús en el Jordán, cuando el Espíritu Santo descendió sobre él bajo la forma corporal de una paloma. Después nos añade que Jesús, lleno o movido por el Espíritu Santo, abandonó los márgenes del Jordán y fue conducido por el Espíritu a través del desierto (Cfr. *Luc.*, 4, 1). Al tér-

mino de lo cual, Jesús volvió a Galilea con el poder del Espíritu; y así habiendo llegado a Nazareth, entró un día del sábado en la Sinagoga y se levantó para llevar a cabo la lectura. Se le presentó el libro del profeta Isaías; desplegándolo entonces, encontró el pasaje—clave que le definía a sí mismo—, hasta el punto de que como conclusión dijo Jesús a sus oyentes: «Hoy se ha cumplido ante vuestros oídos este pasaje de la Escritura».

He aquí lo que tal pasaje afirmaba:

*«El Espíritu del Señor está sobre mí,
porque él me ha consagrado por medio de su unción.
Y me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres,
anunciar la liberación a los cautivos
y a los ciegos el volver a ver,
conceder la libertad a los oprimidos,
y proclamar un año de gracia del Señor.»*

(*Luc.*, 4, 16-21).

Lo que más extraña en los textos de Lucas es su insistencia en describir a Jesús yendo siempre hacia los hombres como movido por el Espíritu. Sin duda, porque sabemos que el Espíritu fue quien cubrió a María con su sombra y su potencia, y que desde la hora de su encarnación Jesús fue ungido por el Espíritu, por ello nos encontramos en el mismo corazón de nuestra fe.

Es conveniente notar que los discípulos de Jesús fueron llamados no «Jesuitas» sino «cristianos», por referencia no tanto a Jesús como a Cristo, es decir al Ungido por el Espíritu Santo. Su humanidad de alguna forma está como penetrada por el Espíritu y guiada por él a través de las diversas etapas de su vida, hasta la entrega suprema. Y fue este Espíritu lo que prometió a los suyos, para que ellos pudiesen continuar su obra: «Si alguno tiene sed que venga a Mí, y que beba; quien cree en mí, según la palabra de la Escritura, de su seno correrán ríos de agua viva. El hablaba del Espíritu que debían recibir aquellos que creen en él, porque aún ellos no lo habían recibido, supuesto que Jesús no había sido todavía glorificado» (*Juan*, 7, 37-39).

Esta palabra de Jesús se aclara bajo la luz de la lectura de los Hechos de los Apóstoles; ella es la que ilumina toda la vida cristiana. Redescubriendo el papel del Espíritu Santo, nos encontramos más que nunca bien próximos a los hombres. ¿Paradoja? Tendemos a olvidar las palabras que preceden del texto de Isaías, leído por Jesús en la sinagoga, y que dicen así: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha consagrado con su unción». Todo lo que Jesús venga a hacer por los hombres tendrá lugar bajo el movimiento del Espíritu, con la sabiduría y el poder de Dios. Esta unión espiritual, lejos de situar a Jesús como separado de los problemas humanos, por el contrario lo inclina y coloca en medio de ellos. El misterio de la Encarnación, desde el alba de la Anunciación hasta su consumación final sobre la Cruz, pasando por cada una de las etapas de su vida, queda como penetrado por el dinamismo del Espíritu Santo.

IV) El cristiano en el mundo bajo el «movimiento» del Espíritu Santo.

Nosotros también, «bautizados en el agua y en el Espíritu Santo», nosotros también tenemos que vivir en el mundo a la manera de Jesús: en comunión con el mundo, en ruptura con él, y sobrepasándolo siempre. El cristiano a la vez se sitúa con—encontrándose con él—y más allá del mundo. El Espíritu Santo le anima desde el interior para vivir a su propio nivel los deberes del cristiano.

Presencia en el mundo.

El Espíritu no sólo habla en el silencio de la oración. También habla a través de toda la historia de los hombres. Para cada generación tiene un nuevo lenguaje. En la nuestra habla a través del prodigioso enriquecimiento de la sabiduría humana; a través de la angustiada y titubeante investigación del hombre confrontado con problemas que no están a su escala; a través de las cuestiones

que suscita el progreso mismo de las ciencias y que hacen temblar, en razón de sus posibles consecuencias, a los maestros de la energía nuclear y de las bombas atómicas.

El Espíritu Santo—conocido o desconocido—trabaja en todo esfuerzo que tiende a iluminar más, a dar más sinceridad, más acercamiento, más paz entre los hombres. «Hermanos, decía San Pablo a los filipenses, todo lo que hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honroso, todo lo que puede haber de bueno en la virtud y alabanza de los hombres, esto es lo que os debe preocupar. Lo que vosotros habéis aprendido, recibido y escuchado de mí y constatado en mí, he aquí lo que debéis practicar. Entonces el Dios de la paz será con vosotros» (*Filip.*, 4, 8-9). Este es el lado luminoso del mundo. El Espíritu creador está presente en el seno de esta creación. Porque él no es sólo el alma de la Iglesia, lo es del mundo entero en actividad, en empeño por renovarse. Quizás, según se dice, no estamos sino como en el primer día de la creación.

Signos de los tiempos.

El Espíritu nos invita—el Vaticano II nos lo recordó—«a escrutar los signos de los tiempos y a interpretarlos a la luz del Evangelio». Se conoce bien la respuesta de K. Barth a quien se le preguntó en cierta ocasión cómo preparaba sus homilias dominicales: «Yo tomo en una mano la Biblia, y en la otra un periódico, y yo leo a la luz de la Palabra de Dios». Esta es la interpretación cotidiana del acontecimiento: Dios está aquí, el que nos da signos, bajo forma de una llamada, de un deber, de una urgencia.

El Espíritu Santo utiliza nuestras actualidades para revelarnos su actualidad. Nos pide comprender nuestros deberes de cristianos en todas sus dimensiones, no solamente personales o familiares, sino también profesionales, sociales, políticas, y tanto a nivel local como a nivel mundial. Hoy día, como ya lo ha escrito J. M. Dornach, «las grandes manifestaciones de la caridad colectiva se expresan en términos de decisiones políticas».

Puede ser difícil y laborioso establecer tales decisiones, porque las situaciones son bien complejas, y además se encuentran a escala de los grandes problemas de la vida, conflictos mil y deberes múltiples. Pero sea lo que sea respecto a una elección concreta—y la ausencia de decisiones constituye ya una elección—nos es preciso un cristianismo abierto a Dios en sí mismo, pero escuchando a Dios en los demás. Importa mucho integrar oración y política, oración y comportamiento social, oración y justicia, oración y paz, oración y reconciliación humana.

Debemos, por lo demás, situar nuestra esperanza en el más allá y trabajar para anticipar el reino de Dios aquí abajo. La esperanza cristiana no suplanta a la esperanza de los hombres. En su horizonte inmediato; entendiéndolo bien, ella viene a ser su mejor estimulante.

«Es cierto, ha escrito Garaudy, que la esperanza cristiana es una alienación, siempre que el cristiano considere que, para volverse hacia Dios, debe ponerse de espaldas a los hombres, es decir, cada vez que él subestima o devalúa la acción o el combate histórico, terrestre, para transformar el mundo, en nombre de un más allá que sólo sería el que tendría pleno valor, como si fuese posible acceder al Reino de Dios sin pasar por la transformación del Reino de los hombres. Tal actitud pertenece cada vez más al pasado. Son numerosos los cristianos conscientes hoy que el «otro mundo» no excluye, sino todo lo contrario, exige aquí un mundo nuevo, son muchos los que piensan frente a toda concepción dualista del otro mundo y de éste, que Dios no ha creado un universo todo él terminado. Y que él no condena la esperanza marxista como alienante, siempre que ella cede a la ilusión de que cambiando el sistema de propiedad, o dando lugar a un conjunto más vasto de relaciones sociales, un «hombre nuevo» ha de nacer necesariamente» (2).

Una carta sobre la dimensión social del cristianismo.

Uno de nuestros sacerdotes más entregados, muerto en la tarea de darse a las obras sociales de la diócesis, Andrés

(2) R. GARANDY, «Reconquête de l'espoir», Grasset, 1971, pág. 135-136.

Charlier, me escribía poco antes de su muerte estas líneas que para nosotros, sus amigos, tienen todo un valor de testamento:

«Creo que se debe replantear la dimensión social del cristianismo. Ciertamente se ha insistido mucho sobre la relación personal de cada uno con Dios, y sobre la relación horizontal de cada uno con su prójimo, pero aparece como mucho más rara la cuestión, según me parece a mí de la dimensión social, del aspecto «político» de la caridad y del compromiso cristiano. Me parece que es grave el hecho de que hasta ahora la participación de los cristianos en la vida política, el problema de la droga, la erotización, el provenir profesional de la juventud, la huelga, la creación de nuevos empleos, las reconversiones económicas... me parece grave que todos estos problemas sean considerados por muchos cristianos como no teniendo nada que ver con el Reino de Dios. Y no menos grave me parece ser que los demasiado pocos y extraños fieles que de todo ello se preocupan sean considerados como marxizantes.

Al revés, yo creo que es preciso decir a todos los cristianos que tienen el deber—por supuesto en una acción pluralista—de comprometerse y enfrentarse con el mensaje evangélico, particularmente con las Bienaventuranzas.

Para expresar brevemente mi pensamiento, diría que los dos errores que caracterizan a los cristianos de nuestro tiempo son o bien un cristianismo desencarnado... o bien un cristianismo sin Cristo.»

Después paso a paso en su carta él proclama su fe en la Resurrección y en Espíritu Santo, según estos términos:

«Nos es preciso «decir», revelar, la presencia silenciosa de Cristo-Resucitado que *vive* en verdad, como una fuerza motriz en el corazón de esta humanidad que sufre, que combate, que espera... Quien comunica con estos hombres (nuestros contemporáneos) y aspira a que ellos se sitúen en él, a que ellos existan en él, y con él... hasta que puedan ser su pueblo de él y él su Dios... que los conduzca a un más allá de ellos que es él mismo...».

Presencia específica.

Una verdadera presencia cristiana en el mundo no puede ser una presencia vergonzosa, como acoquinada.

Nosotros tenemos el deber de proporcionarle nuestros mejores valores, es decir, un poder y una sabiduría que nos sobrepasan, pero que al tiempo son liberación y plena salvación. Recuérdese la escena de Pedro y Juan en el pórtico de Bethsaida. El pobre les pide limosna. Pero Pedro le responde: «Plata y oro yo no te puedo dar, pero lo que tengo te lo doy: en nombre de Jesucristo el Nazareno, ¡levántate!» (*Hechos, 3, 6*). No otra es la última respuesta cristiana de quienes creemos en la Resurrección.

Para el creyente es Jesús mismo la respuesta decisiva a los problemas del mundo. El en persona es la fuerza y la sabiduría de Dios. Nuestro apoyo se encuentra en él, y tan sólo en los principios y valores de su Evangelio. Debemos, pues, preguntarle que nos enseñe cómo aplicarlos a nuestros problemas vitales, necesitados siempre del poder y de la sabiduría de Dios.

El cristiano tiene un específico servicio que prestar al mundo, sin que por ello haya de renunciar a las iniciativas y colaboración con todos los hombres. Aquí encontramos una frecuente confusión: la tentación del cristiano es la de poner entre paréntesis o marginar su cristianismo para mejor cumplir su tarea al costado de su prójimo, olvidando de este modo que él debe ser siempre leal tanto a su bautismo como a la solidaridad humana.

Más de una vez se inclinará sacrificando su fidelidad cristiana a la solidaridad con todos los hombres, optando por medios exclusivamente humanos. En cada tiempo, la Iglesia se encuentra como invitada a renunciar a ser ella misma bajo pretexto de alcanzar la eficacia. Esta es la tentación del recurso a los medios ricos, propios para poder conquistar al mundo, en tanto que el Evangelio proclama la fuerza incomparable de los medios pobres. Cada respuesta de Jesús al tentador en el desierto es como una invitación a no dejarnos engañar. Guardémosnos, como escribía Mons. Matagrín, «de la tentación de confundir la renovación de la Iglesia con la transformación de la sociedad. Son cada vez más numerosos los que denuncian a una sociedad fundada sobre el dinero, el prestigio, y el poder, y que se comprometen en un combate dispuestos a edificar una sociedad más respetuosa del

hombre, y fundada sobre la libertad, la justicia, la solidaridad. Los miembros de la Iglesia quedan entonces invitados a tal tarea en nombre de las exigencias del amor, y de la esperanza. Pero si tal acción para transformar las mentalidades, los comportamientos y las estructuras expresa efectivamente los frutos del Espíritu Santo, ella no ha de encontrar el origen y el sentido si no es en el Espíritu Santo mismo. La palabra de «liberación» tan frecuentemente usada es como una palabra tramposa, puesto que se utiliza lo mismo tratándose de una transformación política como de una conversión evangélica» (3).

Es menester mantener la distinción entre una vocación religiosa y una vocación social: toda confusión de planos afecta al sentido y al despertar de las vocaciones religiosas cuya motivación sobrepasa el llamamiento a la entrega puramente social.

«La tentación es grande, decía Marcel Legaut, en estos grupos sociológicamente católicos, la tentación de sustituir el Evangelio por la ideología en curso, haciendo de ella el centro de la vida, aunque se conserve todavía por un tiempo el vocabulario cristiano» (4).

El cristiano debe sumergirse de lleno en el mar del mundo, pero debiendo siempre evitar el bautismo por inmersión.

Contestación del mundo

En San Juan se encuentra un misterioso texto en el que se dice que el Espíritu vendrá a juzgar al mundo y vencerle de pecado. «Cuando él venga, le probará al mundo que hay culpa, inocencia y sentencia» (*Juan, 16, 8*). La interpretación del texto no es nada fácil, pero su sentido general parece claro: el Espíritu Santo revela a Cristo, y por contraste, todo lo que se opone a él. Revelará pues la iniquidad del mundo, y su condenación, sacando el mal a plena luz. Además, hará sensible la

(3) Carta de Mons. MATAGRIN, obispo de Grenoble, en *Eglise de Grenoble*, 31 mayo, 1973.

(4) Marcel LEGAUT, en *Etudes*, octubre 1970, pág. 425.

derrota del príncipe de este mundo, quien, al condenar a Jesús, se pierde a sí mismo.

No solamente el Espíritu escruta las profundidades de Dios, sino que también escruta las profundidades del hombre. Su luz nos guía en un mundo por el cual Jesús «no ha rogado» (*Juan, 17, 9*), un mundo levantado contra Dios y por ello sumido en las tinieblas. Este mundo existe y por desgracia hoy como siempre; sería dejar de ser realistas negarlo o pretender ignorarlo.

Es propio de la sociología analizar las causas que se encuentran en el origen de nuestros desequilibrios sociales y proponer las reformas necesarias para arreglo de estas estructuras. Tal su tarea. Pero no se puede ignorar que todas estas reformas son bien frágiles porque están amenazadas por el mal que anida en el hombre.

En la fuente del mal.

