

FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL: DECLARACIÓN DE LUND

*El Ministerio Episcopal en la apostolicidad de la Iglesia**

Tras un proceso de consulta a todas las Iglesias luteranas que ha durado ocho años, el Consejo de la Federación luterana mundial (FLM) reunido en Lund, en Suiza, el 26 de marzo de 2006 ha adoptado por unanimidad una declaración sobre lo que los cristianos de esta confesión creen a propósito del ministerio del obispo: “Ministerio episcopal en la apostolicidad de la Iglesia. La declaración de Lund de la Federación luterana mundial, una comunión de Iglesias”. Se trata de un tema central tanto en general en el interior del diálogo entre católicos y evangélicos, como específicamente en el ámbito del proceso que ha llevado a la publicación del documento de estudio sobre La apostolicidad de la Iglesia por parte de la Comisión luterano-católica sobre la unidad (2007).

Aprobado por unanimidad, es considerado por la FLM no un documento magisterial, sino una contribución significativa a una cuestión importante, ya sea en referencia a las

* Texto original en inglés: “Episcopal Ministry within the Apostolicity of the Church – The Lund Statement by the Lutheran Word Federation – A Communion of Churches (2006)”. Traducido al italiano por la revista *Il Regno-Documenti* 1/2008, 55-64. Traducción del italiano por la Dr^a Rosa Herrera García, UPSA.

relaciones ecuménicas, o en el interior de la FLM, la cual como comunión de Iglesias acoge en su interior una gran variedad de tradiciones en materia de ministerio episcopal.

I. INTRODUCCIÓN

1. Durante cuarenta años, la Federación luterana mundial (FLM) ha participado en los diálogos ecuménicos internacionales. En estos diálogos los participantes luteranos han buscado testimoniar la enseñanza del Evangelio tal como se ha conservado en la tradición luterana y al mismo tiempo aprender de los representantes de otras tradiciones en las que el Evangelio ha sido enseñado en contextos y formas diversas. En diversos diálogos se ha afrontado también el tema del ministerio episcopal, porque las Iglesias implicadas han explorado posibilidades de promoción de la unidad visible de la Iglesia. Se ha analizado, en particular, el papel del ministerio episcopal en relación con la apostolicidad de la Iglesia, alcanzando importantes acuerdos, algunos de los cuales han dado lugar a formas de comunión vinculantes¹.

1 DOCUMENTOS ECUMÉNICOS. Esta declaración se nutre en gran parte de las formulaciones de textos concordados a nivel multilateral, ya sea entre luteranos, ya sea con sus interlocutores ecuménicos en diálogos bilaterales:

Varias perspectivas relativas al ministerio episcopal en relación con la tradición apostólica de la Iglesia, que después han encontrado su lugar en documentos ecuménicos, han estado presentes en el documento de *Fe y Constitución* del Consejo Ecuménico de las Iglesia (CEC), titulado "Bautismo, eucaristía y ministerio" (1982). EO 1/3032ss.

Entre las Relaciones de los diálogos bilaterales con implicación de los luteranos a nivel internacional, los siguientes han tenido en consideración más directamente el tema de esta Declaración:

- *El ministerio pastoral en la Iglesia*, Relación de la Comisión conjunta católica romana-evangélica luterana (1982). EO 1/1434ss.
- *Relación de Niagra sobre la episcopé*, del Comité internacional anglicano-luterano (1987). EO 3/375ss.
- *Iglesia y justificación*, de la comisión conjunta católico romana-evangélica luterana (1993). EO 3/1223ss.
- *Llamados a la comunión y al testimonio común*, del Grupo mixto de trabajo entre la Federación luterana mundial y la alianza reformada mundial (2002). EO 7/2696ss.

2. Aunque los acuerdos ecuménicos logrados hayan sido tratado y recibidos de diferentes modos en las Iglesias miembros de la FLM, los cuidados procesos de los diversos diálogos teológicos representan también un recurso para la vida común de la FLM en cuanto comunión de Iglesias. Las Iglesias luteranas poseen una base confesional común y al mismo tiempo una variedad de tradiciones en materia de ministerio episcopal. Esta situación ha estimulado un proceso de clarificación para el bien de la propia comunión luterana².

- *Crecimiento en la comunión*, del Grupo internacional de trabajo anglicano-luterano (2002). EO 7/ 429ss.

De entre las relaciones de diálogo con la implicación de los luteranos a nivel regional, los siguientes documentos han tomado en consideración más directamente el tema de esta Declaración:

- *Hacia la unidad visible*, (Declaración de Mesissen), de la Iglesia de Inglaterra y de la Iglesia evangélica luterana de Alemania-Federación de las iglesias evangélicas en la república democrática de Alemania (1988). EO 4/306ss.
- *Declaración común de Porvoo*, de las Iglesias anglicanas británica e irlandesa y de las Iglesias luteranas nórdicas y bálticas (1992). EO 8/1170ss.
- *Llamados a testimoniar y a servir*, (Declaración de Reuilly), de las Iglesias anglicanas británica e irlandesa -Iglesias luterana y reformada francesas (1997). EO 8/1708ss.
- *Llamados a la misión común*, de la Iglesia evangélica luterana en América y de la Iglesia episcopaliana (2000). EO 8/2812ss.
- *Llamados a la plena comunión*, (Declaración de Waterloo), de la Iglesia evangélica luterana en Canadá y del Sínodo general de la Iglesia anglicana en Canadá (2001). EO 8/1023ss.
- *Communio sanctorum. La Iglesia como comunión de los santos*, del Grupo de trabajo bilateral de la Iglesia católica alemana y la Iglesia evangélica luterana unida de Alemania (2000). EO 8/1803ss.

2 PRECEDENTES DOCUMENTOS LUTERANOS DE ESTUDIO SOBRE EL MINISTERIO ORDENADO. La FLM ha efectuado ya anteriormente estudios que afectan directamente al tema de esta declaración. Se nutre también ampliamente de estos estudios en la redacción de esta declaración. Los documentos están publicados en el volumen de estudio *Ministry, Women, Bishops*, LWF, Ginebra 1993.

Los documentos específicos de aquel volumen son:

- *The Lutheran Understanding of Ministry* (1983).
- *Lutheran Understanding of the Episcopal Office* (1983)
- *Women in the Ministries of the Church* (1983)
- Relación sobre la "Consultation on the Ordained Ministry of Women and Men" (1992).

Esta declaración, fruto de una cuidada investigación y deliberaciones, quiere presentar los elementos comunes existentes en la enseñanza y en la praxis de las Iglesias luteranas en materia de *episkopé*.

3. La declaración se desarrolla en el contexto del movimiento ecuménico, en el que la FLM ha participado y sigue participando con empeño. Se nutre ampliamente de las relaciones del diálogo bilateral y multilateral hasta el punto de usar en gran parte su terminología. Es el resultado de un proceso de estudio iniciado por la FLM en el 2000. Se han organizado cinco encuentros regionales. En 2002 los miembros luteranos del diálogo internacional han presentado el documento *El ministerio episcopal en la apostolicidad de la Iglesia*, enviado en 2003 a todas las Iglesias miembros de la FLM para su estudio y respuesta. Esta declaración, redactada a petición del Consejo de la FLM que tuvo lugar en Belén en 2005, se basa en el documento del 2002, pero tiene en cuenta todas las indicaciones y propuestas recibidas de las Iglesias miembros. Ha sido ampliamente discutida, corregida y después aceptada por el Consejo en Lund (Suiza) en marzo de 2006 en un encuentro que ha incluido también la Consulta de los jefes de las Iglesias de la FLM y durante el cual se ha celebrado el 60 aniversario de la FLM. Para más detalles sobre el proceso que ha conducido a esta declaración, véase el Apéndice anexo.

4. *Observaciones terminológicas.* Los términos episcopado y *episkopé* se basan en el verbo griego *episkopéin*, vigilar, discernir y ejercer la vigilancia. En las Iglesias luteranas, la *episkopé* (vigilancia) en sentido amplio es ejercida por personas ordenadas, sínodos y órganos colegiados especialmente designados. Sínodos y órganos colegiados comprenden generalmente miembros ordenados y no ordenados. En el marco de esta *episkopé*, las Iglesias luteranas asignan tareas específicas de vigilancia a un ministerio regional desempeñado por obispos y ministros similares con otros títulos (presidente de Iglesia, éforo, pastor sinodal, etc.), que ejercen personal, colegiada o comunitariamente una forma supracongregacional de ministerio ordenado para el discernimiento y la guía espiritual. En este texto se usan las expresiones “ministerio episcopal” y “ministerio de la *episkopé*” para indicar este ministerio ordenado de vigilancia pastoral. Pero, como ya se ha indicado, el servicio de la *episkopé* en sentido amplio se

desempeña también en forma de vigilancia colegial, sinodal, que comprende tanto a laicos como a personas ordenadas, en base a los directorios y los reglamentos establecidos.

II. FUNDAMENTOS BÍBLICOS E HISTÓRICOS

*El Nuevo Testamento*³

5. Los escritos canónicos del Nuevo Testamento reflejan una fase de la historia de la Iglesia en la que se han desarrollado, son coexistentes y han interactuado entre ellos diversos modelos eclesiales. Algunos escritos del Nuevo Testamento prestan poca atención a las estructuras y a la guía de la Iglesia, y los que hablan de ellas presentan variantes. Hoy a nivel ecuménico se reconoce que el Nuevo Testamento no presenta un único modelo de ministerio, que pueda servir como fotocopia para las sucesivas estructuras en la Iglesia. En el Nuevo Testamento existen además diversas formas, que reflejan desarrollos acontecidos en lugares y tiempos diversos.

6. De todos modos, en el Nuevo Testamento existen muchas indicaciones con respecto a la formación de oficios y títulos eclesiales, aun no siendo todavía exactamente definidos o aceptados por todos. En las primeras comunidades cristianas no han faltado nunca personas con responsabilidad de guía. La pluralidad de los modelos ministeriales indicada por el Nuevo Testamento puede legitimar una variedad de estructuras en el oficio del ministerio. En cada época la Iglesia debe reflexionar sobre las estructuras del ministerio en diálogo permanente con la Escritura.

7. En el griego bíblico, *episkopé* es usado en relación con la visita de Dios (cf. Lc 19, 44; 1 Pe 2, 12). En los raros casos en los que el sujeto no es divino, sino humano, el término puede referirse también a una tarea eclesial. En Hechos 1, 16ss se afirma que la elección de un nuevo apóstol en el lugar de Judas cumple aquello del Salmo 109, 8 (LXX): “que otro ocupe su ministerio” (*ten episkopén autou*). En 1 Tim 3, 1, *episkopé*

3 Cf. *The Apostolicity of the Church*. Documento de estudio de la Comisión luterana-católica romana sobre la unidad, Minneapolis 2007, parte I.

remite a un oficio particular al que se puede aspirar. En el Nuevo Testamento, el término *episkopos* aparece cinco veces. 1 Pe 2, 25 presenta a Cristo como pastor y obispo de nuestras almas. Fil 1, 1 recuerda varios *episkopoi* en Filipos: los destinatarios de la carta son tanto *episkopoi* como *diakonoi* (pero no *presbyteroi*); Hechos 20, 28 y Tt 1, 5-9 usan *presbyteros* y *episkopos* como sinónimos.

8. Más que otros escritos del Nuevo Testamento, las cartas pastorales asocian la fiel transmisión de la doctrina con una concesión ordenada de los oficios eclesiales. De todas formas el marco está lejos de ser claro o completo. Hoy las cartas plantean diversos problemas con respecto a las características de la estructura eclesial que sostienen y en parte reflejan. Pero atestiguan sin duda un proceso de integración de la actividad carismática en la Iglesia en un ejercicio del ministerio ordenado, revestido de un manto profético.

9. La primera Epístola a Timoteo y la Epístola a Tito, que son escritas en nombre de Pablo y demuestran la autoridad del apóstol, presentan una nueva aplicación de aquello que consideran la enseñanza de Pablo a la generación sucesiva. Se preocupan de la protección de la herencia apostólica (paulina) en una situación en la que se encuentra amenazada y atacada por especulaciones retorcidas y comportamientos subversivos. Demuestran una creciente preocupación por las formas de transmisión de la fe y por la conducta y la doctrina fiel de los que detentan el oficio, porque se considera un criterio de fidelidad la continuidad con la enseñanza de los apóstoles (especialmente de Pablo).