Odio racial o partisano, egoísmo personal o colectivo, violencia engendrando más violencia, desvergüenza moral y fraude comercial, hipocresía y mentira: todo ello se encuentra en el juego de las instituciones, sean ellas las que sean, y comprometen todo el esfuerzo del progreso. Todos estos males no se curan a golpe de decretos y leyes. El último mal del que sufrimos no se encuentra en las instituciones o las cosas, está en nosotros, en nuestra voluntad, en nuestra alma. Este mal interior y profundo engendra los abusos sociales que no dejan de aparecer en todos los regímenes. Imposibilitados para atacarle en sí mismo, lo único posible es desplazar las injusticias, cambiarlas de campo, sin suprimirlas jamás del todo.

Nunca se podrá decir lo bastante sobre el pecado como algo antisocial por sí mismo. Rompe tenazmente todas las relaciones fraternas y compromete la humanización del mundo. La fe nos dice, por demás, que él no deja de romper el mismo Cuerpo místico de Cristo; todo pecado refuerza misteriosamente la empresa de Satán sobre el mundo. El drama fatal de éste no pasa de ser un drama espiritual cuyo escenario no es otro que la conciencia de los hombres. Drama que termina siempre

por manifestarse en los acontecimientos más diversos. El pecado, nihilista por naturaleza, quiebra el mundo hasta en sus mismos fundamentos, mientras que la gracia de Dios le regenera y le conduce a la más alta perfección tanto a nivel individual como comunitario.

Gracias a la fe, nosotros bien sabemos que ningún otro nombre que el de Jesús puede, en definitivo análisis, conducirnos a la verdadera salvación. Sin él, permanecemos en la mera superficialidad de las cosas. Existe un modo cristiano de trabajar en la promoción humana, trátase de educación, de salud o del desarrollo del Tercer mundo. Esto no excluye en nada la colaboración que todo cristiano debe prestar a sus hermanos, los hombres, especialmente en una sociedad pluralista como es la nuestra. No se trata de encerrar al cristiano en los «ghettos», pero él bien debe saber que siempre y por todos lados, debido a su bautismo, se encuentra bajo el movimiento o acción del Espíritu. Sea cual sea el problema con el que me encuentre, debo aceptar creer que la sabiduría y la potencia del Espíritu Santo puede iluminarlo y guiarlo. No en vano nos hace decir la liturgia: «Ven Espíritu Santo, y renueva la faz de la tierra». El Espíritu Santo en nosotros se parece a un faro el cual en mitad de nuestra noche, proyecta su luz sobre la costa y nos manifiesta los secretos peligros, las rocas ocultas. El nos ayuda a discernir mejor todo lo que es inhumano en esta nuestra sociedad ambiente. Nos fuerza a comprender que el conformismo social oculta abismos de cobardía, de respeto humano, de miedo. Y nos revela a los falsos dioses del día denunciando nuestras sucesivas idolatrías. Los ídolos de hoy ya no se llaman Baal o Astartes; ellos más bien llevan por nombre: la sociedad del provecho y del consumo, la sociedad está tan complaciente, entregada del todo a las fluctuaciones de cada día. Se rinde culto cada vez que se aceptan dictaduras humanas «para evitar lo peor», las guerras injustas, las discriminaciones raciales. En otros tiempos, llegaron a morir los cristianos por negarse a echar unos granos de incienso ante un ídolo. El César de nuestros tiempos de ordinario no tiene nombre propio, podría llamársele atmósfera general de nuestro tiempo, ambiente

sucio que nos envuelve. Tratando de la dimisión o cobardía de demasiados cristianos en nuestra sociedad actual, Rose-Mary Haughton ha escrito muy atinadamente:

«Quizás tengamos que dejar de ser buenos ciudadanos si la Ciudad más y más se convierte en el dominio del Príncipe de este mundo. Entonces podríamos renunciar a ser considerados y respetados. Lo cual hace tiempo se dio, no ahora, pero puede volver a repetirse: entonces nos va a ser preciso estar atentos a tal cambio de situación. Porque de otro modo cualquier día podríamos despertarnos y descubrir que hemos dejado de ser cristianos para no ser más que unos respetables ciudadanos» (5).

Hay que dejar atrás al mundo.

La figura de este mundo pasa: sabemos que vamos caminando hacia el final de los tiempos, hacia el encuentro con el Señor que enjugará toda lágrima de los ojos, cuando ya no habrá más muerte, donde Dios será todo en todos. Somos una Iglesia en peregrinación tendida hacia la plena manifestación de Dios, hacia la hora: «donde no habrá más noche, ni necesitarán luz de lámpara o del sol, porque el Señor Dios irradiará» (*Apoc.*, 22, 5).

Será preciso, al mismo tiempo, guardar en el corazón una viva esperanza que nos lleve hacia la gloria de Dios y trabajar aquí con todas nuestras energías para hacer más habitable la tierra de los hombres. La visión del futuro debe revalorizar el presente y no despreciarlo: cada esfuerzo por la promoción humana tiene su precio y es ya como una anticipación de «los cielos nuevos y la tierra nueva» que se prepara. Es preciso estar a la vez pendiente de ese más allá que sobrepasa todos nuestros sueños, y sinceramente comprometido en este «hoy» de Dios que late en el corazón del mundo. Pero es menester guardarse bien de leer en los acontecimientos del día las señales que ya anuncian el fin del mundo.

Una literatura de tipo fundamentalista vulgariza las predicciones y cálculos carentes de verdaderos fundamentos escripturistas. La Iglesia invita a la prudencia

y a la discreción, y a seguir a Jesús quien dijo explícitamente a los suyos que le interrogaban que el fin de los tiempos pertenece al secreto de su Padre. Es preciso guardarse de impacencias y de anuncios apocalípticos. Se nos escapa con mucho el pensamiento y plan de Dios, pero su voluntad actual nos es conocida. El quiere que por nuestra ruta marchemos al encuentro de «quien ha de venir», y que vayamos en la alegría del Espíritu, que clama en nosotros el «¡ven, Señor Jesús!» (*Apoc.*, 22, 17, 20). Pero no menos El quiere que estemos presentes plenamente en todos los apuros de los hombres y en la construcción del mundo. Una verdadera piedad nunca podrá ser un alivio.

(5) Rose-Mary HAUGHTON, en «*The Catholic World*», septiembre 1970, pág. 246.

El Espíritu Santo y la esperanza ecuménica

«El ecumenismo, todo él, es obra del Espíritu Santo, Espíritu de verdad y de amor, que trabaja en nosotros, uniéndonos en el amor y recreándonos en la verdad. Esto es lo que importa. Evitemos frenar al Espíritu con nuestra estupidez, nuestras estrecheces, nuestra falta de fe.»

(Arzobispo Ramsey, en *The Times*, 18, I, 1973).

El Concilio reconoció en el despertar ecuménico una señal que expresaba la presencia actuante del Espíritu en la Iglesia. Y fueron votados importantes textos en un sentido de apertura y de acogimiento respecto a nuestras relaciones con las otras Iglesias cristianas; un Secretariado para la Unidad trabaja hoy bajo la dirección del Cardenal Willebrands, multiplicando los contactos; grupos de teólogos han elaborado ya textos de convergencia doctrinal. Se han dado, pues, pasos bien importantes hacia el encuentro definitivo.

En Bélgica, 1971, se ha puesto un hito de gran trascendencia por medio de una declaración sobre el bautismo conferido por las Iglesias cristianas (1).

En Inglaterra se ha llegado a un acuerdo entre católicos y anglicanos, el de Windsor Castle, respecto al tema eucarístico (7 septiembre, 1971).

En Francia, las conclusiones de Dombes (6 y 7 septiembre 1971) van en la misma dirección. Recientemente ha sido publicado el texto íntegro del informe que resume

(1) V. VAJTA, en «*Nouvelle Revue Théologique*», nov. 1973, pág. 996. El autor luterano subraya la importancia.

los trabajos de la comisión mixta luterano-católica romana sobre el tema «El Evangelio y la Iglesia»: en él se encuentran amplias zonas de acuerdos sobre un reconocimiento mutuo de los ministerios, y recomendaciones útiles para acercarnos a la hora en la que la intercomunicación sea posible. Todavía habría que añadir el acuerdo sobre los ministerios (1973) llevado a cabo por la Comisión internacional anglicano-católico romana.

¿Qué importancia tienen estos documentos? A tal pregunta, responde el Padre Herbert J. Ryan, S. J. muy relacionado con estas redacciones, lo siguiente:

«No se trata ni de escritos doctrinales, ni de decretos elaborados por la comisión internacional anglicano-católica que se entregan a las autoridades de las Iglesias con el propósito de promulgarlos como obligatorios para todos sus miembros... Tampoco son meras disertaciones científicas a uso de solos especialistas en teología e historia. Son documentos de estudio... modelos de diálogos ecuménicos y teológicos por cuyo medio tanto los anglicanos como los católicos-romanos quedan invitados a reaccionar con la oración, el pensamiento, la crítica. El objeto de tales textos a la vez es el de favorecer y expresar el «consensus» doctrinal entre la Iglesia católica y la Comunión anglicana» (2).

Se podría continuar con más textos mucho tiempo y demostrar cómo por todos lados surgen las convergencias. El diálogo no se ha acabado. Será preciso llegar, en una siguiente etapa, a tocar los problemas eclesiológicos tales como el del primado y el de la colegialidad en la Iglesia, pero hay que reconocer que ya hemos recorrido un gran espacio. El Papa Pablo VI va trazando la ruta conveniente que es menester seguir para que el diálogo pueda ir adelante, y así dijo en cierta ocasión: «No hay diálogo posible sin una profunda comprensión de nuestro interlocutor, o como se prefiere decir en nuestros días, del «otro». Tal noble programa exige un sentido generoso del hombre, un verdadero ascetismo: es necesario sobrepasar los límites que impone nuestro lenguaje, las reflexiones culturales, incluso las polémicas y las desconfianzas,

(2) Herbert J. RYAN «The Canterbury Statement on ministry and ordination» en «Worship», vol. 48, n.º 1, enero 1974, pág. 12-13.

para poder abrirse a la renuncia de sí y a la universalidad» (3)

Hace algún tiempo, recibí de un obispo anglicano, el Doc. Mervyn Stockwod, un artículo escrito y publicado por él en «The Catholic Herald» (4). En él se enumeran en siete proposiciones las opciones ecuménicas que él sugiere como imprescindibles y urgentes. En conjunto se trata de una apremiante y emotiva invitación para avanzar en la dirección ecuménica. No puedo aquí detenerme a analizar cada una de tales proposiciones. Pero afirmo voluntariamente que suscribo la primera de ellas, la que podría ser considerada como llave de las otras: «Deberíamos comprometernos a no hacer por separado aquello que en recta conciencia podemos llevar a cabo unidos: y esto abarca mucho».

Temores.

A pesar de la dicha indiscutible actividad y de la buena voluntad recíproca, el movimiento ecuménico, sin embargo, parece dar señales de cansancio. Tal impresión, en parte, se explica por el hecho del aspecto sensacional del que se rodeó al caso.

Ocurre con el ecumenismo como con un avión que arranca: al principio los motores hacen un ruido ensordecedor; después, cuando el avión ha alcanzado su altura, se establece el silencio; y no se percibe apenas el avance. Únicamente ciertas depresiones atmosféricas y la invitación del piloto para que los pasajeros se abrochen los cinturones, consiguen que nos demos cuenta de que el avión prosigue su vuelo.

El desarrollo del movimiento ecuménico en la Iglesia católica durante los años 1960-1970, dio lugar a algunos grandes momentos espectaculares. Citemos tan solo uno: los encuentros de Pablo VI y Atenágoras sucesivamente en Jerusalén, Constantinopla y Roma; ellos tuvieron gran eco en la prensa mundial. Después se hizo el silencio. La publicación del «Libro de la Caridad» en 1972, dio a

(3) Doc. Cath. n.º 20, 5 noviem. 1972, pág. 959.

(4) «The Catholic Herald», 24 noviembre 1972.

conocer unos trescientos documentos intercambiados durante estos últimos años entre Roma y Constantinopla. Pero esto ya sucedió sin el ruido del motor, y a una altura que no es la de las «mass-media». De tiempo en tiempo se va notando en el terreno de la aproximación ecuménica alguna «depresión atmosférica», pero apenas se trata sino de un incidente habitual. Diría, sin embargo, que un mal momento amenazó hará dos años: y fue el del proyecto de «*Ley Fundamental de la Iglesia*», especie de un proyecto de Constitución. Sin embargo nos parece que hoy día el peligro se aleja, aunque ¡sea prudente no desabrocharse el cinturón de seguridad!

Una nueva inquietud brotó en los medios ecuménicos y no se la puede disimular. La inquietud surgió del documento «*Mysterium Ecclesiae*», fechado en 24 junio, 1973. Su formulación, en lo concerniente a lo que dice de la única Iglesia del Señor pareció, por una parte, retrazada en relación al texto conciliar, mucho más matizado sobre este punto, y además, poco en armonía con otros textos y actitudes de la Santa Sede. Por otra parte, lo que se dice en el documento sobre la contingencia histórica de las fórmulas dogmáticas, no en cuanto a su contenido sino en cuanto a sus formas, podría servir al diálogo ecuménico. El porvenir vendrá a clarificar la mala impresión sentida en el mundo cristiano no romano, testimoniada por un cierto número de reacciones. Cualquiera que sea la exégesis del texto, no creemos, en cualquier hipótesis, que sea necesario interpretar tal documento como un frenazo al ecumenismo (5).

El ecumenismo no se encuentra pues en punto muerto, el avión sigue volando, y a través de los desgarrones de las nubes, se comienzan a percibir llanuras en donde será posible, mañana, abrir pistas de aterrizaje. Se puede esperar—el empuje hacia la unidad visible de los cristianos parece irreversible—que se acerca la hora. El primer milenario fue, en general, el de una Iglesia sin dividir. El segundo, desde 1054 hasta nuestros días, el de una Iglesia dividida. Es lícito esperar—con esperanza teológica

(5) Cfr. E. LANNE. «*Le mystère de l'Église et de son unité*» en «*Irenikon*», 1973, pág. 298-342, y especialmente pág. 301-311.

y esperanza teológica—que el tercer milenario sea el de la restauración de la unidad plena, el de la total comunión.

Sin embargo, esta esperanza tropieza todavía con obstáculos que no es posible dar de lado, minimizándolos. Los hay de muchas clases. Escojo dos, originados de premisas muy diversas, pero que refuerzan el porqué de nuestros temores.

Alergias al ecumenismo.

Del lado de las nuevas generaciones bien comprometidas se percibe tanto en clérigos como en laicos una falta inquietante de afecto: son alérgicas al ecumenismo, porque juzgan que se trata de viejas querellas sobrepasadas ya y que entonces es preciso que los muertos entierren a sus muertos. El pasado apenas les interesa, están pendientes tan sólo del porvenir, y desde el momento en que nosotros nos alegramos de que se vayan desbrozando caminos en común que acercan a cristianos de diversas confesiones, ellos se escandalizan de nuestras inverosímiles lentitudes, tanto como de nuestras tenaces animosidades.

Además los problemas doctrinales, considerados como tales, les interesan bien poco, y las discusiones teológicas no entran en el ámbito de sus categorías mentales; en un mundo tan pragmático como el actual, todo lo que es de orden doctrinal padece ya por ello un prejuicio desfavorable.

Otro aspecto: los problemas del ecumenismo son también problemas institucionales. El término final de las discusiones no puede ser otro que la consecución de una unidad orgánica. Ahora bien, se sabe hasta qué punto nuestros contemporáneos son alérgicos respecto a todo lo que aparece como institucional. La libertad en el Espíritu borra, a los ojos de los jóvenes, nuestras preocupaciones estructurales. Y surge el desafecto no sólo hacia las Iglesias, sino también ante el Consejo mundial de las Iglesias, el cual aparece como una maquinaria demasiado pesada para captar los impulsos del Espíritu.

En fin, para ellos, el ecumenismo tiene el gran inconveniente de ser un problema intereclesial, en tanto que la Iglesia con la que ellos sueñan es una Iglesia toda ella entregada a los problemas del mundo. Nuestra obstinación ecuménica les parece a ellos una especie de introversión. Vayamos juntos, responden, hacia los problemas del mundo: he aquí lo que únicamente nos interesa. Tales son algunas de las razones en virtud de las cuales, a los ojos de ellos, se motiva su distanciamiento.

Todo el conflicto intergeneracional subyace a esta actitud. Este desprecio de la historia, de lo doctrinal, de lo institucional, de lo eclesial nosotros lo deploramos, porque lo histórico a pesar de lo que ellos digan permanece iluminador, la doctrina no deja de ser vital, lo institucional es indispensable en la Iglesia, la cual, para poder servir al mundo, debe ser y permanecer idéntica a sí misma (6).

La ignorancia de las condiciones generadoras de la actual situación traba a la evolución ecuménica. El pasado no puede ser desconocido impunemente: es la llave del presente. Porque la historia está constituida por reacciones en cadena. La historia es indispensable para comprender el porqué de los cismas y las rupturas. Ella nos ha desembarazado muy útilmente de algunas imágenes caricaturescas que deformaban, por ejemplo, la figura de un Focio o la de un Lutero; ella entonces nos ha impuesto revisiones saludables. Sacando a la luz hasta qué punto ciertas controversias han sido falseadas por muy estrechos dilemas, ella nos ha abierto nuevas perspectivas, lo cual es esencial para situar una verdad fragmentaria, convertida en sectaria por falta de síntesis armoniosa. La historia hace escuela de sana relatividad—no digo relativismo—, y ayuda a separar lo esencial de lo contingente, de lo transitorio, de lo sociológico. Permite además eliminar prejuicios y partidos tomados de antemano. Y enseña a la vez la humildad—porque todos tenemos que arrepentirnos de alguna culpa—y la longaminidad de Dios respecto a nosotros.

(6) Cfr. mi exposición en: *L'Oecumenisme contesté*, Docum. Cathol., julio 1971, n.º 1.590, pág. 674-678.

Temores de secularismo.

A esta tendencia antitradicional se opone, desde el otro extremo del horizonte, el temor de un ecumenismo puramente secular según el cual el compromiso en el ámbito del mundo actual absorbería toda la atención de la Iglesia. Esta reacción es particularmente sensible en el mundo ortodoxo, tanto griego como ruso. Cuando el veinticinco aniversario del Consejo ecuménico de las Iglesias (C. O. E.) se manifestaron una serie de reservas y preocupaciones de este tipo. La Encíclica de la Iglesia ortodoxa de los Estados Unidos en marzo de 1973, es decir, los patriarcas Pimeno de Moscú, Dimitrios de Estambul, más los arzobispos Jakovos de los Estados Unidos y el arzobispo Atenágoras de Gran Bretaña, dieron el mismo campanazo, es decir, expresaron el temor de que se reduzca la fe cristiana a categorías humanistas. He aquí, a título de ejemplo, la declaración del arzobispo Jakovos:

«No sugiero de ninguna manera que el C. O. E. debiese manifestarse apático o falto de interés por los males que hoy son plaga en la sociedad. Menos todavía sugiero que el Consejo Ecuménico debiese evitar tomar posición y no expresar en alta voz el punto de vista cristiano sobre las violaciones visibles de los derechos humanos más esenciales». Pero, añadió Mons. Jakovos, «el Consejo ecuménico debe concentrar su atención sobre el tema de la unidad que es su principal justificación, su razón de ser. Si el ecumenismo es un movimiento destinado a movilizar y a unir a todas las Iglesias cristianas en una misma búsqueda, en un mismo propósito, es decir, en ir hacia la unidad de los cristianos, entonces todo va bien. Pero si el ecumenismo es considerado como un movimiento que ante todo debe oponerse al capitalismo, al marxismo, al socialismo, al colonialismo y al totalitarismo, es decir, que debe en fin liberar a la sociedad de todos los «ismos» para dar lugar finalmente a un cristianismo como estado ideal en el conjunto de los asuntos humanos e internacionales, el Consejo ecuménico de las Iglesias haría bien comenzando por reexaminar ante todo sus a priori, sus poderes y sus ambiciones, por nobles que ellos sean» (7).

(7) *La Croix*, París, octubre 1973.

Si a veces se puede reprochar a la ortodoxia encontrarse como desencarnada de lo temporal—las situaciones políticas en parte son las responsables—se debe tener en cuenta sus advertencias.

Se podrían enumerar todavía otras razones de pesimismo ecuménico: ellas no bastarían para reconocer que el camino no se encuentra sin trampas. ¿Habrá entonces que hablar de un «impasse»? No lo creo y quisiera poner de relieve aquí cómo el redescubrimiento en curso de la actualidad viviente, del Espíritu Santo, nos proporciona un signo de gran esperanza. Me parece que se ve abocetar como una asombrosa convergencia de las Iglesias cristianas en torno del Espíritu Santo, hogar él de encuentro tanto en el plano espiritual como en el doctrinal y orgánico.

1) El Espíritu Santo, lugar de convergencia espiritual.

Desde el comienzo de todo diálogo ecuménico, debemos ser conscientes de que no se trata de algo meramente humano; no se pretende buscar entre personas de buena voluntad el encuentro de un honorable compromiso diplomático. Ilumina un imperativo: la voluntad de Dios en su propia vida trinitaria.

Al hablar en un retiro al clero católico el obispo episcopaliano Doct. Harvey D. Butterfield, decía: «Es muy importante para nosotros comprender que el ecumenismo no debe ser confundido con cualquier tentativa de modernización de la Iglesia. No nos encontramos ante el propósito de adoptar posición alguna de vanguardia, sino de alienarnos en Dios. Y Dios hace por nuestra generación cosas maravillosas que es menester ir discerniendo, y a las cuales nos es preciso corresponder».

No se dirá nunca lo bastante: la unidad es un don de Dios, una gracia que hay que implorar al Señor. En la base de todo esfuerzo ecuménico hay que recordar la palabra del Cardenal Bea: «La puerta de la unidad no podrá ser franqueada sino de rodillas».

Es menester orar en común e intensamente; lo hacemos durante la semana de oración por la unidad, la que

va del 18 al 25 de enero. Este es un primer paso bien tímido y esporádico. Sin duda marca un progreso, pero nos falta todavía un aliento de sobrenatural impaciencia; nos atrincheramos con demasiada facilidad tras la paciencia de Dios, olvidando que El «desea comer la Pascua con nosotros» (Cfr. Luc. 22, 15). Y la Pascua es la Unidad.

Ahora bien, tan sólo el Espíritu es el que puede orar en nosotros con verdadero sentido, con la debida profundidad, haciendo que pronunciemos los cristianos el nombre de Jesús, como conviene, es decir, unidos fraternalmente.

Corresponde al Espíritu la obra de unirnos en el reconocimiento de Jesús como Señor. El se encuentra en el mismo corazón de nuestros cambios de óptica. Porque todo diálogo ecuménico genuino no es, ante todo, un diálogo intereclesial llevado a cabo entre Roma y Cantórbery, Roma y Moscú, Roma y Ginebra, sino un diálogo espiritual entre Roma, Cantorbery, Moscú, Ginebra y nuestro común Maestro de todos: Jesucristo y su Evangelio.

En la medida en la que el Espíritu nos haga descubrir la verdadera faz del Señor, ya no habrá más sombras en nuestros semblantes:

*«Unios, acercaos al Señor,
resplandeced en su luz,
y en vuestra faz ya no habrá más sombra» (Sal. 33, 6).*

Uniéndonos a él, comulgamos unos con otros; no hay otro camino más corto hacia la Unidad. Como lo decía ya el Doct. Ramsey, arzobispo de Cantorbery:

«El secreto de nuestro acercamiento se encuentra en que todos nos acerquemos a Cristo. El nos invita a una asombrosa intimidad con él: nuestro secreto no es otro que nuestra apertura a su llegada. La recomposición de la unidad cristiana no significa solamente un acercamiento intereclesial. Si no fuera más que esto, el éxito sería bien aleatorio. Pero nuestra unidad implica una unión más radical de todos nosotros con Cristo. El es quien se encuentra en el corazón de la verdad católica por su encarnación, su muerte, su resurrección; El es quien es el único Señor de su Iglesia» (8).

(8) Declaración hecha en Nueva York, enero 1972.

Abrirnos juntos a la acción del Espíritu Santo orando, no hay otra prioridad ecuménica. Tal llamamiento colectivo a Dios proporcionará a la indispensable investigación teológica no solamente un «elán», sino además una nueva penetración. Semejante oración debe no tan sólo anteponerse a los trabajos, es necesario se inserte en su mismo ritmo transformando todo el clima de quienes trabajan. He podido asistir a reuniones diversas de trabajo durante un congreso de jefes de la renovación carismática; tales reuniones comenzaban por un largo espacio de oraciones espontáneas, pero no menos van frecuentemente interrumpidas por la invitación del presidente demandando la luz del Espíritu Santo sobre el objeto mismo de las discusiones y sobre las decisiones que había que tomar. Oración y trabajo formaban como un mismo tejido dentro de la reunión, dando por resultado un emocionante clima de humildad colectiva ante el Señor. ¡Cuántos desearían que de este mismo modo el Espíritu presidiese los diálogos ecuménicos... y otros! Y ¡cómo no vamos a desear también que los cambios de este tipo se multipliquen entre los responsables de las Iglesias—a nivel de las parroquias y de las catedrales—para mejor asociar al pueblo cristiano todo entero a una oración común alimentada en las fuentes de la Palabra de Dios. Los Hechos de los Apóstoles nos dicen que cuando Pedro estaba en la cárcel, la comunidad cristiana unánime ofrecía por él una incensante oración (Cfr. *Hech. 12, 5*). Nuestra plegaria por la reconstrucción de la unidad debería, ella también, ser una intercesión continua. No solamente porque ella es la primera vía de acceso a la unidad, sino también porque de suyo ella constituye la indispensable preparación de los corazones orientados hacia su consecución. No se debe olvidar la penosa experiencia del Concilio unionista de Florencia en el siglo quince; fracasó en su intención de reconciliarse con la ortodoxia porque el acuerdo se llevó a cabo en las alturas sin la menor participación del pueblo.

Para intensificar la corriente de la oración, los grupos de orantes—en plegaria carismática o no—ofrecen largas y frecuentes posibilidades de comunión espiritual, aguar-

dando la tan deseada hora de la intercomunión. Esta oración común, alimentada por la Palabra de Dios, es una fuente inagotable en la que los cristianos de todas las confesiones pueden refrescarse juntos, dentro de un respeto y mutuo amor.

No sería preciso que una caridad mal comprendida esfumase indebidamente las diferencias doctrinales no resueltas todavía; cada uno debería conservar su propia identidad, aunque respetando siempre las otras. Los católicos no deben arrinconar, en estas ocasiones, ni su Credo, ni su piedad mariana; el mismo Espíritu sabrá crear una oración sinfónica con la condición de que cada instrumento suene como le es propio.

II) El Espíritu Santo, lugar de convergencia doctrinal.

En un artículo titulado «Yo creo en el Espíritu Santo, en la Iglesia», el Padre Yves Congar escribió estas significativas líneas:

«De forma casi unánime, los cristianos que no están en plena comunión con nosotros, sean ellos ortodoxos o protestantes, nos reprochan una insuficiencia de neumatología. Con este nombre intentan atribuir al Espíritu un papel personal que no se reduzca a ejecutar como hace un instrumento la obra de Cristo o a garantizar el funcionamiento asegurado de la Institución. Esto es lo que les parece lo propio de la libertad y la personalización de la gracia.

Se puede decir que tal reproche es excesivo, y por tanto injusto. Pero se debe reconocer sin embargo que algún fundamento tiene. Se ha hablado del Espíritu Santo en espiritualidad. Pero fuera de confirmarle un papel para asegurar el valor de los actos sacramentales o jerárquicos, apenas se le ha mencionado en eclesiología, hasta estos últimos años. La situación mejoró algo con la constitución de las comunidades locales, de los carismas; con todo es necesario un movimiento de renovación rico en iniciativas» (9).

La situación ha mejorado, en efecto. El Concilio bien que ha contribuido a ello por medio de importantes textos.

(9) «*La Croix*», París, 4 marzo 1972.

El papel del Espíritu Santo se ha tenido más en cuenta. Desde entonces, el Papa Pablo VI ha declarado, sin embargos algunos, que era menester completar el Vaticano II con una pneumatología más acentuada «como complemento indispensable del Concilio». Por nuestra parte ya hemos citado el texto íntegro en el primer capítulo de esta obra.

Estas palabras dicen mucho. Toda acentuación «neumatológica» en el plano doctrinal es por definición unionista. Lo cual no quiere decir que, de golpe, todo lo teológico contencioso esté ya resuelto, pero ya poseemos un importante lugar para encontrarnos.

Se podrá aquí y ahora ir recorriendo diversos puntos cálidos de nuestras controversias de ayer y mostrar cómo este dar relieve al papel del Espíritu Santo serenaría la atmósfera y acercaría los puntos de vista. Al reintroducir, por ejemplo, en las nuevas oraciones eucarísticas una doble invocación explícita del Espíritu Santo, se da un acercamiento en el plano litúrgico con los ortodoxos; acentuando el lugar del Espíritu Santo en el corazón de la Iglesia, nuestra eclesiología pone en evidencia la dimensión carismática demasiado olvidada antes y favorece el diálogo con nuestros hermanos los protestantes. Y así podríamos continuar... Diciendo todo ello, no pretendo negar o minimizar las dificultades no resueltas en el terreno institucional, en particular en lo concerniente al papel de Pedro en la Iglesia. Pero la prioridad concedida al Espíritu Santo y a su rol origina una perspectiva que sitúa y limita el campo de las divergencias; ella también nos proporciona un centro de referencia y un hogar de convergencia gracias a los cuales se puede hablar con más soltura un lenguaje familiar a todos.

Todos nosotros debemos, en primer lugar, situarnos bien unidos bajo la autoridad primera de la Palabra de Dios, que se capta de forma privilegiada en las Escrituras, inspiradas y aclaradas por el Espíritu. En la notable constitución dogmática del Concilio acerca de la revelación divina, se nos dice que el magisterio encargado de interpretar con autenticidad la Palabra de Dios «no se encuentra por encima de la Palabra, sino la sirve, no enseñando otra cosa que lo transmitido puesto que,

por mandato de Dios, con la existencia del Espíritu Santo, él escucha esta palabra con amor, la conserva santamente y la expone así con fidelidad, dándonos en este único depósito de fe, todo lo que se propone para ser creído como revelado por Dios» (10).