10. Las epístolas pastorales atestiguan la existencia de un rito de ordenación mediante la imposición de manos. En 2 Tim 1, 6, es Pablo el que impone las manos, mientras que en 1 Tim 4, 14 es un consejo de ancianos el que las impone. Según 1 Tim 4, 14 hay tres elementos: un don (*charisma*), una profecía y la imposición de las manos. El modo en que estos elementos se vinculan entre sí en el marco de un único rito no está claro. Pero sin duda la imposición de las manos constituye la introducción en una posición de guía caracterizada por el Espíritu. En las epístolas pastorales el concepto de carisma interviene sólo en conexión con la ordenación. El don del Espíritu que confiere el poder es el carisma del ministerio. La mención del rito tiene lugar en un contexto exhortativo en el que se le

recuerdan a Timoteo sus deberes. Parece pues que la autoridad actual y efectiva de los ministros se basa en la verdad de la doctrina que se les pide que defiendan y depende de ella.

11. También en los Hechos de los apóstoles se supone una conexión entre la imposición de las manos y el don del Espíritu. Se trata en todo caso de un acto asociado al bautismo o seguido de él, y cuando se elige a los siete para el ministerio del servicio y toman posesión, en Hech 6 se pide, entre otras cosas, que estén ya “llenos del Espíritu”. La imposición de las manos que sigue a su elección no confiere un carisma específico, sino que es un acto que confirma su elección y los autoriza a realizar su tarea específica. De cualquier modo, la función del rito de la imposición de manos en Hechos 6, 6 y 13, 3 se asemeja ya mucho a la que parece ocupar en las cartas pastorales: un signo, en un contexto de oración, de elección y de toma de posesión en una tarea u oficio específico.

La Iglesia primitiva

12. En la historia de la Iglesia primitiva, las tres principales figuras o modelos del oficio de un obispo en época prenicena son Ignacio, Ireneo y Cipriano. Para *Ignacio de Antioquia* (c. 35-c.107) el obispo es sobre todo el que preside la eucaristía. Según Ignacio la Iglesia tiene una naturaleza esencialmente eucarística: existe una relación orgánica entre el cuerpo de Cristo entendido como comunidad y el cuerpo de Cristo entendido como sacramento. El tema de la unidad y de las relaciones interdependientes entre un obispo, un cuerpo eucarístico y una Iglesia recorre continuamente en sus escritos. Aquí no sería necesario olvidar que Ignacio escribía en un tiempo en el que en una misma ciudad había normalmente un solo obispo y una sola asamblea eucarística.

13. *Ireneo de Lyon* (c.160-c.200) se hace eco de la enseñanza eucarística de Ignacio, pero subraya sobre todo el papel del obispo como maestro de la fe. El contexto es el del conflicto con el gnosticismo. Para Ireneo el obispo es sobre todo el que preserva la continuidad de la enseñanza apostólica en la sucesión a partir de los apóstoles. Es gracias a la fiel proclamación del Evangelio en cada Iglesia local por parte del obispo como se preservan en la Iglesia la unidad y la continuidad de la tradición apostólica.

14. *Cipriano de Cartago* (+ 258) pone claramente el acento en el ministerio del obispo como vínculo de unidad entre las Iglesias locales en el seno de la Iglesia universal. Aquí emerge en primer plano el aspecto colegial del papel del obispo. Se considera que los obispos pertenecen a una red mundial. Se encuentran en concilios y alcanzan una postura común bajo la guía del Espíritu y así son responsables juntos del mantenimiento de la doctrina y de la unidad de las Iglesias.

15. Estas tres perspectivas de la Iglesia primitiva, según las cuales los obispos representan a) vínculos de unidad entre las Iglesias locales mediante la conservación de la comunión eucarística, b) continuidad en la enseñanza de los apóstoles, c) supervisión colegial de las Iglesias, siguen siendo consideradas importantes durante todo el Medievo, en situaciones históricas muy complejas, y también por los propios reformadores.

16. A partir del inicio del siglo IV, el *episkopos* comienza a vigilar no sólo una congregación eucarística, sino a un grupo de congregaciones guiadas por presbíteros (también a menudo el territorio de la vigilancia es más bien reducido con respecto a los modelos actuales). Entonces la expresión "Iglesia local" no indica ya la congregación eucarística individual sino la comunidad más amplia de las congregaciones guiadas por un *episkopos*.

17. La historia de la Iglesia primitiva demuestra la necesidad de la continuidad personal en el ejercicio de la responsabilidad en materia de proclamación, sacramentos y disciplina de la Iglesia. Así los obispos sirven a la unidad de la Iglesia. Al mismo tiempo, su ministerio no ofrece, entonces como ahora, una garantía para la continuidad de la Iglesia en la unidad y en la verdad.

La Reforma

18. Durante la Reforma, los cristianos evangélicos profesan en la *Confesión de Ausburgo* que, para despertar y sostener la fe, Dios ha instituido el oficio del ministerio mediante el cual se proclama la palabra de Dios y son celebrados los sacramentos (CA V). Nadie debe ejercitar este ministerio sin

una llamada regular por parte de la Iglesia (CA XIV y XXVIII). La autoridad de ejercer el ministerio depende, en definitiva, de Dios, que ha instituido el oficio para permitir a toda la Iglesia recibir la palabra de Cristo.

19. Martín Lutero afirma que todos los creyentes cristianos participan de un común sacerdocio espiritual en Cristo, sumo sacerdote. Basándonos en 1 Pe y Ap 1, todos los cristianos son sacerdotes (*hieroi*) por la fe mediante el renacimiento espiritual dado en el bautismo y vivido en el testimonio, la intercesión y el servicio. La gracia y la salvación de Dios hacen a todos los cristianos iguales ante Dios e impiden la separación en estados o clases distintas. A causa de su origen y de su autoridad en la palabra de Dios, el oficio del ministerio público sirve a todo el pueblo de Dios.

20. Mediante la ordenación, el pastor es llamado a predicar, bautizar y administrar la eucaristía en conformidad con lo mandado y la promesa de Cristo en la materia. En la parte central de la liturgia de la ordenación se pide el don del Espíritu Santo, expresando la dependencia del pastor de la permanente asistencia de Dios en todas las tareas ministeriales. Remitiéndose al mandamiento de Dios y confiando en su promesa, el pastor habla y actúa en nombre de Cristo. Los dones divinos son válidos independientemente de la indignidad del ministro (cf. CA VIII). En la *Apología de la Confesión de Ausburgo* se afirma: “Cuando los ministros confieren la palabra de Dios, cuando confieren los sacramentos, los confieren en el lugar de Cristo. Esto nos enseña aquella frase de Cristo, para que no nos escandalicemos por la indignidad de los ministros”⁴.

21. En base a la praxis de la Reforma, la ordenación tiene lugar mediante la oración y la imposición de manos como elementos constitutivos. Dios Espíritu Santo ordena y pone toda la persona al servicio del ministerio de la Palabra y del sacramento. Confiando en la escucha de estas plegarias, el mandato es encomendado normalmente con las palabras de 1 Pe 5, 1b-4. La teología del ministerio de la Reforma está bien sintetizada por la fórmula de ordenación de Wittenberg: “El

4 *Apología de La Confesión Augustana*, VII y VIII. Cf. R. Fabbri (a cura di), *Confessioni di fede delle Chiese cristiane*, EDB, Bologna 1996, 290.

ministerio de la Iglesia es muy importante y necesario para todas las Iglesias y es dado y preservado únicamente por Dios”⁵.

22. Según los reformadores, el ministerio de la proclamación del Evangelio en Palabra y sacramento es un único oficio. Lutero vincula el único oficio esencialmente a la congregación local que se reúne en un mismo lugar para el culto divino. Por eso la postura de Lutero está muy cercana a la de los Padres de la Iglesia, para los cuales la comunidad eucarística es el primero y principal punto focal de reflexión sobre la Iglesia. Según los Padres de la Iglesia y los reformadores luteranos, en el culto de la congregación está presente la Iglesia universal. Ofrecidos siempre localmente, Palabra y sacramentos son también signos de la Iglesia universal: “Del mismo modo enseñan que la Iglesia una y santa subsistirá para siempre. Realmente la Iglesia es la asamblea de los santos en la que se enseña el Evangelio en su pureza y se administran correctamente los sacramentos” (CA VII; *Confesiones de fe* 34).

23. Los reformadores reconocen la importancia de un ministerio episcopal, con la tarea de ordenar y vigilar, y se esfuerzan por conservar el ordenamiento episcopal tradicional, a condición de que los detentores del oficio permitan la predicación del Evangelio (CA XXVIII; *Apol.* 14)⁶. Pero en general, en el siglo XVI, los obispos diocesanos del Sacro imperio romano no estaban dispuestos a ordenar a los seguidores de la Reforma. Los reformadores mantienen que en estos casos los pastores presiden legítimamente las ordenaciones. Algunos reformadores mantienen que en situaciones de emergencia, cuando durante años faltan obispos o pastores, las propias congregaciones pueden ordenar pastores mediante la oración y la imposición de manos.

24. En la Reforma luterana también otros factores históricos jugaron un papel en materia de ministerio episcopal.

5 “Res maxima et necessaria est ómnibus ecclesiis ministerium ecclesiae et a deo solo datum et conservato” en *Weimarer Ausgabe* (WA), vol. 38, 423, 21-25. *Luther's Works* (LW), J. Pelikan y H. T. Lehmann (ed.), Concordia – Fortress, St. Louis, MO- Philadelphia, PA 1955-1986, vol. 53, 124.

6 Cf. también las observaciones de Melancton sobre el *Regensburger Buch* en *Corpus Reformatorum* 4, 367ss.

Los obispos del sacro imperio romano eran también príncipes seculares y como tales ocupaban posiciones preeminentes en las instituciones públicas y políticas. Con frecuencia usaban de modo discutible ya sea su poder secular en materias eclesiales, sea su poder eclesial en materias seculares, descuidando fácilmente el deber de una adecuada guía espiritual. Los reformadores criticaron duramente estas situaciones y subrayaron que el primer deber de los obispos es el de velar a fin de que el pueblo conozca el Evangelio y el amor de Cristo (CA XXVIII).

25. La investigación histórica ha demostrado que la concepción de la “sucesión apostólica” como sucesión de consagración episcopal por el ministerio episcopal es extraña al Medioevo e interviene en las discusiones de la Reforma sólo a partir de los años 40 de 1500. De todas formas, Lutero habla abiertamente de la necesidad de la sucesión de los ministros en la Iglesia: “Ahora bien si los apóstoles, evangelistas y profetas no están ya vivos, otros deben sustituirlos y los sustituirán hasta el fin del mundo, porque la Iglesia debe continuar hasta el fin del mundo, por lo que apóstoles, evangelistas y profetas deben permanecer, como quiera que se llamen, para promover la Palabra y la obra de Dios”⁷.

26. El Evangelio predicado en las congregaciones es una voz viva (*viva vox evangelii*). Pero no se puede dar por descontada la correcta predicación del Evangelio en todas partes, porque siempre es posible, y real, una enseñanza errónea. Por eso se introducen pronto visitas de supervisión en las zonas adheridas a la Reforma. Los reformadores reconocen claramente y afirman la necesidad del ministerio de la *episkopé* (vigilancia). *La Confesión de Aushurgo* pide obediencia a los obispos por derecho divino, *de iure divino* (CA XXVIII)⁸, pero ordena también a las congregaciones que

7 *Sobre los concilios y la Iglesia*, en LW 41, 155.

8 El hecho de que la expresión *de iure divino* sea usada en la *Confesión Augustana* solo con respecto al poder de los obispos no implica que el oficio del obispo sea distinto del único ministerio ordenado por derecho divino. El modo en el que CA XXVIII especifica las áreas en las que los obispos tienen autoridad por derecho divino o “según el evangelio”, son las áreas para las cuales es instituido el ministerio ordenado como tal, esto es “predicar el Evangelio, perdonar o no perdonar los pecados, etc.”.

rechacen la obediencia a los obispos que no enseñan según el Evangelio. Esto presupone la capacidad de las congregaciones, que viven en la Palabra de Dios, para reconocer la voz del buen Pastor (Jn 10, 27) y distinguir entre enseñanza verdadera y falsa⁹.

III. MISIÓN Y APOSTOLICIDAD DE LA IGLESIA

27. Participando en Cristo y recibiendo las bendiciones de su justicia, la Iglesia participa también en la misión de Cristo, enviado por el Padre en el Espíritu Santo. Cristo envía a sus discípulos como él fue enviado: “Somos pues embajadores de Cristo como si Dios exhortara por medio de nosotros. En nombre de Cristo os suplicamos: ¡reconciliaos con Dios!” (2 Cor 5, 20). La Iglesia es llamada a predicar la reconciliación con Dios y a practicar el amor reparador de Dios en un mundo herido por las persecuciones, las opresiones y la injusticia, manifestando así el misterio del amor de Dios, de su presencia y de su reino. El ministerio de la *episkopé* con su deber específico de cuidar la unidad y el crecimiento de la Iglesia, debería colocarse en el contexto de la misión de la Iglesia como pueblo de Dios.