Todos tenemos conciencia de la presencia del Espíritu en el origen de las Escrituras, cuales quiera que sean las explicaciones teológicas posteriores acerca del modo de concebir la inspiración. Todos creemos que el Espíritu ha hablado por medio de las Escrituras. Y confesamos que también todos creemos que el Espíritu ilumina el alma de los fieles en el contacto directo con el que habla la Escritura. Nuestras divergencias surgen cuando se trata de definir el papel y la autoridad del magisterio en la interpretación de los textos sagrados y cuando se discute sobre el papel de la tradición viva, lo que han podido llamar «Epiclesis del Espíritu Santo». Pero cada día más, todos nosotros encontramos juntos una misma, radical y común actitud de acogimiento de la Palabra divina.

Por otra parte, en lugar de considerar ante todo a la Iglesia docente cara a la Iglesia discente, hemos llegado a adquirir una conciencia de que todos somos y constituimos una misma Iglesia enseñada por el Espíritu. Desde esta primera óptica discernimos cada vez con más precisión la clásica distinción entre Iglesia docente (el magisterio) y la Iglesia discente (los fieles). Distinción—insistimos—que no separación. Porque los obispos unidos colegialmente con el Papa, su jefe, antes de ser ellos mismos Iglesia docente, han sido y permanecen siendo, en ciertos aspectos, Iglesia discente. Ellos han heredado la teología de su época—la de su seminario—como la espiritualidad de su tiempo. Todos han estado a escucha del Espíritu, con el fin de hablar a su vez según su propio carisma, cuando están en juego la autenticidad y la interpretación del mensaje evangélico. Este deber de escuchar se extiende hasta el campo de su propia misión. El Padre Häring escribió cierto día: «Todos aceptan y muy exactamente que el Papa es de forma única «La

(10) *Constitución dogmática sobre la Revelación divina*, n.º 10.

Iglesia docente», pero ello precisamente es lo que le conduce a él a ser no menos de forma única «Iglesia discente», pues debe estar escuchando para poder recoger todo lo que en la Iglesia es fruto del Espíritu Santo; y debe tener en cuenta toda la abundancia de experiencias y de dones espirituales de todos los obispos y de todo el pueblo de Dios».

Todos creemos unidos que Jesús nos envió su Espíritu para introducirnos siempre y cada vez más en la plenitud de la Verdad, la que sus discípulos todavía no podían penetrar (Cfr. Juan 16, 12). Es como un interior diálogo, como una unción del Espíritu lo que instruye a cada bautizado que está a la escucha de Dios. Es como una revelación progresiva en la actitud de fidelidad; así es como el Espíritu lleva a cabo diariamente su tarea en y mediante su Iglesia. Lo que el mundo ante todo espera de nosotros es que capturemos esta voz, que manifestemos esta sabiduría, que podamos decir a los hombres lo que Dios piensa de ellos y cuál es su proyecto para el mundo.

Cada día redescubrimos mejor el sentido de esta comunión con la Palabra de Dios. No solamente en la liturgia, donde el servicio de la Palabra ha encontrado más espacio e importancia, sino también en nuestros encuentros comunitarios donde se comparte unidos el don de la Palabra de vida. Redescubrimos la riqueza de este contacto con Dios, que el Espíritu proporciona a aquel que humildemente abre la Escritura y pide a Dios le dé para su caminar por la vida este pan cotidiano, la palabra que alimenta. Cada día se ven más cristianos que tienen a mano o llevan consigo el Nuevo Testamento, y que han adquirido el uso de leerlo en oración. El Espíritu Santo habla: la experiencia revela que no se trata de una ilusión. Y a quien le ha recibido le dará cada vez más gratuitamente sus teques bien delicados.

¿Se puede ilustrar todo lo dicho con un ejemplo personal de orden ecuménico? Hace unos meses, en Malinas, recibía la visita del Doc. Ramsey, arzobispo de Cantorbéry. Antes de comenzar nuestra conversación, le propuse abrir juntos la Escritura para que el Espíritu iluminase nuestra entrevista. El versículo que se nos ofreció

al azar fue el de *Juan 20, 26*. Decía: «Aunque las puertas estaban cerradas, Jesús apareció en medio de ellos y les dijo: «La paz sea con vosotros». Nos pareció entonces que allí estaba una invitación del Señor a comenzar un diálogo a pesar de que las puertas todavía estaban cerradas, pero con la certeza de que El tenía la palabra y estaba allí presente, puesto que ambos estábamos reunidos en su nombre.

III) El Espíritu Santo y la unidad orgánica inter-eclesial.

El problema fundamental del ecumenismo es el de la unidad eclesial que es menester restaurar. Lo cual implica que tengamos una visión clara de la misma unidad, la que no hay que confundir con la uniformidad, y que es debido conciliar con un sano pluralismo. En nombre de una unidad mal comprendida, se han cometido en el pasado múltiples errores, originando inútiles tensiones: recuérdese, por ejemplo, la oposición a los ritos chinos propuestos por los misioneros en el siglo diecisiete, los desgraciados gestos de latinización en Oriente, la lucha en pleno Concilio contra el monopolio del latín en nuestra oración en Oriente, la lucha en pleno Concilio contra el monopolio del latín en nuestra oración litúrgica y en favor de la introducción de los idiomas usuales y la tensión despertada con motivo de la colegialidad de los obispos, colegialidad equilibrada con el primado pontificio. Así descubrimos poco a poco una visión de unidad capaz de acoger las diversidades legítimas en una más rica síntesis dentro del seno de la Única Iglesia de Cristo.

Tomando los términos de San Cipriano de Cartago, el Vaticano II definió a la Iglesia «como a un pueblo de Dios unido en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (11). Es normal que orientemos nuestras miradas hacia esta unidad primordial que oriente a la nuestra: la unidad trinitaria. La unidad eclesial que buscamos restaurar en su visibilidad debe ser imagen de la

(11) «*Lumen gentium*», n.º 4.

unidad plural de Dios. Ya en teología, de tal modo habíamos puesto el acento en la unidad divina siempre en riesgo de dar lugar a un Dios Unipersonal, que se veía mal la realidad de las tres personas divinas según su propia personalidad. Nuestros tratados llamados: «De Dios uno y trino», privilegiaban la unidad en este título; la Iglesia hecha a imagen de Dios parecía que tenía que ser no solamente una Iglesia una, sino unitaria, monolítica. Ahora nosotros felizmente hemos puesto el acento en la Trinidad, en el «Dios trino y uno». No podemos sacrificar ni la unidad ni la trinidad en Dios; se da la Trinidad en la Unidad, y la Unidad en la Trinidad.

La Unidad ecuménica encuentra su más profunda fuente en el misterio de la Trinidad. Se percibe hasta qué punto la inteligencia sobre el papel del Espíritu Santo en el seno de la Trinidad puede ayudar a equilibrar mejor en eclesiología las exigencias de la unidad y la aceptación del legítimo pluralismo.

El Espíritu Santo es, en el corazón de la Iglesia, el realizador de una unidad que trasciende nuestras medidas humanas. Parece ser que, ante nuestros ojos, estamos asistiendo en este momento a una inmensa acción convergente del Espíritu a través de las denominaciones que nos separan todavía. Como lo escribió Kevin Ranaghan:

«Jesús, nuestro Rey, quiere ser Señor de todo su pueblo: y envía a su Espíritu sobre todas nuestras familias. Cuales quieran sean nuestras propias tradiciones, y nuestros sentimientos de hoy respecto unos de otros, las dificultades teológicas permanecen. Jesús nos enseña que todos estamos llamados, fundamentalmente, a ser un pueblo, una nación, un sacerdocio real, una nueva humanidad conducida por el nuevo Adán. Tenemos que reconocer que vivimos en una época única. ¿Ha habido otro tiempo en el que el Señor, por el poder del Espíritu, haya hecho una cosa parecida por su pueblo dividido?»

Hoy las gracias de renovación carismática se introducen por todos lados. Católicos, ortodoxos, protestantes, pentecostales, todavía divididos, desconfían a veces hostiles. Pero a pesar de ello, en cada una de nuestras Iglesias, y simultáneamente, el Señor nos llama a todos a una conversión más profunda, a abrirnos a la continua efusión de su Espíritu, a recibir y a hacer uso de los dones, y de los ministerios del Espíritu, a practicar unos

en relación con los otros, la dulzura, la paciencia, el perdón para que el Cuerpo místico pueda llegar a ser efectivo. Tal moción de la gracia no puede quedar limitada a los católicos, protestantes y ortodoxos: Dios quiere impactar en su pueblo de una forma tal que sobrepasa a nuestra imaginación en poder y en grandeza. ¿Cuál es este plan del Señor? Podemos estar seguros de que él interviene en nuestra historia presente y de que prepara a su pueblo, por la renovación del Espíritu, para que le rinda testimonio. Parece ser, juzgando por ésta su forma de obrar singular y poderosa, que estamos en el umbral de una era de renovación total en la Iglesia y que ésta aparece como llamada para dar al mundo un testimonio de extraño poder» (12).

El aliento de Pentecostés que parece atravesar por las fronteras de nuestras divisiones no sólo se percibe en nuestras filas. Testimonios análogos pueden fácilmente encontrarse en otros ambientes. Quisiera con el fin de cerrar este capítulo, citar un ejemplo que nos llega desde el pastor Appia. Después de haber descrito sus encuentros con grupos de carismáticos, prosigue:

«Ciertamente, el camino de estos hermanos está sembrado de escollos, tanto internos como externos; lo que surge ante nuestros ojos puede ser considerado como un sueño sin precedentes en la historia de la Iglesia. Ponerlos una venda sobre los ojos, es hoy día para los creyentes tradicionales, lo que somos nosotros, una clarísima infidelidad, porque el Señor nos interpela desde lo más profundo de nuestra fe.

Si hace cincuenta años, las primeras comunidades pentecostales fueron rápidamente marginadas de las Iglesias tradicionales (por razones fáciles de comprender), y acabaron a menudo en sectas, no sucede lo mismo en nuestros días.

Todos los testimonios concuerdan, marcando el empeño de los interesados por mantenerse en la Iglesia, por continuar participando en los sacramentos, por no caer en un «elitismo» de iniciados que daría pie rápidamente a un orgullo espiritual.

Recordemos sencillamente que se está verificando verosímelmente en nuestros días esta constatación cada vez que la Iglesia, Cuerpo de Cristo, se encuentra bajo las amenazas típicas que ponen su existencia y su tes-

(12) Kevin RANAGHAN. «The Lord, the Spirit and the Church», pág. 11-12; pág. 16-17.

timonio en peligro, el Señor le proporciona señales que muestran cómo no se debilita su vigilante misericordia sobre ella. Y le da de nuevo el poder de revelarse y proseguir su servicio para gloria de Dios y salvación de los hombres. Nos es lícito pensar que aquello que el Papa Juan XXIII imploraba en su oración y sus deseos en el seno del Concilio Vaticano II, está en trance de cumplirse; no es pues abusivo denominar, a propósito del movimiento carismático, la expresión de: «un nuevo Pentecostés» (13).

(13) G. APPIA, «Une nouvelle Pentecôte» en la revista «Unité Chrétienne», noviembre 1972, n.º 28, pág. 55-56.

El Espíritu Santo y María

«No tengas reparo en llevarte contigo a María, tu mujer, porque la criatura que lleva en su seno viene del Espíritu Santo.»

(Mat., I, 20).

I) ¿El Espíritu Santo o María?

Después del Concilio se ha podido constatar una gran baja en la actitud, si no de los mismos fieles, por lo menos de los medios intelectuales respecto a María.

Se ha producido una reacción contra una teología mariana demasiado esencialista, deductiva, abstracta, razonando a menudo sobre los privilegios de María fuera del contexto cristológico; contra una piedad mariana también un tanto al margen de la renovación litúrgica, demasiado alentada de revelaciones privadas y no suficientemente dotada de datos bíblicos.

Además, la atención al ecumenismo, tan presente en el pensamiento de los Padres conciliares, ha contribuido a acentuar lo que es común a todos los cristianos, dejando atrás los puntos contravertidos.

Todo lo cual ha ido originando si no un clima anti-mariano, sí una gran reserva en esta línea. Y como sucede siempre en presencia de un movimiento de reacción, estamos asistiendo a la exageración en sentido inverso. No es, pues, menester encontrar el equilibrio roto, y redescubrir a María en profundidad.

Entonces—creo—que es la hora de volver a situar a María en la perspectiva del Espíritu Santo. Estoy de ello convencido: la piedad mariana volverá a revivir allí donde

ha decaído, en la medida en la que ella venga fuertemente ligada al Espíritu Santo, como vivida en su aliento de él. María entonces aparecerá del todo naturalmente como aquella a la que ha inundado el Espíritu con su gracia, como la primera cristiana, la primera carismática.

Para mejor aclarar el puesto de María en el seno de la renovación pneumatológica, nos es preciso tener conciencia de lo que ha influido desfavorablemente a nuestros hermanos protestantes respecto a María. Para un gran número de ellos, la posición católica parece desconocer el papel del Espíritu Santo y desde luego la única mediación de Cristo. Sin duda alguna, también son reticentes a otras formas católicas, como por ejemplo ciertas exageraciones en teología o en la piedad popular; de todos modos sienten una especial angustia y un gran disgusto cuando ven atribuir a María lo que, a sus ojos, revela al Espíritu Santo.

No están muy lejos de juzgar que nosotros hemos puesto a María en el lugar y papel del Espíritu Santo, todo lo cual dificulta el diálogo ecuménico y bloquea la ruta hacia la unidad.

La dificultad de entenderse unos y otros sobre los respectivos lugares teológicos del Espíritu Santo y de María, ha quedado bien puesto de relieve en un artículo de Elie Gibson bajo el título «Mary and the Protestant Mind». Así escribe ella:

«Posiblemente es tan difícil para los católicos comprender la actitud de los protestantes respecto al Espíritu Santo, como es difícil a los protestantes entender lo que los católicos atribuyen al papel de María. Cuando comencé a leer revistas y libros católicos, me encontré sorprendida y como herida, especialmente por el modo casi caricaturesco según el cual daban cuenta ellos de nuestros puntos de vista acerca del Espíritu Santo. Los católicos parecía que estaban todos de acuerdo en decir que nosotros atribuíamos a la inspiración del Espíritu Santo nuestros impulsos y juicios subjetivos. Lo cual no pasaba de ser una caricatura de la actitud protestante. Cuando comencé a estudiar la teología católica, me fui encontrando a María siempre que esperaba encontrar una exposición sobre el Espíritu Santo; se atribuía a

María lo que, unánimemente, consideramos nosotros como la acción propia del Espíritu Santo» (1).

Más de un cristiano no católico sufre un sentimiento de disgusto ante ciertas de nuestras exposiciones o de nuestras expresiones que se refieren a María. Nuestro modo de expresarnos les aparece como con un fallo siempre constante: el de sustituir al Espíritu Santo por María atribuyéndola a ella lo que es suyo de él, de hecho o por prioridad absoluta. Recuérdese expresiones particularmente extrañas como las siguientes:

A Jesús por María.

—María forma a Cristo en nosotros.

—María nos une a Jesús.

—María corredentora.

Ante tales fórmulas, se objeta que este es precisamente el papel del Espíritu Santo, el papel de conducirnos a Jesús, el de formar a Cristo en nosotros, el de unirnos a él, el de cooperar a título único en nuestra redención. Tal disgusto de ellos nos invita a vigilar sobre la necesaria jerarquía de las verdades y a mantener al Espíritu Santo en su lugar primero y auténtico. Después de lo cual será posible conceder a las expresiones aplicadas a María un sentido real pero derivado siempre y secundario, dependiente del papel del Espíritu Santo. En todo caso, el reproche de sustitución o de eclipse del Espíritu Santo en provecho de María no puede dejarnos indiferentes y bien merece nos detengamos estudiándolo. Toda esta reacción, además no tan sólo se encuentra en diversas plumas protestantes, sino también en ciertos autores ortodoxos (2).

Históricamente, la mariología latina se desarrolló grandemente en un tiempo en el que la pneumatología se estu-

(1) Elie GIBSON. «Mary and the Protestant Mind», en «Review for Religions», vol. 24, n.º 3, mayo 1965.

(2) Consúltese: R. LAURENTIN «Esprit Saint et théologie mariale» en «Nouvelle Revue Théologique», t. 89, enero 1967, pág. 26-27. B. L. MARCHAND «Le Contenu évangélique de la dévotion mariale» en «Foi et Vie», 1951, pág. 517. Ph. PARE. «The doctrine of the Holy Spirit in the Western Church», en «Theology», 1958, pág. 297.

diaba bien poco; lo cual no dejó de tener sus consecuencias para el buen equilibrio de la doctrina.

Habiendo mostrado la oposición de ambos puntos de vista, Elie Gibson intenta hallar una salida a este callejón cerrado. Y traza entonces un ensayo de aproximación en textos que invitan a la reflexión:

«En el seno del protestantismo, la presencia divina del Espíritu Santo queda reconocida por la santidad que ella engendra a nivel de personas o según los modos de obrar o de desarrollarse en la vida de la Iglesia. ¿Será entonces en cambio por lo que el católico, viendo tales efectos de santidad bien visibles en María, más que en ninguna otra persona, alabe al Espíritu reconociendo lo que él realiza en ella? Si la vida de María es como el primer fruto por anticipación de la acción permanente del Espíritu en la Iglesia, en contraste con la acción pasajera suya de él en el Antiguo Testamento, ello podría también ayudar a explicar a los protestantes la prioridad reservada a María en la Iglesia Católica. Posiblemente el esquema sobre la Iglesia—que preparó el Concilio—ayude no poco a clarificar la relación Espíritu Santo-María. Pero respecto al pasado, debemos reconocer que la persona humana de María eclipsó a la persona divina del Espíritu» (3).

Estas líneas podrían servir de introducción a un diálogo nuevo entre nosotros. Creemos de nuestra parte que es preciso por supuesto poner bien de relieve la prioridad absoluta del Espíritu Santo, del Espíritu Santificador, antes de mostrar a María como la creatura santificada por excelencia, la hija elegida de Sión, la que fue visitada por el Espíritu Santo, la que en su respuesta misma al ángel se mostró animada de una única profundidad debido al Espíritu Santo. Porque la fe de María, aceptando el don de Dios, es en sí misma ya una acción privilegiada del Espíritu Santo en ella. Es la fuente de toda fe. La colaboración libre y activa de María está toda ella alimentada y penetrada por el Espíritu que obra en ella «el querer y el hacer» (*Cfr. Filip. 2, 13*). Ella permanece plenamente receptiva bajo la acción de él en el desarrollo mismo de su libertad que consiente. María no toma la

iniciativa: es el Espíritu el que la invita y le otorga la gracia de darse totalmente a él. En María brilla la liberalidad de Dios y se verifica, en su intensidad más alta, la magnífica palabra de Maurice Zundel:

«Dios da verdaderamente lo que él da,
Y da además lo que él pide,
Da dos veces lo que él recibe»

La valoración de la obra del Espíritu Santo en toda la apertura y el misterio de María me parecen susceptibles de ser mejor aceptados.

Pero ello no es más que un comienzo. Sin duda se puede también poner en evidencia el papel de María, Madre de Jesús y de todos nosotros en el seno de este hogar que es la Iglesia. En una familia donde se da una ruptura entre los hijos, naturalmente la reconciliación habrá de hacerse en torno de la madre.

María y el ecumenismo.

Este papel ha sido recientemente notado, de forma muy particular, por un anglicano convertido al catolicismo, conservando todas sus amistades tanto de un lado como del otro: Martin Gillet. El concibió la audaz idea de transformar el «obstáculo» que sigue siendo María para ciertos cristianos, en una «vía de acceso» hacia la unidad. Y dio lugar a un movimiento ecuménico de base mariana, no de discusiones teológicas, sino de intercambios irénicos y de encuentros que tratan de mejor conocer y venerar a María.

La primera idea de tal iniciativa le vino a su autor con ocasión de estar celebrándose el cuarenta aniversario de las «Conversaciones de Malinas» que tuvieron lugar bajo la presidencia del Cardenal Mercier y que fueron en aquella época—de 1921 a 1926—los primeros diálogos ecuménicos entre teólogos anglicanos y católicos. En el curso de la recepción ofrecida a los miembros anglicanos de la delagación llegados a Malinas en octubre de 1966 para inaugurar una lápida conmemorativa, Martín Guillet

(3) Elie GIBSON. art. citado.

encontró su sugestión plenamente conforme con el espíritu del cardenal Mercier; ella halló rápidamente muchas adhesiones entre cristianos de diferentes tradiciones.

Un primer congreso internacional se celebró en Londres, abril 1971. Tuve entonces la alegría de hacer el discurso de apertura sobre el tema «El Espíritu Santo y María», y no menos la satisfacción de encontrar allí obispos tanto católicos como anglicanos, con representantes de las Iglesias ortodoxas y reformadas. Desde entonces, la costumbre de estos encuentros ecuménicos marianos continúa, a diversos niveles, en un clima de coloquios y de oración común. No se puede sino desear su ampliación siguiendo tal fecunda iniciativa.

Me parece útil mencionar esta realización ecumenista y mariana por su valor ejemplar y profético.

En el Congreso mundial de los teólogos, reunidos en Bruselas en septiembre de 1970 por iniciativa de «Concilium», señalé la relación entre María y el ecumenismo con estas palabras:

«No sé, lo mismo que vosotros, cuándo sonará la hora de la unidad encontrada del todo. Más bien pienso que los cristianos de mi generación están llamados, como Moisés, a no ver más que de lejos la Tierra prometida. Pero si sé leer correctamente los signos de los tiempos, creo que la hora se acerca. La estrella, que guió a los magos hacia Betlehem, brilla ya en el cielo. Los peregrinos de la unidad están ya en camino y avanzan. A menudo la estrella se oculta y son ellos quienes tienen que controlar su itinerario, consultando el mapa. Pero todo indica que Betlehem está cerca.»

Y añadí: «Quizá como los magos, nuestros peregrinos descubran primero a la Madre, y después al Niño. Se imagina muy mal la vuelta al hogar de hijos desunidos, sin que la Madre les acoja y les conduzca hacia el Señor» (4).

II) María en la acción del Espíritu Santo.

La vida y el papel de María quedan inscritos plenamente en las palabras que determinaron su vocación de

(4) Discurso pronunciado el 12 de septiembre de 1970 en el Congreso Mundial de los teólogos: «L'avenir de l'Eglise» («Pastoralia», n.º 20, 51, 1970 octubre).

Madre de Dios: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra» (*Luc. 1, 35*).

No tenemos necesidad de otro texto de la Escritura para situar a María en la historia de la salvación. Como ha escrito un teólogo ortodoxo, Alejandro Schmemmann:

«Para abordar el tema de una manera un tanto paradójica, yo diría que si en la Escritura no se nos hubiese revelado más que la existencia de María, es decir, que el Cristo, Dios y hombre, tuvo una madre, cuyo nombre era María, ello sería suficiente para que la Iglesia la amase, pensase en ella por relación con su hijo y dedujese conclusiones teológicas de tal contemplación. No tenemos necesidad de otras revelaciones suplementarias o especiales: María es como una evidente y esencial dimensión del Evangelio mismo» (5).

A la hora de la Anunciación, como preludio de la Encarnación y como única mediación de Cristo, María nos aparece como el punto de unión entre tierra y cielo. Se podría decir que el Espíritu Santo es el amor de Dios que viene hacia nosotros en la extremidad de su expansión, como Enviado del Padre y del Hijo. María, por su lado, es el amor más puro de una creatura que no es más que creatura y que es elevada por el Espíritu hacia su hallazgo. En el punto de encuentro de esta doble ternura convergente, en el nudo de esta alianza, he aquí a Cristo nuestro único Salvador. Evidentemente, sugerimos no más, de tal modo nos encontramos en el mismo corazón del misterio encarnador.

La relación de María con su hijo queda inscrita en su maternidad, pero ella no se limitará a lo que comprende el alumbramiento natural biológico, propio de toda madre; aunque incluso aquí entre nosotros, ¿la maternidad no es ella una relación interpersonal (correlativa de la filiación) que implica un consentimiento incondicional —y por tanto definitivo— de madre a hijo, en la línea del niño «puesto en el mundo»? Desde este punto de vista, la maternidad no sabría reducirse al acto biológico e instantáneo del hecho de engendrar, aunque en él encuentre

(5) Alexander SCHEMEMANN «On Mariology in Orthodoxy» en «Marian Library Studies», tom. 1, pág. 25-32, 1970.

su fundamento. Toda maternidad digna de tal nombre, ¿no incluye que la mujer que alumbró consiente, globalmente y día tras día, en la existencia personal y por tanto en la vocación de tener un hijo? Lo propio de María fue evidentemente que su hijo era el Salvador del mundo, y que al aceptar su presencia de él en el mundo y la historia, fue a la salvación del mundo a lo que ella fue llamada, consintiendo en cooperar.

Pero María no se abre solamente a la acción del Espíritu Santo a los comienzos, en el acto inicial de la Anunciación; ella permanece para siempre bajo tal determinación o acción del Espíritu, bajo su poder misterioso y secreto. El hijo que de ella nace es y permanece siendo el Hijo del Padre y el hijo de María. El Espíritu le es concedido a ella según una alianza que se mantiene como prolongación de la misma Encarnación.

En virtud de esta identidad del Cristo de la fe con el Jesús de la historia, tomando en serio la afirmación del hecho encarnador, podemos decir nosotros que María permanece siendo «Madre del Salvador» o Madre del Verbo encarnado, según la expresión de Efeso. Las gracias que hoy recibimos, puesto que nos vienen por la humanidad de su Hijo, no dejan de seguir estando implicadas por aquel «Fiat» original bajo la acción del Espíritu Santo.

La fe de María no se limitó a una aceptación inicial; ella se desarrolló bajo la Cruz, en la fe acerca de la Resurrección, en la espera de la vuelta del Señor al fin de los tiempos para llegar a la visión final.

Nuestra relación con el «fiat» de María incluye, pues, según nos parece, no solamente la relación con un hecho pasado, sino con una realidad personal y actual. Recibir la gracia del Espíritu Santo por mediación de la humanidad de Cristo, seguramente es mantenernos en relación con el «fiat» pasado de María y más aún, con ella como llena del Espíritu Santo en la gloria orientada toda ella por su hijo hacia el Padre.

Crear en la comunión de los santos viene a ser como creer que la humanidad de Cristo permanece fuente de toda gracia; la historia de la salvación no es de ningún modo algo pasado, y nosotros estamos, por consiguiente,

en relación con todos aquellos que han jugado en ella un papel, el cual se prolonga en su persona glorificada al fin.

Nosotros, pues, no podemos aislar a María dentro de la comunión de los santos. Si creemos en la Iglesia triunfante, bien sabemos que los santos viven en Cristo en intercomunicación entre ellos mismos y con nosotros. Se da, pues, un intercambio, una comparticipación, una reciprocidad: interviniendo cada uno en medida de su vocación y de su elección.

María—Madre de Cristo—no puede dejar de jugar un papel único en esta comunión la que une a los redimidos en torno del Cordero. Ella permanece y para siempre, como la que ha recibido al Verbo de Dios y le ha integrado en la raza de los hombres. Ella sigue siendo la que hizo posible la unión, la que, adheriéndose al Espíritu, ha vivido plenamente en su alma y en su cuerpo la comunión con el Espíritu.

La Escritura nos señala la presencia de María a la hora decisiva de la muerte redentora de Jesús. «María estaba en pie bajo la cruz» (*Juan 19, 25*). Me conforta esta expresa mención de su presencia, pero no tenía necesidad de ella para saber que su alianza, sellada por el Espíritu Santo, englobaba todos los misterios de su hijo, los gozosos, los dolorosos, los gloriosos y que el Espíritu permanece para siempre siendo como el sello de tal unión.

Sello que por cierto no se pone tan sólo desde fuera, tal a como se aplica sobre un pergamino para autentificar su contenido. La acción del Espíritu, y la de María, derivada ella y subordinada, tienden a lo mismo: dar y revelar a Jesucristo al mundo y así glorificar al Padre.

El Espíritu, por sí y todo él, es «crístóforo». Actualiza a Cristo y lo forma en nosotros. Sólo él nos permite que en verdad podamos pronunciar su nombre. Nos hace renacer a una vida nueva y vivir como cristianos auténticos, a gloria del Padre.

Desde su nivel de creatura, llamada por gracia, a colaborar con la acción del Espíritu Santo; María se encuentra, también ella, como dependiente de su Hijo. Y desvela su ser en la única manifestación que nos ha guar-

dado de ella la Escritura. Tal fe, no necesitada de ningún texto para adivinar su sentido y valor, tal fue la expresada en las palabras dirigidas a los servidores de Caná: «Haced lo que él os diga» (*Juan 2, 5*).

La función histórica de María ayer, y la mística suya también hoy, se armonizan en esta vital referencia a su Hijo. María no puede dejar de conducirnos a él como un río hacia el mar. Ella se encuentra toda en sí en relación a Jesús; es su pura transparencia. Ella nos lo otorga como desde su «elan» interior. Si Cristo es la Palabra hecha carne, la vocación de María es la de ser la que guarda y proporciona tal Palabra: ella no vivió sino para dar a Cristo al mundo. Ella es a Cristo y para él en una medida insondable. Es decir, es pura referencia a él:

«Riguardo ormai nella faccia ch'a Cristo
Piu s'assomiglia: che la sua chiarezza
Sola ti puo disporre a veder Cristo».
«Mira ahora, cantaba el Dante,
el semblante que se parece más al de Cristo,
su sola claridad te puede disponer a verle» (6).

María no sirve nunca de pantalla. Nosotros somos los que dudamos en amar plenamente a María por miedo de no hacerlo suficientemente a Nuestro Señor, lo cual proviene de una fundamental desconfianza y desconocimiento de lo que ella es.

Nos encontramos en pleno corazón del misterio de Dios; él trastorna nuestros estrechos sistemas, nuestros tímidos planes y rasga nuestras limitaciones y yuxtaposiciones; entramos entonces en un mundo de recíproca abertura, de absoluto desinterés, de comunión luminosa.

El Espíritu que inunda a María es y no deja de ser el Espíritu del Hijo. El es quien «cristianiza» a María en una profundidad que nosotros no podemos ni entrever. Ella es la cristiana por excelencia, la «cristificada» por superabundancia. En ella el Espíritu Santo realiza su obra maestra. Ella es su éxito y su esplendor.