28. Jesús envía a María Magdalena a “anunciar” que ha visto al Señor resucitado (Mt 28, 10; Lc 24, 10; Jn 20, 17b)¹⁰. Tras el anuncio de la buena nueva por parte de María Magdalena y las otras mujeres y las apariciones de Jesús a los discípulos, éstos últimos son enviados a “hacer discípulos en todas las naciones”. Cristo resucitado promete estar con ellos en esta misión “hasta el fin del mundo” (Mt 28, 20). La misión a la que los apóstoles son llamados sigue siendo la misión de toda la

9 M. Lutero, “Toda asamblea o congregación cristiana tiene el derecho y el poder de juzgar toda enseñanza y de llamar, nombrar y despedir los maestros, establecidos y atestiguados por la Escritura”, en LW 39, 305-314.

10 Una antigua tradición de la Iglesia considera a María Magdalena un “apóstol enviado a los apóstoles” (cf. por ejemplo el *Comentario* de Hipólito al Cantar de los cantares, *Komentar zum Hohenlied*, Leipzig 1902, N. F. VIII, 2, XXIV, 60). En su carta apostólica *Mulieris dignitatem* de 1988 Juan Pablo II describe cómo María Magdalena es llamada el “apóstol de los apóstoles” citando a Tomás de Aquino y Rabano Mauro.

Iglesia a lo largo de su historia. Porque modela la Iglesia, esta misión es justamente llamada apostólica.

29. El significado primario de tradición apostólica es la transmisión (*traditio*) de esta misión, en la que el Espíritu Santo hace presente a Cristo como Palabra de Dios. Tradición apostólica en la Iglesia significa continuidad en las características permanentes de la Iglesia de los apóstoles: testimonio de la fe apostólica, proclamación del Evangelio e interpretación fiel de las Escrituras, celebración del bautismo y de la eucaristía, ejercicio y transmisión de las responsabilidades ministeriales, comunión en la oración, en el amor, en el gozo y en el sufrimiento, servicio a los enfermos y necesitados, unidad entre las Iglesias locales y comunicación de los dones del Señor dados a cada uno. La continuidad en esta tradición es sucesión apostólica.

30. En el bautismo, cada cristiano es llamado y habilitado para participar en esta misión. Dios Espíritu Santo derrama sus dones sobre toda la Iglesia (Ef 4, 11-13; 1 Cor 12, 4-11) y suscita hombres y mujeres que contribuyan a la edificación de la comunidad. Así toda la Iglesia, y cada miembro, participan en la comunicación del Evangelio mediante la palabra y la vida y participa por tanto en la sucesión apostólica de la Iglesia.

31. Para los luteranos, la enseñanza apostólica es expresada fundamentalmente en las Escrituras como “norma normante” (*norma normans*). Esto se expresa continuamente en las tradiciones del culto litúrgico, en el arte y en la arquitectura, en la música y la literatura espiritual. El Espíritu Santo puede usar una multiplicidad de medios para llamar y conservar a la Iglesia en la tradición apostólica, que constituye su identidad. En este sentido la Iglesia en su complejidad es una comunidad de tradición viva, que toma forma y se expresa de muchos modos diferentes. Como don de Dios en Cristo mediante el Espíritu Santo, la apostolicidad es una realidad de múltiples caras expresada en la enseñanza, la misión y el ministerio de la Iglesia. La llamada de la Iglesia a la fidelidad por parte de Dios está basada en la fidelidad de Dios que busca preservarla en la verdad y en el amor divino, a pesar de su desgarramiento, ambigüedad e infidelidad.

32. En cuanto Iglesias de Jesucristo, las Iglesias luteranas afirman poseer esta identidad apostólica. Los reformadores han visto amenazado el carácter apostólico de la teología y de la práctica pastoral de la Iglesia occidental. La Reforma apuntaba a la renovación de la Iglesia católica en su auténtica continuidad con la misión evangélica de los apóstoles.

33. A veces la sucesión de la Iglesia a partir de los apóstoles ha sido identificada únicamente con determinadas formas aisladas de continuidad. A veces la “sucesión apostólica” se ha reducido a formas específicas de continuidad en el ministerio episcopal, entendida como una cadena ininterrumpida de imposición de manos. En el tiempo de la Reforma, las Iglesias luteranas han acentuado formas diversas de continuidad, como la continuidad del pueblo de Dios en la fe del Evangelio, la continuidad del ministerio ordenado y la continuidad de lugar. Todas las Iglesias luteranas sostienen que han conservado el único ministerio apostólico instituido por Dios.

34. Recientes discusiones ecuménicas han superado las visiones limitadas de la sucesión apostólica hacia una comprensión más rica y más plena del carácter apostólico de toda la Iglesia, que continua desarrollando en el Espíritu Santo la misión apostólica. Esta concepción más profunda ha enriquecido la teología y la práctica de las diferentes Iglesias, y ha abierto nuevas posibilidades ecuménicas, para que las Iglesias consigan más fácilmente reconocerse recíprocamente el carácter apostólico. Por este enriquecimiento los luteranos sólo pueden estar agradecidos e intentar ser más fieles a la plenitud de la tradición apostólica.

IV. MINISTERIO ORDENADO AL SERVICIO DE LA MISIÓN APOSTÓLICA DE LA IGLESIA

Apostolicidad de la Iglesia y ministerio ordenado

35. En la continuidad apostólica de toda la Iglesia existe una continuidad o sucesión en el ministerio ordenado. Esta sucesión sirve a la continuidad de la Iglesia en su vida en Cristo y en su fidelidad al Evangelio transmitido por los apóstoles. El ministerio ordenado, el oficio de la Palabra y sacramento, tiene una responsabilidad particular con respecto al

testimonio de la tradición apostólica y a su renovada proclamación con autoridad en cada generación.

36. A través del bautismo las personas son inscritas en el sacerdocio de Cristo y por tanto en la misión de toda la Iglesia. Todos los bautizados están llamados a participar en la responsabilidad de culto (*leiturgia*), testimonio (*martyria*) y servicio (*diakonia*). Pero de suyo el bautismo no confiere un oficio de ministerio ordenado en la Iglesia. “Lo que es propiedad común de todos, ningún individuo puede atribuírselo si no es llamado”¹¹. Los servidores ordenados de la Iglesia cumplen una tarea específica en el seno de la misión y en el ministerio de todo el pueblo de Dios.

37. El ministerio ordenado público de Palabra y sacramento forma parte de los dones de Dios a la Iglesia y es esencial para permitir a la Iglesia cumplir su misión. La ordenación confiere el mandato y la autorización para proclamar la Palabra de Dios públicamente y administrar los santos sacramentos. Este ministerio especial, conferido por la ordenación, es, en cuanto servicio de Palabra y sacramento, necesario en la Iglesia para que sea lo que Dios la llama a ser. Siendo un don de Dios, este ministerio no es posesión personal de un ministro individual. Las Iglesias luteranas, junto con otras Iglesias, ordenan los ministros para toda la vida. Pero el ejercicio efectivo del ministerio ordenado está sujeto a la disciplina, a las normas y a las reglas de la Iglesia.

38. El ministerio ordenado es un componente permanente de la Iglesia. Por la responsabilidad de la Iglesia en el mundo, debe ser siempre claramente específico y su servicio debe ser ejercido en base a las enseñanzas misioneras del tiempo y de las situaciones. Como complemento al servicio del ministerio ordenado, las Iglesias a veces bendicen y encargan a cristianos laicos cumplir tareas específicas que pueden pertenecer también al oficio ministerial. El servicio rendido en estas posiciones representa aspectos particulares del ministerio de toda la Iglesia.

11 M. Lutero, *Sobre la cautividad babilónica de la Iglesia*, en LW 36, 116; WA 6, 566.

39. La ordenación de los diáconos es una cuestión abierta en la comunión luterana a nivel mundial¹². Varía también la comprensión del modo en que se vinculan entre ellos los ministerios de diáconos, pastores y ministros de la *episkopé* en relación con el único ministerio ordenado de la Iglesia. Algunas Iglesias luteranas se han lanzado mucho hacia adelante, reconociendo un triple ministerio, mientras que otras sostienen que este modelo no se adapta a ellas. En general, la tradición luterana no considera el ministerio diaconal como una simple etapa en el camino que conduce a la ordenación pastoral, sino como un servicio distinto y a menudo para toda la vida. Puede ser un ministerio laical o, como en el caso de algunas Iglesias luteranas, ser parte integrante del ministerio ordenado.

Ministerio ordenado de mujeres y hombres

40. Desgraciadamente en la historia de la Iglesia el papel de las mujeres ha sido en gran parte eclipsado; por ejemplo el de Junia, a la que Pablo llama apóstol (Rom 16). En algunos casos se han olvidado incluso sus nombres, como el de la mujer en el pozo (Jn 4) y los de las hermanas que profetizaban en Filipos (Hech 21). Durante siglos las Iglesias luteranas, como otras Iglesias, han reservado la ordenación a los varones. Hoy la mayoría de los luteranos pertenece a Iglesias que ordenan tanto hombres como mujeres. Esta práctica refleja una nueva comprensión del testimonio bíblico. La ordenación de mujeres expresa la convicción de que la misión de la Iglesia requiere tanto los dones de hombres como de las mujeres en el ministerio público de Palabra y sacramento y que limitar el ministerio ordenado a los varones eclipsa la naturaleza de la Iglesia como signo de nuestra reconciliación y unidad en Cristo mediante el bautismo, más allá de las divisiones de raza, situación social y sexo (cf. Gal 3, 27-28).

12 Cf. *The Diaconal Ministry in the Mission of the Church*, LWF Studies 01/2006. Este libro contiene la declaración y las principales relaciones de una consulta internacional sobre el ministerio diaconal. Se pide a las Iglesias que reconsideren el modo en que comprenden y configuran el ministerio diaconal como un componente fundamental de la misión de la Iglesia en el mundo.

41. La FLM apoya la ordenación de mujeres. La VIII Asamblea de la Federación ha afirmado: “Damos gracias a Dios por su don más grande y enriquecedor a la Iglesia descubierta por muchas de nuestras Iglesias miembros, la ordenación de mujeres para el oficio pastoral y pedimos que todos los miembros de la FLM, como también otros en la familia ecuménica, reconozcan y acojan el don divino de las mujeres en el ministerio ordenado y en otros puestos directivos en la Iglesia de Cristo”.

42. Hoy en muchas Iglesias miembros de la FLM y en la mayoría de las Iglesias luteranas más importantes las mujeres no son sólo ordenadas como pastores, sino también elegidas para el ministerio episcopal. Esto está en línea con el énfasis luterano en el único oficio del ministerio ordenado.

Episkopé ejercida en el ministerio episcopal

43. La comunión de las Iglesias locales requiere la supervisión para la fidelidad de la Iglesia. Se trata de un ministerio regional que vigila varias parroquias o congregaciones, al servicio del cuidado de la vida de toda una Iglesia. Su ejercicio fiel a la luz del Evangelio es de fundamental importancia para la vida de la Iglesia. Las Iglesias luteranas tienen generalmente un ministerio de *episkopé* regional en el seno del único oficio de Palabra y sacramento, aunque este ministerio es configurado de diversos modos y ejercido por personas con títulos diversos.

44. La existencia y el ejercicio de un ministerio especial de vigilancia está en línea con el carácter confesional de las Iglesias luteranas. *La Confesio Augustana* afirma el oficio de los obispos en la Iglesia (cf. CA XXVIII). La idea de fondo es que, a pesar de los abusos del poder mundano por parte de los obispos al final de la Edad Media, que los reformadores han intentado cambiar radicalmente, la proclamación del Evangelio sea favorecida y no impedida por un oficio de supervisión en la Iglesia debidamente ejercido.

45. Los luteranos consideran el ministerio episcopal una forma diversa del único oficio pastoral, el *ministerium ecclesiasticum*, y no un oficio separado. También los obispos (y los ministros de la *episkopé* con otros títulos) son ministros pasto-

rales de la Palabra y sacramento. Es en esta perspectiva en la que CA XXVIII afirma: “El poder de las llaves, o poder de los obispos, según el Evangelio, es el poder o el orden recibido de Dios de predicar el Evangelio, de perdonar o retener los pecados, y de administrar los sacramentos. De hecho, Cristo envía en misión a los apóstoles con esta orden: ‘Como el Padre me envió también yo os envió. Recibid el Espíritu Santo’ (Jn 20, 21-23)”. El ministerio episcopal es un ministerio pastoral que es ejercido a nivel regional, supracongregacional.

46. Sin embargo, teniendo la responsabilidad de áreas geográficas de la Iglesia más extensas con respecto a las de los pastores de parroquias o congregaciones individuales, el ministerio episcopal posee ciertas *propria* (tareas específicas) que no son compartidas por los pastores a nivel local. Los ministros episcopales aseguran la guía de la Iglesia en su misión y son una voz responsable de la Iglesia en la esfera pública¹³. Están llamados a proporcionar una guía para la vida común de las congregaciones de la región confiada a su cuidado, especialmente mediante visitas, y a sostener su vida comunitaria. Tienen la autoridad y la responsabilidad de ordenar. Supervisan la enseñanza y las prácticas espirituales en la Iglesia, sobre todo a nivel de los ministros ordenados. En todas estas *propria*, su responsabilidad particular es la de cuidar de la fidelidad apostólica y la unidad de la Iglesia en su conjunto.