«Woman: above all women glorified,
Our tainted nature's solitary boast...» (7).

Su actual papel no se sitúa, pues, en el orden de la comunicación de gracias: tan sólo el Espíritu Santo es y permanece siendo el Enviado del Padre por medio de su Hijo. Ella no se encuentra en la trayectoria de una mediación así concebida, sino se sitúa en la línea de nuestra respuesta. En unión con ella y a su ejemplo, María nos ayuda a acoger al Espíritu, a vivir bajo su acción. Ella nos invita por medio de su existencia ya anticipadamente glorificada, a avanzar por un camino de alegría y de confianza. El Concilio ha dicho de María que es «signo de esperanza para el pueblo de Dios en marcha».

III) María, nuestra Madre en el Espíritu.

En el evangelio de Mateo, el primer mensaje del cielo a la tierra es una invitación a recibir a María: «No temas nada—dijo el ángel a José—no temas recibir en tu casa a María..., pues lo que ha engendrado es obra del Espíritu Santo» (*Mat. 1, 20*). Por encima de las concretas circunstancias del caso, esta palabra se dirige a todas las generaciones cristianas: recibir, aceptar la maternidad espiritual de María es un signo seguro de nuestra apertura al Espíritu Santo.

Esta afirmación puede parecer exagerada: pero ella bien que se confirma experimentalmente en la vida de no pocos santos.

En su célebre *tratado*, Grignon de Montfort escribió respecto a las relaciones entre el Espíritu Santo y María, páginas que jamás han sido igualadas. Sin duda habrá que mejorar la expresión teológica—el santo prestaba su tributo a la época y sus formulaciones—, pero mantiene todo su valor, el de una experiencia que ha dado lugar a una gran corriente de gracias. En el capítulo IV hemos tratado de la experiencia de Dios en general. Pero se

(7) W. WORDSWORTH: «Mujer glorificada por encima de todos los hombres, gloria única de nuestra naturaleza caída». («Ecclesiastical Sonnet» XXV).

(6) DANTE. «La Divina Comedia», *El Paraíso*, Canto XXXIII, 85.

puede también tratar de una experiencia de Dios vivida a través de los santos. En ellos Dios es admirable. Los santos, que han aceptado recibir a María y los que han llegado a vivir la experiencia mística de la unión con María—bien poco estudiada por los teólogos—testimonian que existe una maternidad espiritual mariana operante en su vida de ellos.

Parecida experiencia, fruto de la gracia, supone por supuesto una colaboración humana. Para experimentar esta suerte de comunión continua con el Espíritu Santo en María, es preciso multiplicar desde el comienzo algunos actos de explícita referencia a ella hasta el momento en el que la mirada queda únicamente prendida en el Espíritu que forma a Cristo en nosotros. Estos primeros momentos hacen recordar los esfuerzos de un automovilista aprendiz que ante todo debe poner su atención en cada uno de los movimientos que hay que llevar a cabo, comenzando por dar a la llave de contacto. Poco a poco todos estos gestos se van haciendo reflejos y se hace posible a la vez admirar el paisaje y hablar con los que viajan al lado, controlando no menos el uso de los pedales y del freno. Teóricamente, todo esto parece complicado; prácticamente la experiencia armoniza todo simplificando el conjunto. La unión vivida con María es del mismo orden: respirar a María es aspirar al Espíritu Santo. El objeto de tal alianza es siempre idéntico a sí mismo: dar a Jesús a este mundo.

Tal experiencia incluye grados, pero es accesible a todos y forma parte de una vida cristiana normal, corriente.

Si se quiere trazar algunos rasgos intentando reconocer esta presencia del Espíritu Santo recibido de María, yo propondría, sin pretender ser exclusivo ni exhaustivo, tres notas características. La aceptación de la maternidad espiritual de María aparece como una garantía de humanidad, de equilibrio, de humildad. Me explico.

María, garantía de humanidad.

Ante todo en relación con Jesús. No se puede aceptar a María sin adherirse plenamente al misterio de la En-

carnación. Ella nos defiende de todo docetismo, heréjica según la cual Jesús no tendría más que apariencia humana. María impide que confundamos la Encarnación con la teofanía, que quiere decir mera apariencia transitoria de Dios. Y no menos ella nos libera de todo deísmo, de un Dios impersonal, el de los filósofos, introduciéndonos en cambio, en el misterio trinitario.

María salvaguarda la verdadera proximidad de Dios entre los hombres, la realidad de Emmanuel, del Hijo Único de Dios, que en verdad llega a nosotros.

Pero también ella es garantía de humanidad en la Iglesia y en el mundo. Es mujer y es madre: como todas las madres, posee el sentido de las personas y de sus diversidades. Tiene un olfato bien fino de lo concreto, de lo práctico, de la vida. Un proverbio árabe dice: «Los hombres ven el bosque, las mujeres en cambio los árboles y las hojas». Del mismo modo María trata personalmente a cada cristiano uno a uno. Humaniza, pues, el mundo de la técnica y del *struggle for life*. Se imagina muy mal que si el papel de las mujeres se acentuase políticamente, pudiesen desencadenarse con tanto aturdimiento las bárbaras hecatombes guerreras como las que hemos conocido en nuestra generación. María, en la Iglesia, ayuda también por su presencia bien vivida, a flexibilizar la rigidez de nuestras instituciones, de nuestra burocracia, de este anonimato de las estructuras tan pesado y en parte tan inevitable.

Después de Jesús, el más humano de los hombres, María es la más humana de las creaturas. Ella es la madre de los hombres en toda la extensión de su humanidad. La escena de Caná—María socorriendo a una necesidad humana: «No tienen vino» (*Juan 2, 3*)—demuestra su alma maternal. Y se sitúa en los antípodas de todo pietismo que separa lo profano de lo religioso, tentado siempre de aislarse en lo sublime al abrigo y defensa de las distracciones terrestres. Grignon de Montfort escribió: «María es buena, y tierna; no hay en ella nada de austero ni de desagradable, nada de demasiado sublime y demasiado brillante; viéndola, nosotros acabamos por ver a nuestra

propia naturaleza» (8). Todo ello es lo contrario de lo sublime falseado, de lo que se nos escapa; María es garantía de humildad.

María, garantía de humildad.

De ordinario se invoca al cristocentrismo para reaccionar contra la piedad mariana. Se considera a esta como una amenaza respecto a Cristo, el cual debe permanecer —se dice—en el centro de la religión que parte de él. Tal exigencia es del todo justa en cuanto concierne al lugar de Jesús en el corazón de la vida cristiana. Pero ella no lo es si se trata de privar a Cristo de una dimensión inherente a su ser: Jesús es el Hijo del Padre, pero también el hijo de María. Incluso ahora en el cielo El seguirá siendo ambas cosas. Con lo dicho basta para que no consideremos nunca a María como una especie de introductora que nos introduce a su hijo para después desinteresarse plenamente de la obra de salvación que El viene a llevar a cabo. Esto sería olvidar que Jesús ha querido, con toda independencia, depender de su madre no solamente durante los años de la gestación, sino en los años preparatorios de su ministerio público. Esto sólo dice más que todos los textos; y contiene ya toda una teología mariana. Se nos invita a entrar en el Reino de Dios por el camino privilegiado «de los niños y de quienes se les asemejan» (*Marc. 10, 14*). María garantiza la humildad de quien acepta depender de ella para mejor poder recibir el Espíritu de su hijo.

María, garantía de equilibrio y de sabiduría.

La Encarnación, verdadero corazón del cristianismo, es un misterio de equilibrio y de armonía entre lo divino y lo humano. María pertenece a este misterio.

Por nuestra parte la invocamos con todo derecho como «Sedes Sapientiae». Ella es la que ayuda a mantener en

(8) «Tratado», n.º 15.

el cristianismo auténtico, la reserva y la discrección respecto a las intervenciones sobrenaturales del Señor.

Habiendo sido visitada por el ángel y favorecida por la más directa cercanía de Dios, ella conserva todo su equilibrio. Y pide tan sólo, motivando la pregunta: «¿Cómo ha de suceder esto?» (*Luc. 1, 34*). Ni un rasgo de exaltación, ni un trazo de iluminismo.

Ella va después sencillamente a prestar ayuda a su prima Isabel y cuando esta la declara: «¡Bendita entre todas las mujeres!» (*Luc. 1, 42*), ella se limita a profetizar: «Todas las generaciones me llamarán bienaventurada» (incluida la nuestra), pero lo dice así sin olvidar su propia pobreza, la de una siervcita del Señor (*Cfr. Luc. 1, 48*).

Juzgo particularmente importante este reconocimiento vivido del papel de María, propio del aire de una renovación carismática. En presencia de una efusión extraordinaria de los dones del Espíritu, es indispensable mantener un sano equilibrio y un justo discernimiento. Lo extraordinario no puede jamás ser norma de vida, ni hacer olvidar lo esencial. *A priori*, se podría temer que puesto el acento en la renovación en el Espíritu Santo, se borrara o minimizara el papel de María. Y ello tanto más que la tradición pentecostal no fue jamás favorable a María; en este punto se ha podido temer una cierta ósmosis. Confieso entonces que a mí me causó una grata sorpresa y una gran alegría cuando en el Congreso internacional carismático de South Bend (Estados Unidos) de 1973, la multitud de aquellos veinticinco mil participantes me ovacionaron, puestos todos en pie, cuando en el curso de la homilía llegué a mencionar un instante el papel de María como secreto de santidad. Esta reacción de auténtica catolicidad, unida a la alegre piedad de aquellos fieles, me hizo pensar que estábamos en familia, dentro del hogar, alrededor de la madre.

También citaríá aquí la imagen del Pentecostés inicial o la del Cenáculo, donde todos perseveraban en la oración en compañía de María, Madre de Jesús (*Hechos 1, 14*). Diciéndolo de nuevo en esta ocasión: apenas hacía falta hubiesen mencionado su nombre, para estar seguros de

que ella se encontraba allí, visiblemente o no, cuando nacía la Iglesia de su hijo. Es el mismo misterio el que se continúa: Madre de Jesús, Madre de la Iglesia bajo la acción única del Espíritu Santo; María, la primera cristiana carismática. Como lo ha escrito y muy bien el director de la revista bíblica de los Estados Unidos, Padre Georges T. Montague S. M.: «La experiencia de María es uno de los dones más preciosos del Espíritu Santo. Ella es, en persona, un verdadero carisma del Espíritu. Ella me enseña a creer con más pureza, a discernir el Espíritu con más claridad, a escuchar la Palabra con más atención y a esperar con más creatividad la venida o vuelta del Señor» (9).

(9) George T. MONTAGUE S. M. «*Riding the wind*», Word of life, Ann Arbor, 1974, pág. 98.

Capítulo XII

El Espíritu Santo, mi esperanza

«Que el Dios de la esperanza colme vuestra fe de alegría y de paz, para que con la fuerza del Espíritu Santo desbordéis de esperanza.»

(Rom., 15, 13.)

Proclamar su esperanza.

Cuando San Pedro pedía a los cristianos estar siempre prestos para dar razón de su esperanza (*I P. 3, 15*), no se dirigía solamente a la comunidad de los discípulos, él pensaba en cada uno de ellos.

Esta invitación me interpela a mí particularmente. He de proclamar yo mismo en persona mi esperanza, como yo he de profesar mi fe.

Heme, pues, obligado a expresar en alta voz lo que sucede en la intimidad entre Dios y yo. Lo cual no es nada fácil: estoy pronto para redactar un testamento espiritual... pero a título póstumo.

Y, sin embargo, yo no obedecería plenamente a la llamada de San Pedro si me redujese a dar razones anónimas y universales. Me aventuraré, pues, desde mi fe a testimoniar acerca del Espíritu Santo, mi esperanza.

Mi fe en él no es cosa de ayer.

Cuando llegué a obispo escogí como lema personal y como programa de acción para mi episcopado las palabras *In Spiritu Sancto* («En el Espíritu Santo»). Así sucedió en 1945 en un tiempo «nada sospechoso». Yo pretendía de este modo comprometerme a seguir lo mejor posible los impulsos del Espíritu y obrar dejándome llevar

de su acción, cualquiera que fuese el camino que él me pidiese tomar y cualquiera que fuese el precio.

He citado el testimonio personal de cuarenta jesuitas que encontraron la renovación carismática en su camino y que por ello han vivido una especie de reconversión a Jesucristo y de abertura nueva al Espíritu Santo. Evidentemente no se trataba de una experiencia sin la menor relación con su anterior vida espiritual ni de un golpe teatral del tipo del camino de Damasco. Pero sí era una empresa del Espíritu lo que les había marcado. Me he visto tentado a no citar su testimonio para poder dispensarme de añadir el mío, entrando yo también... por el camino de las confesiones. Pero esto hubiera sido una cobardía. Entonces he aquí que tengo que decir lo vivido por mí mismo.

Asistiendo a reuniones de oración carismática me extrañó y hasta me desorientó ante todo cierta libertad de expresión corporal: actitudes con las manos en alto en ciertas ocasiones y a menudo también, al fin de la reunión, el gesto de la imposición de manos sobre un conjunto de personas que lo deseaban.

Esta ocasional imposición de manos no tiene evidentemente nada de sacramental; no es esta su intención. Este gesto, más tradicional en la Iglesia de lo que comúnmente se cree, expresa sencillamente una fraternal solidaridad en la oración. En cuanto al gesto de las manos en alto—en la forma de un sacerdote ante el altar—no viene a significar sino una traducción externa de un «elan» interior. Todo lo cual me obligó a hacer un examen de conciencia sobre mi comportamiento externo. Todos nosotros estamos plenamente acostumbrados—y yo el primero—a controlar nuestras emociones y a no dejar que se manifieste hacia fuera lo que sucede en nuestro interior. Timidez, respeto humano, inhibiciones, educación recibida; todo ello estructura, nuestra reserva externa. Aceptamos orar con nuestra alma, pero no con nuestro cuerpo. La juventud ignora nuestros complejos y se expresa más libremente que nosotros. Reflexionando sobre ello, me ha parecido que somos nosotros quienes bloqueamos el «elan» dando rigidez a lo que no debiera tenerlo.

«Regad lo que está seco... doblad lo que está rígido», —así cantamos en el «¡Ven, Espíritu Santo!». No nos asombremos, pues, si El nos atiende.

No menos leo, con mayor atención cada vez, la plegaria que dirigimos a Dios en el breviario:

*«Así quiero en mi vida bendecirte,
levantar mis manos en tu nombre;
como de grasa y médula se empapará mi alma,
y alabará mi boca con labios jubilosos» (Sal .62, 5-6).*

Buen número de textos semejantes se pueden ir escogiendo en todo el Antiguo Testamento.

Nosotros encontramos muy natural que el amor y la amistad se expresen por medio de gestos exteriores, pero ante Dios solemos quedar como engreídos o tímidos. Mis amigos me dicen que ellos perciben en mi modo cotidiano de comportarme calor y alegría para comunicar a otros. No me doy cuenta y dejo que piensen así. Todo lo que yo sé es que la liberación de mí mismo y la libertad a la hora de hacer oración me ayuda a manifestarme libre en la expresión de mis sentimientos hacia los demás; la teología me dice que esto no es nada sorprendente puesto que por definición, el Espíritu es abertura, acogimiento, ligazón, y que todo lo que en este sentido encontramos en las relaciones humanas es obra suya.