47. En cuanto servicio del ministerio ordenado, encomendado y ejercido a nivel regional de la Iglesia, el ministerio episcopal es ejercido personal, colegiada y comunitariamente. Como ministro de Palabra y sacramento, el ministerio de la *episkopé* no es nunca una cuestión meramente admi-

13 Los obispos/ministros de la *episkopé* luteranos han ejercido con frecuencia una función de este tipo en la esfera pública. Hasta ahora no se ha reflexionado suficientemente sobre esta función a nivel teológico y canónico. Es una reflexión que el luteranismo debe afrontar. Un ejemplo importante de esto es la *Declaración común de Porvoo* de 1996 entre la provincia anglicana británica y la mayor parte de las Iglesias luteranas nórdicas y bálticas. Se nos pregunta aquí si es posible que anglicanos y católicos vayan más allá de las descripciones ofrecidas en *Crecer juntos en la unidad y en la misión*, nn. 21 y 22, en la dirección de una comprensión acordada de lo que significa para las Iglesias estar en comunión plena.

nistrativa o institucional, sino que es siempre desempeñado *personalmente*, en base a una autorización, compromiso y responsabilidad personal. Se encuentra al mismo tiempo dentro y sobre la comunidad, en el servicio a la comunidad en la fe apostólica.

48. El carácter personal del ministerio ordenado no puede ser separado de su aspecto colegial. El ministerio episcopal debe ser ejercido *colegialmente*, junto con los ministros ordenados de las congregaciones, y junto con otros ministros de vigilancia de la Iglesia. Los ministros episcopales están llamados también a mantener relaciones colegiales constantes y regulares con los colegas en la *episkopé* de otras Iglesias, especialmente en la misma región, y así contribuir a la promoción de la unidad de la Iglesia de Cristo.

49. El ministerio episcopal es ejercido también *comunitariamente* en una relación integral con las diversas comunidades de la Iglesia y sus órganos de gobierno a todos los niveles, promoviendo la participación común en el discernimiento del Evangelio y la común dedicación a la vida de la Iglesia en obediencia a la voluntad de Dios. Los ministros episcopales están llamados a ejercer su papel específico de supervisión pastoral, interactuando y colaborando con la comunidad cristiana más amplia, que así despliega una influencia constructiva sobre el modo en el que es ejercido el mismo ministerio episcopal.

Ministerio episcopal y estructuras sinodales en el gobierno de la Iglesia

50. Los obispos están llamados a ejercer un papel específico de vigilancia en la Iglesia, pero también la comunidad está llamada a participar en la vigilancia y a juzgar el modo en el que es ejercido el ministerio episcopal. El desarrollo de diversos comités, sínodos e instituciones que comparten tareas de gobierno con el obispo está en línea con las concepciones luteranas de la Iglesia. Hoy en las Iglesias luteranas el gobierno de la Iglesia es ejercido de modo global mediante estructuras sinodales y colegiales, que incluyen la participación tanto de laicos como de ministros ordenados y en las que el ministerio episcopal tiene un papel claramente definido.

51. En la Iglesia no existe una distinción absoluta entre el que dirige y el que es dirigido, entre el que enseña y el que escucha, entre el que decide y el que es objeto de la decisión. Todos los miembros de la Iglesia, laicos y ordenados, en el ejercicio de sus diversos ministerios, están bajo la palabra de Dios; todos son pecadores falibles, pero todos están bautizados y unidos por el Espíritu. La responsabilidad mutua une a los ministros ordenados y a los otros creyentes bautizados. El ministerio episcopal es ejercido en la comunión de los *carismas* y en la total interacción de los ministerios en la Iglesia.

52. En base a la concepción luterana, la Iglesia ejerce la responsabilidad sobre su doctrina y sus prácticas mediante una deliberación abierta y crítica, y procesos eclesiales transparentes. Estos procesos, que pueden ser con frecuencia conflictivos, implican a personas y órganos de la Iglesia con diversas responsabilidades, con respecto a la consecución del consenso y de las acciones por las que se llega a él. Junto con los enseñantes de teología, los pastores de las congregaciones, las personas llamadas a un ministerio de educación y los laicos comprometidos, los ministros episcopales están llamados especialmente a evaluar la doctrina en la vida de la Iglesia y rechazar enseñanzas contrarias al Evangelio. Los órganos de gobierno en la Iglesia (consejos parroquiales y sínodos de Iglesia) tienen también la responsabilidad de tomar decisiones formales para asegurar que la vida institucional, práctica de la Iglesia, sea conforme al mensaje del Evangelio y a los testimonios dados del mismo.

V. MINISTERIO EPISCOPAL Y UNIDAD DE LA IGLESIA

Unidad como atributo esencial de la Iglesia

53. La unidad de los fieles consiste en su participación por la fe en la comunión de amor entre el Padre y el Hijo en la unidad del Espíritu. Es un don que es concedido a los bautizados en Cristo y debe por tanto ser acogido en la fe. Según la tradición luterana, en el centro de la fe se encuentra la convicción de que Cristo está realmente presente en la comunidad cristiana mediante la Palabra y el sacramento. Puesto que Cristo no se puede dividir, la unidad con Dios en Cristo, hecha posible mediante los medios de la gracia, es el resorte fundamental

para la unidad cristiana. Esta unidad de los fieles con Dios es una unidad íntima, consistente en su participación en la comunión de amor existente entre el Padre y el Hijo (Jn 17, 20-23), compartida en el Espíritu Santo. La unidad cristiana no debería ser considerada sólo como un objetivo que hay que perseguir con las fuerzas humanas. Es sobre todo un don divino que hay que recibir gozosamente con fe y compromiso.

54. Para los luteranos, la Iglesia es una en la proclamación común del Evangelio y en la celebración de los sacramentos (CA VII). Cada congregación reunida en la celebración de la Palabra y del sacramento es Iglesia en su significado teológico y sacramental. Todas estas congregaciones están indisolublemente vinculadas entre sí, trascendiendo los confines humanos de nacionalidad, raza, sexo y cultura, por mucho que estas realidades pueden contradecir este vínculo en su vida cotidiana. La comunión que buscamos a nivel ecuménico es hecha visible en formas de proclamación compartidas, que incluyen la participación en el único bautismo y en la única eucaristía, y es sostenida por un ministerio mutuamente reconciliado. Esta comunión en los medios de la gracia da testimonio de la curación y el poder unificante del Dios uno y trino en las divisiones de la humanidad y representa la comunión global de la Iglesia universal.

55. Todos los ministros ordenados están encargados de servir a la unidad y la catolicidad de la Iglesia. Los pastores de las parroquias ejercen este ministerio de unidad en el seno de las congregaciones locales y entre ellos. Los ministros episcopales están llamados especialmente a servir a la unidad de la Iglesia y su tradición viva en formas claramente reconocibles y responsables. Su ministerio debe promover y manifestar la unidad espiritual de las congregaciones culturales entre ellas y con la Iglesia universal. Con tal fin, los ministros episcopales presiden las ordenaciones de aquellos que son llamados a ejercer un oficio ministerial. Normalmente al acto de ordenación asisten otros ordenados y laicos. Teológicamente hablando, se ordenan en el ministerio público de la única Iglesia y no sólo en el ministerio ordenado de una determinada Iglesia nacional o denominación. El ministro que preside la ordenación actúa por cuenta de todo el pueblo de Dios, sirviendo y representando así la unidad del ministerio ordenado de la Iglesia.

Ministerio episcopal, sucesión y elemento constitutivo de la Iglesia

56. La continuidad del ministerio episcopal es importante para la misión apostólica de la Iglesia. Objetivo y significado primario de la “sucesión episcopal² es el de servir a la continuidad de la misión apostólica de la Iglesia. Esta sucesión está atestiguada en la transmisión de la fiel vigilancia de la misión apostólica, que expresa la confianza de la Iglesia en que será conservada por Dios en la fidelidad. La imposición de manos es una plegaria para el ejercicio del oficio que es conferido y la Iglesia confía en que Dios haya escuchado esta plegaria a lo largo de los siglos y siga haciéndolo. La continuidad en el ministerio episcopal testimonia la fidelidad de la Iglesia a su misión apostólica, pero no la garantiza. Aun cuando el ministerio episcopal se demuestre infiel, como puede hacerlo y lo ha hecho, la fidelidad de Dios mantiene a la Iglesia en la verdad.

57. La continuidad con Cristo y los apóstoles en la misión de la Iglesia en el tiempo y en el espacio (diacrónica y sincrónicamente) es la preocupación fundamental de la que generalmente se llama “sucesión apostólica” de la Iglesia. Por eso esta expresión indica comúnmente la continuidad del ministerio ordenado a través de la participación sucesiva en las instalaciones (consagraciones) de los ministros de la *episkopé* por parte de otros ministros de la *episkopé*. No se puede demostrar históricamente la continuidad como una cadena ininterrumpida que se remonta hasta Cristo y los apóstoles. La realidad de la sucesión apostólica en la Iglesia de Cristo no se limita a una sucesión en el ministerio episcopal. No obstante, la participación en las instalaciones (consagraciones) de los ministros episcopales por parte de otros ministros episcopales de la misma región y de otras regiones del mundo es un modo a través del cual las Iglesias expresan su compromiso en la fe por la unidad, la catolicidad y la apostolicidad de la Iglesia de Cristo en la historia.

58. La falta de esta sucesión apostólica no significa necesariamente que haya existido una pérdida de continuidad en la fe apostólica. La posibilidad de reconocer la apostolicidad de las Iglesias, también en el caso en el que non hayan conservado el signo de la sucesión episcopal, es muy importante a nivel ecuménico, porque el mutuo reconocimiento de los

ministerios que ejercen la *episkopé* a nivel supracongregacional es vital para el acercamiento entre las Iglesias. Al mismo tiempo, una Iglesia que no ha conservado el signo de la sucesión histórica es libre de iniciar una relación de participación recíproca en las instalaciones (consagraciones) episcopales con una Iglesia que lo ha conservado y por tanto adoptarlo para sí misma, sin negar por esto su pasada continuidad apostólica. La disponibilidad de las Iglesias luteranas a reconocer el valor del signo de la apostolicidad en la sucesión histórica de los ministros episcopales y a adoptar este signo, sin que lo requiera la necesidad, es una contribución al movimiento ecuménico.

59. La instalación (consagración) de los ministros episcopales en la tradición luterana comprende la imposición de manos con la plegaria por el don del Espíritu Santo. Normalmente participan en el acto al menos otros tres ministros episcopales de Iglesias no luteranas como signo de unidad y apostolicidad compartida de la Iglesia universal. En la instalación (consagración) de los ministros episcopales el signo de la sucesión apostólica está expresado por la participación de los ministros episcopales (luteranos o no) que han recibido personalmente este signo.

VI. MIRAR EL FUTURO

60. A nivel ecuménico, la reconciliación de los ministerios de Palabra y sacramento es una preocupación central de las Iglesias esparcidas por el mundo que están incrementando la mutua comprensión teológica y la vida y el servicio compartidos. El mutuo reconocimiento de los ministerios de la *episkopé*, con sus diversos títulos, reviste una particular importancia en la búsqueda de la unidad visible de la Iglesia en camino hacia la plenitud, que sigue siendo el don de Dios y el deseo del pueblo de Dios (Ef 1, 17-23).

61. Mientras las Iglesias luteranas siguen desarrollando su teología del ministerio en respuesta a los numerosos desafíos planteados en sus respectivos contextos, deben procurar de modo particular la comunicación, entre ellos y a nivel ecuménico, sobre cuestiones que afectan al ministerio ordenado y su papel en la Iglesia. La comprensión y la configuración

del ministerio episcopal es un tema importante al respecto. Entre los temas merecedores de una común consideración están los ritos litúrgicos para la instalación (consagración) de los ministros episcopales en el modo en que especifican y transmiten este ministerio, por ejemplo en relación con el *ministerium ecclesiasticum*. Las Iglesias luteranas deben por tanto desarrollar una concepción más amplia común respecto al modo en que el ministerio episcopal remite a las dimensiones diaconales de la tradición apostólica y también al modo en que las dimensiones personales, colegiales y comunitaria de la *episkopé* se realizan en la práctica. La conciencia ecuménica debería estar siempre presente cuando las Iglesias reflexionan sobre estos temas.