Pero todo lo dicho no manifiesta más que un aspecto de las cosas. Vista desde dentro la experiencia espiritual que constituye la base de la renovación—y que se vive en formas muy diversas—no es una gracia aislada de nuestro contexto de vida.

Esta renovación espiritual intensifica las gracias sacramentales recibidas con antelación e inherentes a los sacramentos de la iniciación cristiana, que para mí fueron desde el bautismo hasta la consagración episcopal.

Pidiendo a un grupo de amigos que recen por mí cuando me imponen las manos para que yo sea más fiel al Espíritu, me parece que estoy obedeciendo a la invitación de Pablo a Timoteo: «Yo te invito a reavivar el don que Dios te ha deparado por la imposición de mis

manos. Porque no es un Espíritu de temor el que Dios nos ha otorgado, sino un Espíritu de fuerza, de amor y de dominio de sí» (*II Tim. 1, 6-7*).

Para continuar fielmente exponiendo mi camino personal, yo hubiera debido anotar también los diversos problemas de orden doctrinal que aparecieron en mi espíritu cuando encontré la renovación. Es preciso, ante todo, desembarazarse de un vocabulario y de una teología de origen pentecostal. He intentado comprender mejor el sentido de los dones y carismas, su papel y sus límites y muy especialmente me he preguntado respecto los dones tan particulares de hablar en lenguas y de curación... A través de este libro, he ido consignando el resultado de estas reflexiones sin describir con detalle el va y viene del pensamiento y de la investigación. Esta debe continuar; nuestros teólogos tienen aquí un buen servicio que prestar. Pablo VI nos invita a profundizar más en la pneumatología. Pero es esencial para poder comprender una tal experiencia de Dios, situarse en el interior de ella misma y aceptar humildemente que Dios pueda escoger para instruirnos lo que apenas podemos alcanzar y comprender.

La noche oscura de la esperanza.

No voy a trazar aquí la acción del Espíritu en mí al correr de los años: ello, por lo demás, debería ir acompañado de la confesión de mis resistencias y reticencias en corresponder a su gracia. Pero si quisiera decir brevemente lo que ha sido para mí, no la noche oscura de la fe, sino la noche oscura de la esperanza, la que he vivido después del Concilio. Creo por lo demás que esta experiencia es, con sus debidas variantes, la de casi todos los obispos que tomaron parte del Vaticano II y volvieron a sus diócesis llenos de alegría ante la renovación conciliar que se anunciaba.

Ya, en el mismo Concilio, para mí tal alegría se ensombreció de hecho ante ciertas tensiones o semi-medidas que no permitieron llevar a cabo todas las esperanzas.

En total, sin embargo, el balance era ampliamente positivo e invitaba a la euforia.

Vino el post-concilio y, con asombro de todos, un viento de desolación y de devastación sacudió a la Iglesia de Dios.

Comenzaba un Viernes Santo; llegó el tiempo de «la muerte de Dios», de la negación de Jesús como Hijo único de Dios, de la contestación a la Iglesia como sacramento de salvación. Al mismo tiempo, una ola de inmoralidad, como una gran marea invadía el mundo; los «mass-media» acentuaban una grave decadencia moral sin reacciones apenas de una sociedad que pretendía ser más libre con la complicidad silenciosa de demasiados cristianos, cuidadosos ante todo de mostrarse comprensivos.

En cada iglesia local las pruebas abundaban.

Con el corazón apenado he visto marcharse a numerosos sacerdotes, religiosos y religiosas. Con muchos de ellos las despedidas fueron profundamente dolorosas. Estas rupturas duelen y amargan.

Pero todavía se daban otras causas de tristeza:

- el descenso constante y universal de la práctica religiosa después del Concilio;
- la disminución inquietante de vocaciones;
- noviciados y seminarios que se iban cerrando;
- padres profundamente cristianos que ven a sus hijos romper con la Iglesia;
- hogares donde ya no hay oración común;
- cristianos desencantados por la evolución conciliar;
- una polarización creciente entre las diversas tendencias...

Se podría alargar la lista; por mi parte añadido a título personal la soledad cuando se compromete uno para servir a lo que se cree ser el bien de la Iglesia: las incomprensiones, las interpretaciones maliciosas y tantas invenciones puras y simples cuya rectificación o negación nos llevarían la mitad de la vida.

En fin, para los obispos de mi país, y para mí en particular, que por deber me encuentro en el corazón de los ataques contradictorios de los que he sido objeto desde

la escisión de la Universidad de Lovaina, constituyen como constituyeron durante muchos años un vía-cruces de muchas estaciones.

Esperanza contra toda esperanza.

Todas estas razones—todas las que han sucedido— las evoco sin buscar el apoyo para trazar un espectáculo de desolación que hubiera debido, humanamente, cultivar la esperanza y llevarnos a ir caminando como los discípulos de Enmaús, abatidos y confesando al día siguiente de la crucifixión su descorazonamiento: «Nosotros esperábamos que era él quien iba a liberar a Israel; pero con todo esto, ¡han pasado ya dos días desde que sucedieron todas estas cosas!» (*Luc. 24, 21*).

La crucifixión del Maestro, el abandono sobre la cruz: «¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (*Mac. 15, 34*)... los hemos vuelto a vivir en la Iglesia; sabemos ya por experiencia lo que es el trance de la agonía continuada a través de los tiempos por los discípulos que «completan en sus cuerpos lo que falta a la pasión de Cristo».

Y, sin embargo, puedo dar testimonio de que la palabra del Señor: «Mi yugo es suave y mi carga ligera» (*Mat. 11, 30*) sigue iluminándome como un arco iris. En momento alguno el Señor ha faltado a su promesa: «Vosotros ahora estáis tristes, pero yo volveré y vuestro corazón se alegrará» (*Juan 16, 22*). Extraña paradoja que une el sufrimiento con la alegría; Jesús no prometió a los suyos que no iban a sufrir, pero les aseguró una serenidad fuera de serie entre los hombres porque ella tiene su fuente en él.

A quien me pregunta sobre este secreto de tal esperanza teológica—de esta esperanza contra toda esperanza—yo no puedo dar sino la respuesta de San Pablo: «Confío en quien yo he creído» (*II Tim. 1, 12*). La esperanza brota de la fe como la flor de la espiga. Y la fe me asegura que Dios está presente entre nosotros hasta el fin de los siglos y que está más cercano que nunca precisamente

cuando las tinieblas del Gólgota le separan de nuestras miradas.

Creo en el sol, incluso cuando la noche cubre la tierra. Yo sé que él está allí, fiel a sí mismo, que su luz y su valor acabarán por disipar todas las nubes. Creo en el sol en mitad del corazón del invierno. Mi esperanza vivificada por la fe me asegura de su presencia. Y esto me basta. Pero sé también que en primavera los rayos del sol son más luminosos y más cálidos. De una primavera de la esperanza es de lo que yo quiero ahora hablar.

Una nueva esperanza.

La diferencia entre el sol del invierno y el de primavera no es tanto diferencia suya en él cuanto en nosotros; la especial situación de la tierra es la que da ocasión a que se le capte de manera diferente. Yo, por mi parte, diría que mi esperanza teológica siempre luminosa como una aurora boreal en la noche, al presente sufre un cambio: ella se ha convertido en una esperanza experimental. Siempre se trata de la misma esperanza, pero ahora una nueva juventud anida en ella; su luminosidad es más intensa, su calor más tangible. Y todo ello, en cuanto percibido por mí, responde y se manifiesta en diversos signos, el invierno post-conciliar evoluciona hoy hacia un comienzo primaveral y un renacimiento surge lleno de promesas.

No voy a enumerar ahora los múltiples signos que voy constatando; ninguno de ellos puede dar cuenta y catalogar a todos los rayos de un mismo sol. Además, la acción del Espíritu Santo desborda por todos lados el campo de nuestra visibilidad y, por tanto, el de mi vida. Testimonio entonces la gracia que fue para mí aquel descubrimiento de la renovación carismática a través de los diversos países del mundo y en mi tierra ante mis ojos y en mi propio corazón.

Esta renovación no me hizo descubrir propiamente al Espíritu Santo; como ya lo he dicho, él siempre ha sido el centro de mi vida cristiana. Pero ha proporcionado como una nueva juventud a mi fe en El, en cierto sen-

tido, pues viendo vivir a los cristianos que tomaban los Hechos de los Apóstoles al pie de la letra, me he visto obligado a interrogarme más a fondo la autenticidad de mi fe y a descubrir que yo creía ya en la acción del Espíritu Santo, pero dentro de ciertos límites y que por tanto el Espíritu Santo no podía hacer sonar todo su órgano en mí; ciertos tubos estaban desusados, fuera de todo empleo.

Yo, en verdad, pude haber prescindido de esta renovación para darme cuenta: cada cual puede releer los Hechos de los Apóstoles o a San Pablo y de este modo llegar a poder hacer un honrado examen de conciencia por contraste. Pero tal renovación me convocó a los orígenes, dándome una viva demostración de la que estoy muy agradecido.

Una lección de realismo cristiano; yo he tratado de traducirla en mi vida. Sin poder discernir lo que debo a otras corrientes de gracias—y mi deuda es bien grande—yo creo que la debo una especie de nueva juventud espiritual, una esperanza más sentida, la alegría de haber podido ver ciertas cosas que me parecían imposibles, como posibles, más una nueva lectura de la Escritura, no en un sentido fundamentalista, sino en su pureza primitiva.

La apertura a Dios.

El Dios de mi fe evidentemente es Dios vivo, Padre, Hijo, Espíritu Santo. Desde mi juventud, creo profundamente en su presencia misteriosa y vivificante. Pero hay ahora una clara acentuación de esta percepción del Espíritu Santo que nos ilumina para poder conocer mejor, en una más próxima intimidad, la faz de Jesús, su verdadero semblante de Hijo Unico de Dios. Ya he dicho antes, que el signo más firme de la renovación carismática se encuentra en la cristología. Proclamando: «Jesús es el Señor»; la renovación afirma que Jesús es el Unigénito de Dios, distinguiéndose así de innumerables movimientos de «vuelta hacia Jesús» los cuales nos ofrecen a menudo un Jesús de dimensiones puramente humanas.

Este no es el Cristo que tiene que revelarnos el Espíritu. El verdadero Cristo es siempre el que nació del Espíritu Santo y de María: este llamamiento en nombre de la Madre de Dios y de su presencia de El es como el sello que da testimonio de la autenticidad del verdadero cristocentrismo.

Yo bien sabía que el Espíritu Santo no tiene más que una misión: revelarnos al Hijo y en El al Padre. Y es normal que desde siempre, bajo su moción, la revelación de Jesús se haga siempre más personal. Yo lo sabía ya, pero he comprendido mejor que el cristianismo no es un mero «ismo», sino que ante todo es Alguien. Como una gracia de relación más personal, al mismo tiempo que una apremiante invitación a abrirme ante Jesús mismo, en el diálogo de la oración para encontrarnos mejor en actitud de escucha, de espera, de disponibilidad. Es como una «reprise» del himno que tan a menudo resuena en nuestras iglesias: «Yo busco tu semblante, el semblante del Señor, yo busco tu imagen, en lo más hondo de mi corazón». El Espíritu, revelando siempre y mejor este semblante, nos ofrece como una nueva gracia de Epifanía.

El Espíritu revela también a Jesús como Palabra.

Sin duda, yo antes leía la Escritura esforzándome por medio de los exegetas en alcanzar el sentido universal del texto. Lectura esta totalmente indispensable. Pero ahora encuentro otra especie de lectura; ella se me da como esclarecida, iluminada desde el interior por el Espíritu que actualiza el texto sagrado y lo va transformando para mí en palabra de vida. Bajo este impulso de la gracia, he comenzado a abrir la Escritura muchas veces durante el día con un gusto nuevo desconocido. No para encontrar en ella como una respuesta a todos los problemas de mi vida, sino llevado de una sed de Jesús, de su Palabra, algo así como cuando se comulga en la Eucaristía; movido por el deseo de percibir el son de su voz, de captar más directamente su mensaje, de hacer que brille su luz en mis tinieblas. A veces, tal contacto no dura más que un instante, como cuando con una miniatura nos vemos guiados para descifrar el ca-

mino a seguir. Parece como si el Espíritu Santo continuase dándome aquella inolvidable lección de exégesis que, en cierta tarde, el mismo Señor dio a dos de sus discípulos camino de Enmaús cuando «comenzando por Moisés y recorriendo todos los profetas, les fue interpretando las Escrituras en lo concerniente a él» (*Luc. 24, 27*).

El Espíritu de Jesús es un maestro interior; y no busca otro fin que abrirnos a la inteligencia de las Escrituras de las que él es el inspirador. El también lo hace de aquella forma luminosa y cálida que llevó a los dos discípulos a decirse entre ellos: «¿No ardía nuestro corazón dentro de nosotros cuando él nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?» (*Luc. 24, 32*). Innumerables testigos me han dicho que desde el día siguiente de su experiencia espiritual de la renovación, la biblia se convirtió para ellos en una fuente de agua viva; yo a mi vez doy el mismo testimonio.

También he llegado a comprender mejor al Espíritu Santo en la amplitud de su acción carismática.

Yo ya creía en los dones y en los carismas del Espíritu; sin embargo, cierto número de entre ellos prácticamente estaban en desuso tanto en la Iglesia como en mi vida. Al despertar mi fe adormecida gracias a la obra del Espíritu manifestada por todos sus carismas sin excepción, la renovación me fue obligando a plantearme ciertos problemas bien precisos. ¿Espero verdaderamente hoy que todavía el Espíritu pueda hablar y obrar a través de los carismas de profecía, de curaciones, de interpretación, de milagros? Ciertamente también será necesario un carisma de discernimiento, indispensable para poder reconocer a los demás; pero de todos modos no es lógico arrumbar a estos así como así. He llegado a comprender lo necesario que es redescubrir nuestros tesoros ocultos.

Y a descubrir que hasta ahora no había en verdad creído en toda la fuerza de la promesa del Maestro, cuando aseguró a los suyos que sus discípulos harían cosas más grandes que él mismo porque el Espíritu las haría en ellos (*Cfr. Juan 14, 12*).

Los carismas del Espíritu no dejan de ser nunca y están disponibles tanto hoy como ayer; no aparecerán como ineficaces si los cristianos saben recibirlos y hacerles fructificar por una fe práctica y actuante.

Abertura a los demás.

El abrirnos a Dios nos ayuda para saber abrirnos a los otros tanto en la oración como en la vida. La experiencia de una reunión de oración según tipo carismático tanto como una celebración eucarística que integre a ciertos elementos, me ha llevado a que comprendiese yo hasta qué punto mi oración habitual era en exceso individualista. La oración espontánea hecha de murmullos me molestaba ante todo; el vecino rezando a media voz a mi lado me ofuscaba; todo ello «turbaba» mi recogimiento. Pero yo ahora he descubierto todo lo que puede llegar a ser una oración a la vez personal y sinfónica, y cómo llegar a asumir el ritmo y la oración del otro. Orar juntos así es algo muy distinto que recitar unidos una plegaria ya escrita. He llegado a comprender lo que es la libertad de los hijos de Dios en presencia del Señor. Lo cual, por supuesto, no quiere decir que no haya que trazar y respetar ciertas normas en el campo de la liturgia... pero limitémonos a nuestro propósito.

Habiendo aprendido a orar de esta manera espontánea en grupo, yo me veo obligado a menudo a hacerlo también fuera de toda reunión de este tipo con ocasión de una visita privada o de una sesión de trabajo apostólico. A los principios, uno se siente torpe y tímido cuando se invita a un visitante a recogerse con uno—a menudo abriendo la Escritura—y a unirse entre sí por medio de una oración improvisada con palabras propias. Bien se trate de obtener juntos luz para tomar una decisión, o bien se trate de expresar alabanzas o acciones de gracias a Dios, todo ello me parecía muy lejano de mis costumbres. Una fe más viva en la presencia de Jesús «allí donde dos o tres se reúnan en mi nombre» (*Mat. 18, 20*), me llevó a ello decididamente. Suéñese entonces lo que

llegarían a ser nuestros sínodos o nuestros consejos si la oración pudiese llegar así a constituir la trama misma del trabajo que hay que realizar juntos, es decir, si en lugar de constituir ella un prefacio o prólogo formase parte del mismo tejido y entraña de nuestras conversaciones. No olvidaré jamás cierta sesión de trabajo en Ann Arbor con unos cincuenta delegados. En numerosas ocasiones, durante algunos minutos, el presidente—un laico—nos invitaba a interrumpir la discusión para recogerlos ante el Señor e implorar la asistencia del Espíritu acerca de las decisiones que íbamos a tomar. Esta común oración musitada a veces «en lenguas»—nos introducía en una atmósfera espiritual muy poco corriente—. ¡Dios mío, qué lejos estamos todavía de creer... lo que nosotros creemos!

Conclusión

Todo esto está mal dicho; se ha intentado expresar con palabras humanas lo que Dios obra en el fondo de los corazones y que nosotros mezclamos tan fácilmente con lo nuestro. Tan sólo María supo cantar en su Magnificat, las maravillas que Dios había obrado en ella con el tono de voz conveniente y de forma luminosa.

Tal como van estas líneas quisieran decir en su impotencia a quienes las leen: el Señor está próximo; Dios no ha muerto; Jesús vive; el Espíritu es fiel; en pleno corazón de nuestro tiempo, Pentecostés continúa.

He redactado estas páginas pensando en todos aquellos quienes en la Iglesia y en el mundo de hoy tienen necesidad de renovar su esperanza. Con el fin de decir a sacerdotes y laicos como a mis hermanos los obispos del mundo que tienen que llevar a cabo una obra de discernimiento: «Juan XXIII y Pablo VI no han orado en vano por un nuevo Pentecostés». Y Pentecostés está aquí, ante nuestros ojos, como un alentar el alba. Pero no puede estallar y abrirse más que si nosotros por nuestra parte llegamos a saber reconocerlo de antemano y aceptar a continuación todas sus consecuencias. ¡Vivimos una hora de gracias! Dios respeta nuestra libertad y no forzará las puertas. Pero, ¡El llama! Sepamos, pues, como los discípulos de Enmaús, reconocer al Señor que camina

a nuestro lado y decirle: «Quédate con nosotros, porque la tarde se pone y el día llega a su término» (*Luc. 24, 29*).

Una periodista yugoslava me preguntó el otro día en vísperas del Sínodo: «Para usted, ¿cuál es el mayor obstáculo en la obra de evangelizar al mundo?». Le respondí sin dudar: «La falta de fe en los cristianos para aceptar lo que ellos son por la gracia de Dios». Bien sé que ser evangelizador del mundo comprende una multitud de aspectos y que exige una variedad de actitudes. La gracia no destruye la naturaleza: ella abraza todos sus contornos y su complejidad. Pero ella lleva a esta naturaleza infinitamente más allá de sí misma por el poder de Dios.

Es preciso respetar la variedad de las vocaciones: «en la casa de mi Padre hay muchas moradas» (*Juan 14, 2*), pero no hay muchos fundamentos. Cualquiera que sea nuestra vocación personal y nuestro campo de acción, tenemos que dar lo mejor de nosotros mismos, es decir, a Cristo en nosotros bajo la moción de su Espíritu: la salvación del mundo no se encuentra en otro sitio.

Comprendo lo necesario que es que nuestra fe se profundice para que los cristianos puedan integrarse auténticamente en el mundo de hoy y ofrecerle el evangelio. «La caridad de Cristo nos apremia»—dijo San Pablo (*II Cor. 5, 14*). Nosotros también, nosotros tenemos que traducir la urgencia de su amor para un mundo en peligro y una Iglesia crucificada.

Hace algún tiempo yo había compuesto, por iniciativa de mis diocesanos, una oración de esperanza, la que ahora quisiera decir de nuevo, con fe rejuvenecida, al final de este libro. Os invito a tomar parte conmigo en su recitado, en comunión de fe, de esperanza y de caridad.

Oración.

*Danos, Señor,
ojos para ver,
un corazón para amar
y aliento.*

*Al pedirte ojos para ver,
te pedimos nos des tus ojos
para ver como tú ves
el mundo, los hombres y su historia.
Nuestra propia historia.*

*Concédenos corresponder a tu pensamiento,
día tras día y hora tras hora.
Haz que vengamos a ser, poco a poco
aquello por lo que nos creaste;
haznos adoptar tu punto de vista,
tu óptica.
Haznos dóciles a tu Palabra
que ilumina y transforma a nuestra vida.*

*Danos un corazón para amar,
un corazón de carne y no un corazón de piedra,
con el fin de amar a Dios y a los hombres.*

*Danos tu propio corazón para amar de verdad;
en el olvido de nosotros mismos.*

*Nosotros necesitamos nos injertes tu propio corazón,
en lugar del nuestro que late tan mal
cuando se trata de amar a otro.
Que seas Tú, Señor,
el que ames a través de nosotros.*

*Danos tu corazón para que amemos a nuestro Padre,
danos tu Corazón para que amemos a María, nuestra
Madre,
danos tu Corazón para que sepamos amar a tus hermanos,
que son también los nuestros.*

*Para amar desde aquí abajo
a los que nos han precedido ya en el cielo
—quienes son más fáciles de amar—;*

*y para amar también
a aquellos con quienes hablamos en la tierra
y que nos desencantan tantas veces,
sépanlo o no.*

*Y danos aliento
para que no nos ahogemos a través del camino,
para que nuestros pulmones estén del todo llenos
de oxígeno y aire tónico.*

*Para ayudarnos a avanzar hacia adelante,
sin mirar hacia atrás, ni medir el esfuerzo.*

*Danos ánimos para que podamos hacer frente
a todo lo que los hombres—y sobre todo Tú—
esperan de nosotros.*

*Aliento para saber esperar de nuevo,
como si la vida comenzase cada mañana;
para esperar contra viento y marea
a causa de tu Presencia y de tu Promesa.*

*Llevando en nosotros todas las esperanzas de los hombres,
y también todas sus penas.*

*Danos aliento, o mejor dicho Tu aliento;
el que nos enviaste de parte del Padre,
Tu Espíritu, el Espíritu que sopla donde quiere.
Por medio de ráfagas o golpes de viento,
o por una brisa ligera,
cuando Tú invitas a seguir tus inspiraciones.*

*Danos tu aliento,
para alentar la oración más profunda,
la que sube hacia Ti desde nosotros,
la que llama a tu vuelta en gloria,
la que aspira a la plenitud de Dios.*

*Señor, tengo necesidad de Tus ojos,
dame una fe viva.
Tengo necesidad de tu corazón,
dame una caridad a toda prueba.
Tengo necesidad de tu aliento,
dame tu esperanza,
a mí y a tu Iglesia.*

*A fin de que esta Iglesia de hoy
sea un testimonio ante el mundo
y que entonces este reconozca a los cristianos,
por su mirada luminosa y serena,
por el calor de su corazón,
y por ese optimismo indefectible
que se alza
desde la fuente oculta e inalterable
de la alegre esperanza.*

El Espíritu Santo al encuentro del Señor.

El Espíritu está en el corazón de su Iglesia, lo sabemos, pero nos gustaría saber hacia qué futuro nos conduce. Nos es conveniente escrutar el porvenir siguiendo la llamada de los signos. El centinela debe intentar tomar el pulso a la noche. Pero la actitud más fundamental del cristiano no es esta; ella se alimenta de una esperanza que no se debe a nuestros pronósticos a nuestros cálculos de probabilidades. Toda ella no es sino fe en el Espíritu que va acompañando a su Iglesia por las vías del porvenir.

El Espíritu está en el corazón de la Iglesia para poder conducirla en su peregrinación escatológica, como aquella columna de humo que precedía al pueblo de Israel durante el día y se convertía en nube luminosa durante la noche al atravesar el desierto. A la vez, pues, es continuidad y novedad, tradición y progreso.

Tradicición.

Tradicición viva, ella acompaña a todas las generaciones hacia el Señor Jesús «el que es, el que era, el que viene» (*Apoc. 1, 4*). Y explicita lo que los discípulos

de Jesús no pudieron conocer aún de la enseñanza de su Maestro, liberándoles poco a poco de «su falta de inteligencia y de la dureza de su corazón» (*Mac. 16, 14*). El Espíritu se apoya en la única Palabra del Señor que debe sostener a cada generación: «Venid a beber el agua en las fuentes del Señor». El rememora las palabras de Dios, pero dándoles una actualidad, un directo impacto sobre cada acontecimiento. Nunca las repite; cada vez él las otorga con una inesperada resonancia, una nueva urgencia. El Espíritu llama a la Iglesia de manera activa y practica las enseñanzas de Cristo. Los cristianos por sí mismos no encontrarán a su disposición más que la letra de las palabras de Jesús; no sabrán jamás comprender realmente su mensaje; es preciso que el Espíritu les apremie.

El progreso.

Progreso vivo, el Espíritu siempre está como tendido hacia la etapa siguiente. Lleva consigo el pasado para propulsarle hacia el porvenir. Se encuentra en el origen de las grandes decisiones que hacen progresar la misión de la Iglesia. Los Hechos nos muestran su presencia de Él en el Concilio de Jerusalén (*Hechos 15, 28*), y le atribuyen la decisión de Pablo de pasar a Europa (*Hechos 16, 6*). El Espíritu impide a la Iglesia que se tome a sí misma, por fin, complaciéndose en una autosatisfacción. Quiere que los cristianos se pongan en camino cada mañana, con un mínimo de equipaje. «La Iglesia no es el Reino de Dios—decía el Patriarca Atenágoras—sino el sacramento del Reino» (1).

La tensión hacia el porvenir forma parte integrante del cristianismo. El fin de los tiempos no será más que un sencillez desvelamiento, una cortina que se corre; una promesa y no más que debe cumplirse en el futuro. El tiempo cristiano está abierto sobre un continuo progreso y Dios nos acompaña. El Espíritu Santo lleva consigo

(1) Olivier CLEMENT. «*Dialogues avec le Patriarche Athénagoras*». Edic. Fayard. París, 1969, pág. 136.

la esperanza de este futuro en su misma misión. A ciertas horas de su historia la Iglesia prueba de forma misteriosa el impulso del Espíritu hacia adelante. Esta hora de gracias nos debe encontrar particularmente atentos. «Nada pasa más grande en la historia—escribía Henri Gouhier—que un cambio de esperanza». Nosotros vivimos un cambio de tal orden. La Iglesia será mañana, si ella es fiel a esta llamada, parecida al Dios de la esperanza «joven al mismo tiempo que eterna», como cantaba Peguy. No hay por qué temer lo desconocido de Dios ni a las necesarias renovaciones de su Iglesia.

Nos es conveniente escuchar con humildad la recomendación que susurra a nuestro oído el profeta Isaías:

*«¿No os acordáis de lo pasado?,
¿no caéis en la cuenta de lo antiguo?
Pues bien, he aquí que yo lo renuevo,
ya está en marcha, ¿no lo reconocéis?
Sí; pongo en el desierto un camino
y senderos en el páramo»* (Isaías 43, 18-19).

Prólogo	7
Capítulo I. El Espíritu Santo, aliento vital de la Iglesia.	13
1. <i>¿Qué Iglesia?</i>	13
2. <i>Las dimensiones de la Iglesia</i>	16
3. <i>La Iglesia escuchando al Espíritu</i>	20
Capítulo II. La experiencia carismática en la Iglesia	31
1. <i>El Espíritu Santo como animador de la Iglesia primitiva</i>	31
2. <i>El Espíritu Santo y la efusión de sus dones</i>	34
3. <i>La experiencia carismática a través de los siglos.</i>	36
4. <i>Una llamada del Concilio.</i>	39
Capítulo III. El Espíritu Santo y la renovación litúrgica.	41
1. <i>El Cristo Señor y el Espíritu Santo</i>	41
Capítulo IV. El Espíritu Santo y la experiencia de Dios.	57
1. <i>Los jóvenes y la experiencia de Dios</i>	58
2. <i>Lo experimental y lo experimental.</i>	60
3. <i>Fe y experiencia.</i>	62
4. <i>Encuentros con Dios</i>	70

Capítulo V. El espíritu Santo en el corazón de la experiencia religiosa contemporánea	77
1. <i>El origen</i>	77
2. <i>Testimonios</i>	81
3. <i>Ensayo de una experiencia</i>	84
Capítulo VI. Sentido y alcance de una experiencia	93
1. <i>Presencia y discernimiento</i>	93
2. <i>Juzgar al árbol por sus frutos.</i>	98
3. <i>Significación y alcance de una experiencia</i>	108
Capítulo VII. Espíritu Santo y autenticidad cristiana	117
1. <i>¿Qué es un cristiano auténtico?</i>	117
2. <i>El cristiano contemporáneo: ideal y realidad</i>	123
3. <i>Hacia más autenticidad cristiana.</i>	128
Capítulo VIII. Espíritu Santo y nuevas comunidades	137
1. <i>La imagen inicial de la Iglesia: una fraternidad cristiana</i>	137
2. <i>El cristianismo es comunitario.</i>	141
3. <i>Parroquia y comunidad.</i>	147
4. <i>Papel profético de las comunidades cristianas vivientes.</i>	152
5. <i>Dos experiencias</i>	154
Capítulo IX. El Espíritu Santo y el cristiano en el mundo	161
1. <i>Una situación en conflicto</i>	161
2. <i>Una ambigüedad que hay que deshacer</i>	165
3. <i>El Señor, enviado al mundo, bajo la «agilación» del Espíritu Santo.</i>	166
4. <i>El cristiano en el mundo bajo el «movimiento» del Espíritu Santo.</i>	168
Capítulo X. El Espíritu Santo y la esperanza ecuménica	179
1. <i>El Espíritu Santo, lugar de convergencia espiritual.</i>	186
2. <i>El Espíritu Santo, lugar de convergencia doctrinal.</i>	189
3. <i>El Espíritu Santo y la unidad orgánica inter-ecclesial.</i>	193

Capítulo XI. El Espíritu Santo y María	197
1. <i>¿El Espíritu Santo o María?</i>	197
2. <i>María en la acción del Espíritu Santo</i>	202
3. <i>María, nuestra madre en el Espíritu.</i>	207
Capítulo XII. El Espíritu Santo, mi esperanza	213
Conclusión.	225
Epílogo	231
Índice.	235