62. En diversas Iglesias se han suscitado diferentes cuestiones relativas al ejercicio del ministerio episcopal. En la visita a las congregaciones, los ministros episcopales ejercen su papel como maestros de la fe de la Iglesia y guías para la vida general de las congregaciones. En el cumplimiento de sus funciones episcopales los ministros episcopales están llamados a permanecer a disposición del clero como *pastores pastorum* (pastores de pastores). Estableciendo las prioridades en estas áreas, los ministros episcopales ofrecerán formas de guía que serán verdaderamente compartidas, facilitando estilos de ministerio colaboradores. La interacción entre la vigilancia espiritual de la Iglesia y tareas mundanas de gobierno y de administración siguen siendo un desafío para todas las Iglesias. La traducción luterana de los dos “regímenes” de Dios es un recurso para la reflexión teológica sobre este problema. Otro tema importante es saber si las responsabilidades administrativas relativas a los sistemas de la Iglesia no han llegado a ser tan absorbentes que dejan muy poco tiempo para el discernimiento teológico en materia de predicación y testimonio.

63. A nivel ecuménico se llama la atención también sobre la vida y la fe personal de aquellos que son llamados al ejercicio del ministerio episcopal. Los ministros episcopales están llamados a demostrar humildad y simplicidad de vida. El perfil de su ministerio no es un perfil de dominio, sino de servicio, sobre todo con relación a aquellos que están en los márgenes de la sociedad. De los ministros episcopales se espera un sólido arraigo en la vida litúrgica de la Iglesia y

una presidencia regular de los servicios de Palabra y sacramento así como un fuerte sostenimiento de los procesos de renovación de la vida cultural de la Iglesia. Los ministros episcopales deben reservar un tiempo y espacio necesarios para la oración, el estudio y el ocio dando así un ejemplo del que tienen mucha necesidad todos los ministros ordenados y los laicos.

VII. CONCLUSIÓN

64. La Reforma se ha preocupado fundamentalmente de la apostolicidad de la Iglesia en la fidelidad al Evangelio de la gracia de Dios en Jesucristo, sostenida por la proclamación de la Palabra y de los sacramentos recibidos en la fe. Con respecto al ministerio de la *episkopé*, las Iglesias de la Comunión luterana dispersas por el mundo conservan y desarrollan formas y prácticas al servicio de su misión divina. Esta declaración ofrece perspectivas y estímulos para profundizar en la comprensión del ministerio episcopal y su papel de servicio para toda la Iglesia. Pero, como en cualquier otra materia, nuestra confianza final no está depositada en la fuerza de nuestras convicciones, ni en la claridad de nuestro análisis o en la sabiduría de nuestro parecer, sino en el Señor al que todos los ministerios están llamados a servir, en Jesucristo, quien, con el Padre y el Espíritu Santo, es digno de alabanza eterna.

APÉNDICE

Etapas en el desarrollo de esta Declaración

Esta Declaración ha atravesado las siguientes etapas.

1999. En 1999 el Consejo de la FLM aprobó un programa de estudio para la Oficina de asuntos ecuménicos, para llevarlo a cabo en colaboración con el Instituto para la investigación ecuménica de Estrasburgo y el Departamento de teología y estudios, sobre "Identidad luterana en las relaciones ecuménicas". Este programa de estudio estaba inspirado por la necesidad de la FLM de aclarar el propio perfil en cuanto comunión en ciertas áreas, para quien el primer tema a con-

siderar debía ser “La identidad luterana en materia de episcopado histórico”.

2000. En agosto de 2000 tuvo lugar una consulta en Ginebra sobre “El perfil ecuménico de las Iglesias luteranas en relación con las Iglesias de tradición episcopal y de tradición no episcopal”. Los documentos presentados han sido recogidos en un sumario.

2001-2002. En 2001 y 2002, se han organizado sobre el tema del ministerio episcopal encuentros regionales con representantes de Iglesias miembros de la FLM en 1) Columbia, Carolina del Sur (Estados Unidos); 2) Oslo (Noruega); 3) San Leopoldo (Brasil); 4) Budapest (Hungría). En estos encuentros se ha distribuido y discutido el documento de estudio de la FLM “Ministerio –Mujeres– Obispos” (1993), que contiene gruesas secciones sobre el ministerio episcopal. La Oficina para los asuntos ecuménicos ha participado también en una conferencia de pastores sobre el ministerio episcopal en Meiganga (Camerún), organizada por la Iglesia evangélica luterana en Camerún. Desgraciadamente no ha sido posible organizar una consulta regional asiática. A los encuentros del Consejo de 2001 y 2002 el proyecto ha sido discutido en el Comité permanente para asuntos ecuménicos.

2002. En noviembre de 2002 se organizó en Malta una consulta de los miembros luteranos de las diversas comisiones internacionales de diálogo del que forma parte la FLM. Antes del encuentro se redactó un amplio esquema de declaración sobre la concepción luterana del ministerio episcopal basada en los documentos ecuménicos y sobre estudios más importantes de la FLM. Se han presentado muchas relaciones que desarrollan aspectos particulares relativas al tema general. El esquema ha sido atentamente examinado y se ha acordado una declaración titulada “El ministerio episcopal en la apostolicidad de la Iglesia. Una declaración luterana 2002”, nombrada más brevemente *Declaración de Malta*.

2003. En la primavera de 2003 se ha enviado a las Iglesias miembros de la FLM para el estudio y la respuesta un librito que contiene la *Declaración de Malta* en cuatro lenguas. El proyecto ha sido recordado en la Relación sexenal en la X Asamblea de la FLM bajo el título: “¿Cómo comprenden los luteranos el ministerio de los obispos en la Iglesia?”, y el

librito en cuatro lenguas ha sido distribuido para información a todos los participantes en la Asamblea.

2004. En 2004 el Consejo ha recibido formalmente las respuestas a la *Declaración de Malta* enviadas por las Iglesias miembros de la FLM y ha pedido que un pequeño grupo presentase en 2005 un informe con sus posibles enmiendas del texto.

2005. En el encuentro del Consejo de 2005 ha sido presentado un informe global sobre las respuestas llegadas de las Iglesias miembros. El Consejo ha recibido el informe y ha pedido la redacción de un nuevo texto sobre la base de la *Declaración de Malta* de 2002, teniendo en cuenta las respuestas llegadas. Con tal fin ha nombrado un Grupo de trabajo formado por Joachim Track (Comité ejecutivo de la FLM), Theodor Dieter (Instituto para la investigación ecuménica de Estrasburgo), Randall Lee (director de asuntos ecuménicos del ELCA), Sven Oppengaard (Oficina para los asuntos ecuménicos de la FLM). El Grupo de trabajo ha enviado el informe sobre las respuestas a todas las Iglesias miembros, invitándoles a controlar si sus preocupaciones habían sido correctamente registradas. Ninguna Iglesia ha enviado comentarios ulteriores en respuesta a esta petición. Además la *Declaración de Malta* ha sido enviada a los principales interlocutores de diálogo con el fin de que las comentaran. El Grupo de trabajo ha recibido una extensa respuesta por parte de la Comisión permanente interanglicana para las relaciones ecuménicas (IASCER).

2006. A la luz de los comentarios y de las propuestas recibidas, el Grupo de trabajo ha redactado un nuevo texto, basado en la *Declaración de Malta*. En el nuevo texto se han introducido una sección bíblica, atendiendo a las contribuciones del profesor Turid Karlsen Seim, y una sesión sobre la Iglesia primitiva, en base a observaciones presentes en la respuesta de la IASCER. El nuevo texto ha sido presentado en el Comité ejecutivo de la FLM, que lo ha recomendado para el encuentro de 2007 del Consejo en Lund.

2007. En 2007 el Grupo de trabajo ha desarrollado un ulterior trabajo editorial en consulta con el Departamento de teología y estudios y ha presentado el texto revisado al Comité del Programa para los asuntos ecuménicos en el

encuentro de 2007 del Consejo en Lund. En conexión con este encuentro del Consejo se ha mantenido una conferencia de los jefes de la Iglesia de la FLM y se ha celebrado el 60 aniversario de la FLM. El Comité del Programa ha examinado en detalle el texto revisado y añadido sus propias correcciones, a la luz de las propuestas recibidas de los encuentros regionales, y de una consulta de mujeres luteranas obispos, presidentes y líderes en el ministerio de vigilancia.

Sobre la recomendación del Comité del Programa para asuntos ecuménicos el Consejo ha votado lo siguiente:

- agradecer a las Iglesias miembros su colaboración al proceso del que ha surgido este texto *Ministerio episcopal en la apostolicidad de la Iglesia. La declaración de Lund de la Federación luterana mundial. Una comunión de Iglesias. Marzo 2007*;
- agradecer al grupo redaccional por su importante implicación en el desarrollo de este texto;
- reconocer el texto como expresión actual adecuada de la comprensión luterana del ministerio de vigilancia;
- recibir el texto como una declaración de la FLM;
- pedir al secretario general que envíe el texto a las Iglesias miembros para que lo estudien y lo hagan propio en sus diferentes contextos.

INFORME DE LA QUINTA FASE
DEL DIÁLOGO INTERNACIONAL
ENTRE IGLESIAS Y RESPONSABLES
PENTECOSTALES CLÁSICOS Y LA IGLESIA
CATÓLICA (1998-2006) *

Algunas reflexiones actuales

*Llegar a ser cristiano: perspectivas extraídas
de las escrituras y de los escritos patrísticos*

EL ESTATUS DE ESTE INFORME

Este informe ha sido preparado por la Comisión de diálogo internacional católico pentecostal entre la Iglesia católica e Iglesias y responsables pentecostales clásicos. Es un documento de estudio redactado por los miembros del Diálogo. Las autoridades que han nombrado a los participantes han permitido la publicación de este informe para que pueda

* Texto original inglés. Traducido del francés: "Devenir chrétien: perspectives tirées des Écritures et des écrits patristiques. Quelques réflexions actuelles". Rapport de la cinquième phase du Dialogue international entre des Églises et des responsables pentecôtistes classiques et l'Église catholique (1998-2006). En: PCPUC, *Service d'information* 129 (2008/III), 163-219. Traducción de la Dr^a Rosa Herrera García, UPSA. Revisión y control teológico Dr. Fernando Rodríguez Garrapucho, UPSA.

ser examinado más ampliamente. No es una declaración oficial de la Iglesia católica ni de ninguna de las Iglesias pentecostales participantes en el diálogo, que, cada una por su lado, evaluarán este documento.

INTRODUCCIÓN

1. Éste es el informe de la quinta fase del Diálogo internacional entre Iglesias y responsables pentecostales clásicos y la Iglesia católica que se ha desarrollado de 1998 a 2006.

2. Este diálogo comenzó en 1972, y treinta y cinco años de conversaciones han mostrado que pentecostales y católicos comparten un gran número de aspectos de la fe y de la vida cristianas. Aunque tienen mucho en común y la unidad de la Iglesia es una preocupación por ambas partes, pentecostales y católicos siguen aún divididos sobre un cierto número de puntos importantes. Por eso en este diálogo hemos buscado seguir desarrollando un clima de respeto mutuo y de comprensión en materia de fe y de práctica, con el fin de encontrar puntos de acuerdo auténtico y de indicar los temas sobre los que consideramos que es necesario proseguir el diálogo.

3. El objetivo de este diálogo es promover este respeto y esta comprensión entre la Iglesia católica y las Iglesias pentecostales clásicas más que buscar la unidad estructural. Esperamos poder continuar intentando resolver estas diferencias que nos mantienen separados unos de otros, sobre todo a la luz de la oración de Jesús por sus discípulos, “que todos sean uno... a fin de que el mundo crea” (Jn 17, 21)¹.

4. Los informes de las dos primeras fases del diálogo han sido publicados respectivamente en 1977 y en 1984. El informe de la tercera fase tenía como título *Visión de conjunto sobre la Koinonia* (1990). El tema de la cuarta fase era *Evangelización, proselitismo y testimonio común* (1997)².

1 Todas las referencias bíblicas son tomadas de la traducción ecuménica de la Biblia. Segunda edición, 1987.

2 Se encontrarán las versiones oficiales de los cuatro informes de las fases de discusión precedentes en: PCPUC, “Informe final (1972-1976)”, *Service d'information* 32 (1976/III), 32-37; “Informe final (1977-1982)”, *Ser-*

Durante los años en el curso de los cuales estos cuatro estudios fueron completados (1972-1997), pentecostales y católicos han hecho a menudo referencia, en sus discusiones, no sólo a las Escrituras, sino también a algunos de los teólogos de la Iglesia primitiva –los testigos patrísticos– cuando exponían sus respectivas comprensiones de la fe cristiana. En la fase de diálogo actual hemos elegido intencionadamente recurrir no sólo a las fuentes bíblicas, sino también a las fuentes patrísticas. De ahí que a lo largo de todo el informe, el lector encontrará numerosas referencias a contribuciones mediante las que estas fuentes han enriquecido nuestro trabajo común.

A. *Devenir cristiano*

5. El tema de esta fase de diálogo era “Devenir cristiano”. Católicos y pentecostales están convencidos de la importancia de una integración total en la vida de la Iglesia. En el curso del diálogo, hemos intentado comprender cómo una persona pasa de la entrada inicial en la vida cristiana al estado de miembro de la Iglesia plenamente activo.

6. Existen al menos dos razones importantes por las que nos hemos concentrado en este tema. La primera es que en el curso del estudio de *Evangelización, proselitismo y testimonio común*, los participantes del diálogo han concluido que algunos miembros de nuestras Iglesias no siempre se reconocían como cristianos. Es, pues, fácil imaginar que existen a veces tensiones entre pentecostales y católicos. Examinando *juntos* cómo se llega a ser cristiano, cómo se es admitido en la comunidad cristiana, cómo se aprende a seguir a Jesús y a ser formado por la comunidad, y reexaminando la importancia de la experiencia religiosa en la vida personal, creemos poder ayudar a nuestras comunidades a reconocer más fácilmente que somos hermanos y hermanas en Cristo. Los temas elegidos para ayudarnos a comprender cómo se llega a ser cristiano son la fe, la conversión, la experiencia, la formación y la vida de discípulo, y el bautismo en el Espíritu Santo. Los dos grupos han presentado exposiciones sobre estos puntos,

vice d'information 55 (1984/II-III), 79-88; “Visión de conjunto sobre la koinonía”, *Service d'information* 75 (1990/IV), 179-192; “Evangelización, proselitismo y testimonio común”, *Service d'information* 97 (1998/I-II), 38-57.

cada uno de los cuales ha sido el tema central de una de las sesiones anuales.

7. En segundo lugar, como resultado directo de las conversaciones sobre la cuestión del bautismo en el Espíritu Santo que tuvieron lugar durante las primeras sesiones de diálogo, el Rev. P. Kilian McDonnell, OSB, copresidente católico de 1972 a 2000, escribió un libro en colaboración, titulado *Iniciación cristiana y bautismo en el Espíritu Santo*³. Su estudio de los primeros textos cristianos ha permitido al Padre McDonnell afirmar que el bautismo en el Espíritu Santo tiene una relación directa con lo que se entendían en los primeros tiempos por iniciación cristiana. Estimaba que en los escritos de los Padres de la Iglesia, se tiene la prueba de la experiencia del bautismo en el Espíritu Santo en el curso del proceso de iniciación cristiana, de suerte que el bautismo en el Espíritu Santo pertenecía a lo que es “constitutivo de la Iglesia”. Al llevar a cabo su propia investigación sobre este punto, el diálogo ha estudiado estos textos y otros textos antiguos para determinar si podían tender un puente entre nuestras dos comunidades.

B. Fuentes bíblicas y patrísticas

8. Pentecostales y católicos, así como otros cristianos, reconocen el carácter único de la Biblia como Palabra de Dios inspirada y con autoridad, y normativa para la fe y la vida de la Iglesia. Por consiguiente, las Escrituras son evidentemente la fuente de base más fundamental para una reflexión cristiana. Pero ¿por qué hemos elegido incluir en este estudio una larga referencia a diversos escritos del período patrístico?

9. Los escritos de los Padres de la Iglesia juegan un papel importante en la comprensión católica de la Palabra de Dios. Por eso los participantes católicos han querido compartir algo de la riqueza de esta tradición patrística con sus interlocutores

3 KILLIAN McDONNELL y GEORGE T. MONTAGUE, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit: Evidence from the First Eight Centuries* (Collegeville, MN: A Michael Glazier Book/The Liturgical Press, 1991, 2nd Revised Edition, 1994) 396 pp.

pentecostales. Por otra parte, estos autores forman parte de la vasta comunidad cristiana que abarca los siglos. Sus escritos nos hablan mucho de su vida y de la sabiduría adquirida cuando la Iglesia estaba sólo en sus primeros pasos y vivía con frecuencia en condiciones difíciles. Dan testimonio de la fe de estos autores y del mundo en que sus vidas y sus ministerios estaban fortalecidos por su fidelidad así como por su amor y su devoción al Señor Jesús en el poder del Espíritu Santo.

10. Los miembros del grupo pentecostal han pensado igualmente que esta aproximación podía enriquecer su estudio. Se han preguntado sólo en qué medida diferían de los católicos en lo que concierne a la naturaleza de la autoridad que ellos conceden a los Padres de la Iglesia. Los pentecostales, como los católicos, consideran que los Padres aportan testimonios auténticos y esenciales de la fidelidad de Dios. En cuanto cristianos, su testimonio de lo que significaba para ellos amar a su Señor Dios con todo su corazón, con toda su mente, con toda su alma y con todas sus fuerzas y a su prójimo como a sí mismos, es incontestable. Los participantes pentecostales estimaban que para estas personalidades cristianas, el hecho de haber vivido en una época muy próxima a aquella en la que habían vivido Jesús y sus discípulos, puede revelarse como instructivo para intentar comprender juntos cómo los primeros cristianos eran impulsados después de su conversión a una participación plena en la vida de la Iglesia.

11. Mientras que el valor que nosotros atribuimos a la autoridad de los textos patrísticos puede ser diferente, pentecostales y católicos reconocen juntos la importancia, en la vida corriente de la Iglesia, de estos autores que fueron en gran parte responsables, pastores y obispos, y entre ellos numerosos mártires. Son ellos los que han contribuido al proceso de discernimiento que nos ha dado el canon de la Escritura del que se ha servido la Iglesia en los siglos siguientes. Los textos patrísticos muestran cómo la enseñanza bíblica se había adaptado a cada situación nueva en la vida cotidiana de su tiempo. Suministran ideas sobre los diferentes modos en que estos Padres comprendían la Escritura y los católicos piensan que ellos han ayudado a la Iglesia a interpretarla.

12. Los autores patrísticos han ayudado a la Iglesia a traducir la fe bíblica en los marcos conceptuales de las principales poblaciones de culturas diferentes en relación a las de

los países y el tiempo en que la Biblia ha sido escrita. Pueden ayudar a la Iglesia a obedecer el mandamiento de Jesús: “Id... haced discípulos de todas las naciones” (Mt 28, 19). La mayor parte de estos autores gozaba de una reputación de santidad. Algunos son celebrados y recordados en la vida y los modelos litúrgicos de diversas Iglesias. Sus esfuerzos por combatir las falsas interpretaciones de la Escritura y los movimientos que se desviaban, para definir límites aceptables y para ayudar a los fieles a comprender la vida y las enseñanzas de Jesús y “la fe que ha sido transmitida a los santos” (Jd 3), han llevado a la Iglesia a expresar de modo más preciso las principales doctrinas cristianas relativas a la Trinidad, Cristo, el Espíritu Santo, y la salvación, doctrinas aprobadas por los primeros Concilios y reflejadas en los antiguos credos.

13. Los escritos de estos primeros Padres traducen también la relación estrecha que existe entre teología y preocupaciones pastorales; tienen, pues, como objetivo la doxología y la devoción a Dios. Los Padres han interpretado las exigencias morales y éticas de la vida de discípulo. Han ayudado a la Iglesia a desarrollar las formas litúrgicas del culto. Su trabajo ha sostenido así de múltiples maneras a los cristianos que buscaban vivir una vida cristiana. Sus reflexiones sobre diferentes temas que están en la base de este estudio han sido preciosas. Así, aunque la Biblia es la mayor autoridad para conocer la revelación de Dios en Jesucristo (cf. la encíclica de Juan Pablo II, *Ut unum sint* 79), los escritos patrísticos *podrían* ser considerados como ocupando un lugar privilegiado en la Iglesia posbíblica.

C. *El diálogo*

14. En la primera reunión, en 1998 en Bolton (Ontario, Canadá), el diálogo ha estudiado la cuestión de saber si el bautismo en el Espíritu Santo, tal como es presentado en el lenguaje religioso contemporáneo, se encuentra en las fuentes bíblicas y patrísticas, sobre todo en relación con la iniciación cristiana. En los años siguientes, las cuestiones tratadas por el diálogo concernían a “la fe” (1999, Venecia, Italia), “la conversión²” (2000, Viena, Austria), “la experiencia” (2001, Celje, Eslovenia), “la vida de discípulo y la formación” (2002, Sierra Madre, California, Estados Unidos). Sesiones plenarias

para redactar un proyecto de informe tuvieron lugar en 2003 (Rottenburg, Alemania), en 2004 (Torhout, Bélgica), en 2005 (Praga, República Checa), y en 2006 (Bose, Italia). Además un comité de redacción restringido se reunió en tres ocasiones en Amsterdam (Países Bajos) en febrero de 2003, en Springfield (Missouri, Estados Unidos) en febrero de 2004 y en Roma (Italia) en noviembre de 2004. Tras la última sesión plenaria, fue necesaria otra reunión para redactar la versión definitiva de este texto. El grupo somete ahora este informe al examen y la evaluación de sus lectores.

15. Algunos de los términos empleados en este estudio son más familiares a uno de los interlocutores que al otro. La expresión “iniciación cristiana”, por ejemplo, no se encuentra en el Nuevo Testamento y normalmente no es empleado por los pentecostales. Por el contrario, es utilizado de modo habitual por los católicos en referencia al proceso por el que se llega a ser (uno se convierte en) cristiano. La expresión “bautismo en el Espíritu santo” no es ni la exacta formulación que se encuentra en el Nuevo Testamento (Mc 1,8 se sirve de la expresión “él os bautizará del Espíritu Santo”) ni la que es generalmente utilizada en la Iglesia católica, aunque sea comúnmente empleada por los pentecostales clásicos y por la mayoría de los carismáticos católicos. De suerte que uno de los beneficios de esta fase del diálogo ha sido llegar a una mejor comprensión del modo en que nosotros utilizamos estos términos.

16. Hemos intentado exponer fielmente las posiciones de nuestras Iglesias aunque las posiciones presentadas aquí y las conclusiones a las que han llegado los miembros de los dos grupos atañen sólo a la responsabilidad de los participantes en este diálogo. No hemos tomado ninguna decisión en el nombre de nuestras Iglesias, pues no teníamos ningún mandato en ese sentido. La diversidad del movimiento pentecostal explica la ausencia de una sola y única posición sobre ciertas cuestiones. Cuando los participantes pentecostales hablan con una sola voz, lo hacen reuniendo lo que ellos consideran que es el consenso general de la mayoría de los pentecostales en el mundo.

17. En este contexto, en cuanto personas responsables que representamos a nuestras respectivas tradiciones, nos hemos reunidos durante varios años para estudiar las cuestiones de la evangelización, del proselitismo y del testimonio común y, ahora, nuestro modo de comprender cómo se llega

a ser cristiano (como se convierte uno en cristiano). En este documento sometemos los resultados de nuestros trabajos al examen, a la evaluación, a las correcciones y a la recepción por parte de nuestras respectivas Iglesias. Esperamos que este informe sea estudiado y discutido por numerosos católicos y pentecostales en sus comunidades y sobre todo juntos.

18. A lo largo del tiempo pasado juntos, hemos constado varias veces hasta qué punto la lectura de la Escritura y la oración en común han sido importantes para el éxito de nuestro trabajo. Cada día, mañana y tarde, nos hemos reunido para leer la Biblia y para orar, no sólo por nuestro trabajo común, sino también por las Iglesias que representamos. Con ocasión de nuestras reuniones anuales, hemos orado tanto en una de nuestras Iglesias como en la otra.

D. Una nueva época en la historia

19. No olvidamos que esta fase de nuestro diálogo ha tenido lugar en un periodo único de la historia. El mundo ha pasado del siglo XX al XXI y del segundo milenio después del nacimiento de Cristo al comienzo del tercero. Esto nos ha dado la ocasión de profundizar en nuestras relaciones de modos diferentes. El copresidente pentecostal de este diálogo ha aceptado varias invitaciones de la Iglesia católica a participar en diversas celebraciones ecuménicas en Roma durante el año jubilar 2000. Además ha asistido a la entronización del Papa Benedicto XVI. El nuevo siglo y el nuevo milenio nos ofrecen ocasiones y un impulso nuevos para la prosecución de nuestro trabajo de reconciliación y para dar testimonio del Evangelio juntos.

20. Otro acontecimiento importante se ha producido casi en el periodo en que ha tenido lugar esta quinta fase de diálogo. El diálogo pentecostal-católico, desde sus comienzos en 1972, y hasta alrededor de la mitad de los años 90, era el único diálogo internacional en el que participaban pentecostales clásicos. Pero en el curso del último decenio, han comenzado igualmente diálogos y discusiones de nivel internacional entre pentecostales clásicos y la Alianza Reformada Mundial, el Consejo Ecuménico de las Iglesias, y la Federación Luterana Mundial. Además, en los Estados Unidos, en el marco de la reciente iniciativa *Christian Churches Together*, la Iglesia

católica y varias Iglesias pentecostales así como ortodoxos, protestantes y anglicanos han establecido los primeros contactos entre ellos. Otra iniciativa reciente, denominada *Global Christian Forum*, que ha mantenido conferencias internacionales en los Estados Unidos, en Asia, en África, en Europa, y en América Latina, es un nuevo instrumento gracias al cual pentecostales y evangélicos de estas regiones han entablado contactos, a menudo por primera vez, con responsables de las Iglesias ortodoxa, católica, anglicana, y las principales Iglesias protestantes. En diversas partes del mundo, las comunidades pentecostales se han convertido en miembros de los Consejos de Iglesias nacionales.

21. Estos diversos encuentros explican el interés creciente de los pentecostales por el ecumenismo y el de diferentes comuniones cristianas para el diálogo con los pentecostales. Esta evolución es muy útil para el diálogo internacional pentecostal-católico, pues nos permite contemplarlo en el contexto más amplio del movimiento ecuménico en general. Volviendo sobre estos últimos desarrollos, incluido el actual y siempre fecundo diálogo internacional pentecostal-católico, no se nos puede impedir que pensemos que son ejemplos de la gracia concedida por el Espíritu Santo para continuar promoviendo la reconciliación entre los discípulos de Cristo aún divididos entre ellos “para que el mundo crea” (Jn 17, 21).

22. En el curso de este periodo, el diálogo ha sido patrocinado conjuntamente por la Iglesia católica (a través del Pontificio Consejo para la Unidad de los cristianos) y por pentecostales clásicos que tienen todos el apoyo de sus comunidades para esta participación y a algunos de ellos se les ha encomendado oficialmente la representación de su Iglesia. Las Iglesias pentecostales que han enviado representantes oficiales son la *Apostolic Faith Mission* de África del sur, la *Church of God of Prophecy*, la *International Church of the Foursquare Gospel*, los *Vereingde Pinkser* en Evangeliegemeenten de los Países Bajos y las *Open Bible Churches*.

23. El Reverendo Cecil M. Robeck, Jr (Asambleas de Dios) ha sido el copresidente pentecostal. Durante los tres primeros años de esta fase, el copresidente católico ha sido el Reverendo P. Kilian McDonnell, OSB; tras su jubilación, ha sido reemplazado por Monseñor John A. Radano. Los secretarios han sido, por parte pentecostal, el Rev. Ronald A.N.

Kydd (1998) y después el Rev. Steve Overman (1999-2006), y por parte católica Mons. Juan Usma Gómez.

24. En el momento de concluir esta quinta fase de diálogo, quisiéramos recordar las numerosas e importantes contribuciones aportadas a estas conversaciones por el P. Kilian McDonnell. Con la ayuda de David du Plessis, ha contribuido a la puesta en marcha de estos debates en 1972. Ha sido el presidente católico desde entonces y en los inicios de esta quinta fase, antes de jubilarse en 2000. Reconocemos con profunda gratitud la inmensa deuda que le deben nuestras dos comunidades por su contribución al éxito, cualquiera que sea, de este diálogo en el curso de los años.

I. CONVERSIÓN E INICIACIÓN CRISTIANA

A. *Introducción*

25. Católicos y pentecostales están de acuerdo en que la conversión es esencial para la salvación en Cristo y que su objetivo fundamental es una vida de discípulo comprometido. Al mismo tiempo, ya sea en cada una de las dos tradiciones o entre ellas, se constata que existe una diversidad de comprensión y de aproximación a la conversión. Entre los puntos que ilustran esta diversidad se encuentra la cuestión de saber si la conversión es un acontecimiento, una serie de acontecimientos o un proceso. La variedad de las experiencias recogidas en los textos bíblicos relativas a la conversión y el modo en que nosotros interpretamos estos textos subrayan en parte esta diversidad.

26. Los católicos ven la conversión en el contexto más amplio del proceso de iniciación cristiana que comprende, como elementos esenciales, “el anuncio de la Palabra, la acogida del Evangelio que lleva a la conversión, la profesión de fe, el bautismo, la efusión del Espíritu Santo, el acceso a la comunión eucarística” (*Catecismo de la Iglesia Católica* 1229)⁴. Los católicos vinculan “la efusión plena del Espíritu Santo” con el sacramento de la confirmación (CCC 1302).

⁴ El *Catecismo de la Iglesia católica* (CCC) fue publicado en 1992. Todas las referencias se remiten a sus párrafos numéricos.

Afirman que esta iniciación tiene como objetivo la conversión, que es un profundo cambio existencial en la vida y que tiene como resultado naturalmente la exigencia de propagar la Buena Nueva. Los católicos consideran el bautismo como la incorporación a Cristo y a la Iglesia, al mismo tiempo que reconocen la importancia de los estadios del catecumenado.

27. Para los pentecostales, la conversión debe incluir una reorientación de los modelos de comportamiento, de creencias y prácticas de la persona. Los pentecostales asocian igualmente la conversión con un proceso que incluye la proclamación de la Palabra, la aceptación del Evangelio, la profesión de fe, el arrepentimiento, el acto de apartarse del pecado y volverse hacia Dios, el don del Espíritu (Rm 8, 9), así como la incorporación del individuo a la comunidad cristiana. Dado que la expresión “iniciación cristiana” no es comúnmente empleada por los pentecostales cuando explican lo que entienden por conversión, éstos no incluyen generalmente en la categoría de “iniciación cristiana” conceptos tales como conversión, reconocimiento de ésta por la Iglesia, santificación y bautismo en el Espíritu Santo (ver Sección V). La mayoría de los pentecostales consideran que la conversión es distinta del bautismo en el Espíritu Santo; además, para estos pentecostales, una discusión sobre el comienzo de la vida cristiana no incluye necesariamente el bautismo de agua como base *principal* para entrar en la vida cristiana, si bien para ellos, como para los católicos, el bautismo es un rito que tiene una gran importancia.

B. *Perspectivas bíblicas sobre la conversión*

28. En un sentido bíblico, la conversión engloba todas las facultades humanas: racionales, volitivas y afectivas –“Crea en mí un corazón puro, Dios; renuévame con un espíritu nuevo... Dame el gozo de la salvación, y que me sostenga un espíritu generoso” (Sal 51, 10-12; cf. Jr 24, 7; Ez 18, 30-31; Gal 2, 20). Afecta a toda la persona –“Así si alguien está en Cristo, es una criatura nueva. El mundo antiguo ha pasado, llega una realidad nueva” (2 Co 5, 17).

29. Un aspecto de la conversión que pertenece únicamente al Nuevo Testamento es estar íntimamente vinculada a la persona de Jesucristo en quien el Reino se cumple –“todo

hombre que cree en él no perecerá sino que tendrá vida eterna” (Jn 3, 16). La conversión se relaciona con una variedad de temas bíblicos (incluidos el pecado, el perdón, el arrepentimiento, la salvación, la justificación, el bautismo, la fe). La noción fundamental de la conversión, en la Biblia, es la de cambio, es decir, desviarse del pecado, de la muerte y de las tinieblas para volverse hacia la gracia, la vida nueva y la luz.

30. La conversión se asocia a menudo con actos que indican una purificación del espíritu y del corazón –“vuelve a mí de todo corazón con ayunos, llantos, lamentaciones” (Jl 2, 12; cf. Jl 1, 13-14; Sal 51, 4-9). En general, la Biblia muestra la conversión como un acontecimiento y un proceso (Hech 9, 1-19; véase también Jr 3, 22; 8, 4-5). Por ejemplo, en el relato de la conversión de Pablo, este último se encontró primero con Jesús resucitado: “de repente, una luz venida del cielo lo envolvió con su resplandor. Cayendo a tierra, escuchó una voz...” (Hech 9, 3-4). Este acontecimiento espectacular ha sido seguido por un proceso de formación que se extiende en un período de tiempo en el curso del cual Ananías ha orado por él (v.12), se ha llenado del Espíritu Santo (v.17) y ha sido bautizado (v.18). Pablo describe más tarde este proceso mencionando su viaje a Arabia, su regreso a Damasco durante tres años y el tiempo pasado en Jerusalén con Pedro (Gal 1, 13-24).

31. Un efecto notable de la conversión es la necesidad de dar testimonio delante de otros y, por consiguiente, de evangelizar, particularmente como respuesta al mandamiento del Señor mencionado en el envío principal: “Id y haced discípulos de todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado” (Mt 28, 19-20). Durante el período que siguió a la resurrección, cuando Pedro y Juan fueron llevados ante el Sanedrín, declararon: “No podemos ciertamente callar, por nuestra parte, lo que hemos visto y oído” (Hech 4, 20; cf. Lc 24, 33-35).

32. En el Nuevo Testamento se disciernen diversas perspectivas relativas a la conversión en los Evangelios sinópticos y los escritos joánicos y paulinos. Este tema se presenta en numerosos contextos y con diferentes acentos. Sin embargo, algunos elementos son comunes a todos, aunque no son puestos siempre de manifiesto en cada uno de ellos. En general, la conversión implica ser atrapado por la bondad de Dios, apar-

tarse del pecado y volverse hacia Dios. En los relatos de los autores del Nuevo Testamento, la conversión tiene lugar instantáneamente o bien se presenta como un proceso que tiene una duración en el tiempo. Éste puede ser un acontecimiento espectacular evidente a los ojos de todos los espectadores, o un proceso de desarrollo interior que con frecuencia se esconde a la vista de otras personas. Por ejemplo, el diálogo entre Jesús y el doctor de la ley parece ser un acontecimiento discreto, al término del cual Jesús, constatando el cambio sobrevenido en el hombre, le declara: “Tú no estás lejos del Reino de Dios” (Mc 12, 34).

33. En los evangelios sinópticos de Mateo y de Marcos, la conversión está vinculada al arrepentimiento. La definición de la conversión como el hecho de apartarse del pecado está anclado en los siguientes pasajes –“Juan el Bautista apareció en el desierto proclamando un bautismo de conversión para el perdón de los pecados” (Mc 1, 4; véase también Mt 3, 2, 8, 11) y además Jesús comienza su ministerio proclamando: “Se ha cumplido el tiempo, y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en el Evangelio” (Mc 1, 15). Más tarde, en Mateo, el arrepentimiento es descrito como un cambio en el modo de concebir la obediencia (Mt 21, 29). En este caso, puede reflejar la necesidad de un arrepentimiento permanente optando por la obediencia a Dios, y estar más vinculado a la idea general de la condición de discípulo que a la conversión e iniciación.

34. En Lucas 15, las parábolas (la oveja perdida, la moneda perdida y el hijo pródigo) ilustran la noción del hombre abrazado por la bondad de Dios. Esta noción está contenida en dos motivos, por otra parte puestos igualmente de manifiesto por Lucas: primero, ser encontrado por Dios –“Fue hacia su padre. Cuando todavía estaba lejos, su padre lo vio y tuvo compasión: corrió a lanzarse a su cuello y lo cubrió de besos” (v.20), y en segundo lugar el arrepentimiento –“Yo os digo, habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta que por noventa y nueve justos que no necesitan conversión” (v. 7). El arrepentimiento ilustrado en las parábolas de la oveja perdida y de la moneda perdida subraya la iniciativa de Dios, mientras que el arrepentimiento del hijo pródigo muestra una intervención humana más activa. En las tres parábolas se percibe una idea de restauración en la

comunidad: ser encontrado, ser traído a casa, ser llevado de nuevo al rebaño, ser integrado en la familia.

35. Otros pasajes de Lucas reflejan igualmente el drama que se desarrolla entre la iniciativa divina y la respuesta del pecador que implica el arrepentimiento (Hech 5, 31; 11, 18; Lc 19, 10). Lc 8, 18 (“Prestad pues atención al modo en que escucháis”) implica una escucha atenta, un compromiso activo en algo que sucede en él o en relación con él. En Lucas 19, Zaqueo hace la experiencia de una conversión. Él es reintegrado en la fraternidad de la comunidad; al que estaba excluido de ella, Jesús lo ha reintegrado. Este relato es casi un modelo para otras numerosas historias de conversión en los Hechos de Lucas: convertirse, es creer en la Buena Nueva, es dejarse abrazar por el amor de Dios y ser reintegrado en la comunidad del pueblo de Dios.

36. En un sentido más activo, para Lucas, convertirse es volverse hacia Dios. Cuando Juan el Bautista, y otros, predicaban el arrepentimiento, la pregunta típica que plantea Lucas es: “¿Qué tenemos que hacer nosotros?” (Lc 3, 10; 12; 14; Hech 2, 37; 16, 30; 22, 10). La respuesta de Juan a esta pregunta nos ayuda a definir lo que significa el arrepentimiento: compartir con los que no tienen nada (Lc 3, 11) no defraudar a los otros en los negocios (v. 14), no acusar falsamente a nadie (v. 14), no enriquecerse por el poder (v. 13). Así, la conversión no es sólo una experiencia personal y espiritual, sino que afecta a la vida entera, incluidos los dominios sociales, económicos, políticos y culturales.

37. La perspectiva joánica se concentra generalmente más en la salvación y no específicamente en la conversión. Juan subraya dos metáforas: recibir la vida y recibir la luz. Jn 3, 1-21 pone de manifiesto el nuevo nacimiento como obra de Dios, aunque no tiene lugar sin la fe expresada por la persona que renace. Aquí y en otros lugares en Juan se subraya la venida de Jesús para que este mundo y los que creen tengan vida: “Tanto amó Dios al mundo que nos dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca sino que tenga vida eterna” (3, 26; cf. 3, 36; 5, 24; 6, 35-40). Tener la vida quiere decir haber aceptado lo que se ha ofrecido, como se describe en la conversación de Jesús con la Samaritana (4, 10-15). La variedad de las metáforas de la “vida” (nacimiento, agua viva, pan) indican que Juan se interesa por el hecho de

que Jesús da o trae la vida. Con la misma insistencia Juan emplea la metáfora de la luz: Jesús viene a este mundo, da la luz y las personas deben recibirla y vivir en ella: “Yo soy la luz del mundo. El que viene a mí ya no caminará en tinieblas: tendrá la luz de la vida” (Jn 8, 12; cf. 3, 19; 12, 46; 1Jn 1, 7; 2, 9). Sin embargo, Juan recoge también la invitación de Jesús a los que tienen sed y que deberían actuar: “Que vengan a mí... y que beban” (Jn 7, 37).

38. Pablo nos ofrece una visión excepcional del tema de la conversión gracias a una interpretación teológica profunda de su propia experiencia de conversión. Mientras que Hechos 9 describe la conversión de Pablo, éste nos entrega su percepción personal, que arroja algo de luz sobre la misteriosa interacción entre lo humano y lo divino (Gal 1, 13-17; Fil 3, 4-11).

39. Los escritos paulinos representan la conversión como un acontecimiento radical decisivo, que se expresa mediante una variedad de descripciones. Esto comporta la escucha de la llamada y la respuesta a esta llamada –“No hay distinción entre judío y griego, pues uno mismo es el Señor de todos, rico para todos los que lo invocan. *Pues todo el que invoque el nombre del Señor se salvará*” (Rom 10, 12-13). Pablo presenta igualmente el debut de la vida cristiana ya sea como una llamada a la ayuda (Rom 7, 24), ya sea como la experiencia de alguien que es llamado, o también gracias a otras imágenes que describen la novedad de la existencia. La mayoría de estas imágenes ponen el acento en la iniciativa de Dios, en la que la persona realiza la experiencia del arrepentimiento, de la muerte de la antigua naturaleza o del hecho de llegar a ser una creación nueva. El pasaje que se refiere al arrepentimiento (Rom 2, 4) lo muestra como un encuentro con el amor y la misericordia de Dios. En los textos paulinos se emplean otras expresiones que se refieren a la conversión de modo similar: ser rescatados (1 Cor 6, 20); ser liberados (Rom 6, 17-18); haber recibido una gracia (Rom 3, 21-26); ser justificados (Rom 6, 7). Como en los Evangelios, esta novedad de vida, aun siendo personal, no es simplemente una experiencia individualista, no es la de un creyente reconciliado con Dios y reintegrado a la comunidad. Comporta el restablecimiento de la comunión: “Porque él es nuestra paz, el que de los dos pueblos hizo uno solo, anulando el muro divisorio, la enemis-

tad, anulando en su carne la ley [...] reconciliando con Dios a ambos en un solo cuerpo por medio de la cruz (Ef 2, 14-16). Esta nueva comunidad es radicalmente diferente de la conocida antes, como también lo es la transformación íntima del individuo: “Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo, ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3, 26-28).

40. La Biblia presenta diversas perspectivas sobre la conversión y no simplemente una definición. Católicos y pentecostales constatan que pueden estar de acuerdo sobre numerosas características de la conversión recogidas en la Escritura. En primer lugar, la conversión implica establecimiento o restablecimiento de una relación personal con Dios, de modo que el pecador puede implorar con toda confianza: “Piedad de mí, oh Dios, por tu bondad; por tu inmensa ternura borra mi delito” (Sal 51, 1). Implica una interacción misteriosa entre lo humano y lo divino, y sobre todo una respuesta humana a la iniciativa divina. Aunque la conversión es una experiencia personal, en el sentido bíblico es siempre relacional (a la vez vertical y horizontal). La llamada bíblica a la conversión se dirige tanto a comunidades enteras como a las personas individualmente.

C. Perspectivas patrísticas sobre la conversión

41. Entre los escritos patrísticos que hablan con elocuencia tanto a los pentecostales como a los católicos hoy, se mencionarán las narraciones llenas de gozo de las personas que cuentan su propia conversión. En uno de estos testimonios personales, el mártir Justino (c. 160) cuenta cómo el relato de un creyente desencadenó un maravilloso cambio en su propia vida. “Después de que hubimos hablado de estas cosas y muchas otras que no tengo tiempo de mencionar aquí, se fue encomendándolas a mi atención; nunca más lo he visto. Pero inmediatamente, una llama se iluminó en mi alma; y el amor de los profetas y de esos hombres que son amigos de Cristo,

se apoderó de mí” (*Diálogo con Trifón* 8)⁵. Cerca de un siglo más tarde Cipriano (c. 250), obispo de Cartago en el Norte de África, da cuenta del cambio sobrevenido en su vida con estas palabras: “Como me hallaba retenido y enredado en tantos errores de mi vida anterior, de los que no creía poder desprenderme [...], fomentaba mis males como hechos ya naturaleza en mí. Mas después que quedaron borradas con el agua de regeneración las manchas de la vida pasada y se encendió la luz en mi espíritu transformado y purificado, después que me cambió en un hombre nuevo por un segundo nacimiento la infusión del Espíritu celestial [...], se hizo posible lo que se creía imposible, de modo que pude reconocer que provenía de la tierra mi anterior vida carnal sujeta a los pecados, que era cosa de Dios lo que ahora estaba animado por el Espíritu Santo” (*Opúsculo a Donato*, 4). Un contemporáneo de Cipriano, Gregorio el Taumaturgo (c. 255), originario de la parte oriental del mundo mediterráneo, ha descrito el hecho de llegar a ser cristiano de la siguiente manera: “Como una chispa lanzada al medio de nuestras almas, así se iluminaba y se abrasaba en nosotros el amor del Verbo sagrado, amable, que por su inefable belleza atrae sobre él a todos los hombres” (*Agradecimiento a Orígenes*, seguido de *La carta de Orígenes a Gregorio*, VI).

42. Uno de los relatos de conversión entre los más memorables se encuentra en la autobiografía de san Agustín, que él tituló *Las Confesiones* (397-400) para reconocer no sólo sus propios pecados, sino también la gran misericordia y el amor de Dios para con él. Escribió: “¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva!2. Admitía haber buscado la felicidad en las cosas creadas. “Tú me has llamado y has gritado y has roto mi sordera y has disipado mi ceguera; has perfumado, has respirado y al alentar te aspiro a ti; he gustado, y tengo hambre y sed; me has tocado y ardo en tu paz” (*Confesiones* X, 27). Estos testimonios patrísticos tienen el poder de inspirar y animar a pentecostales y católicos, porque nuestras dos comunidades conservan como algo precioso y cuentan sin

5 Para la versión francesa de los textos patrísticos hemos utilizado la colección *Sources Chrétiennes*, salvo cuando se da otra indicación. Cada vez que una cita no ha podido encontrarse ha sido traducida directamente del inglés y se ha indicado en el informe en francés con un asterisco.

cesar los relatos de estas maravillosas conversiones y transformaciones realizadas por Dios en la vida de sus santos.

43. El relato de san Agustín incluye alguna de las características que para católicos y pentecostales forman parte del fenómeno complejo de la conversión. En tiempos de crisis, un convertido potencial puede buscar el orden, el sentido y el objetivo de la vida, lo que le lleva a buscar encontrarse con Dios. Agustín vivió estos momentos, tan vivos, que se sentía como san Pablo cuando éste escribía haber sido “elevado hasta el tercer cielo” (cf. 2 Cor 12, 2). Pero parar hacer de este encuentro algo más que un acontecimiento pasajero, Agustín decidió retomar su participación en el catecumenado y pedir el bautismo (*Confesiones* VIII, 11.17; IX, 4-6). Estaba convencido de que sólo podría encontrarse con Cristo formando parte de la comunidad de creyentes fundada por Cristo. Para Agustín la entrada en esta comunidad se realizaba a través de los ritos de la iniciación cristiana que daban acceso a un auténtico encuentro con Dios. La interacción entre los convertidos potenciales y la comunidad, el desarrollo de su compromiso, formaba un modelo claro en el que instrucción y ritual estaban estrechamente entremezclados. Agustín estaba influido por la predicación de Ambrosio (*Confesiones* V, 13.23), y por las lágrimas de su madre (*Confesiones* VI, 2.1). La conversión era el resultado de una interacción permanente entre los convertidos y las personas ya iniciadas que compartían con estos recién llegados la nueva vida religiosa que habían encontrado. El cambio que se encuentra en la raíz de la conversión es nada menos que la transformación de la persona por la interacción de la gracia divina y la libertad humana. Para describir este cambio o transformación holística, los autores patristicos utilizaban una variedad de imágenes tales como la santificación, la iluminación e incluso la deificación⁶; pero la metáfora predominante, como en Romanos 6, era la muerte y el renacimiento.

44. Los Padres describían de modos diversos el cambio de comportamiento resultante de la conversión. Orígenes observaba que la palabra de enseñanza y de instrucción

6 Deificación es un término utilizado por los cristianos orientales para expresar lo que hace el Espíritu Santo en la vida de los bautizados. Se refiere a la transformación de la persona humana por la gracia divina.

“tomar a su cargo los más intemperantes y los más salvajes, siempre que obedecieran a sus exhortaciones, entraña una transformación, si bien el cambio hacia lo que es mejor es más considerable” (Orígenes, *Tratado de los principios* III, 1,5 [c. 220-230]). Añade que “el nombre de Jesús... hace nacer maravillosamente dulzura, moderación de carácter” (Orígenes, *Contra Celso* I, 26 [c.248]). Este cambio era tan espectacular que asombraba a los familiares no cristianos del nuevo convertido: “Algunos se maravillan al ver que los que se conocían vacilantes, sin valor o débiles antes de que comenzaran a llevar este nombre [de cristiano] repentinamente se han convertido a las virtudes” (Tertuliano, *A las naciones* 4 [c.191]).

45. Los Padres hablaban igualmente de conversión en el contexto del bautismo como comienzo de la vida cristiana. Se preocupaban del papel de la gracia y de la libertad de toda persona que tomaba la decisión de convertirse. Orígenes señalaba que “ninguna mejora llega a los hombres sin la ayuda de Dios” (Orígenes, *Contra Celso* I, 26 [c.248]). Más tarde el Concilio de Orange (529) decretó: “Debemos, con el favor de Dios, predicar y creer que por el pecado del primer hombre el libre albedrío se ha desviado hasta tal punto que nadie después podría amar a Dios como es debido, ni creer en Dios, ni llevar a cabo el bien a los ojos de Dios, a menos que la gracia de la misericordia divina no lo prevenga”. Al mismo tiempo, los autores patrísticos subrayaban igualmente la responsabilidad de la persona, tal como lo expresan, por ejemplo, las palabras de san Agustín: “El que os creó sin vosotros, no os justifica sin vosotros” (*Sermón* 169, 11.13)⁷.

46. Algunos Padres asociaban conversión y nuevo nacimiento e interpretaban el nuevo nacimiento, del que Jesús habla en Jn 3, 1-8, como referido al bautismo. Este nuevo nacimiento era descrito por medio de metáforas tales como “ver la luz” y “nupcias con el Espíritu Santo”; “Cuando el alma abraza la fe y es renovada en su segundo nacimiento por el agua y el poder de lo alto, entonces el velo de su antigua corrupción cae. Ve entonces la luz en todo su esplendor. Es también abrazada (en su segundo nacimiento) por el Espíritu Santo como lo fue en su primer nacimiento por el espíritu

7 Traducido del texto latino que se encuentra en PL 38, 923, del Migne.

impío. La carne sigue al alma ahora esposada al Espíritu, como parte de la dote –ya no es la sierva del alma sino del Espíritu” (Tertuliano *De anima* 41 lc.210l. La novedad de vida en Jesús era como volver a ser niño, para ser formado a partir de un nuevo modelo: “Habiéndonos renovado por la remisión de nuestros pecados, Él nos ha hecho según otro modelo para que tengamos almas de niños en la medida en que, por su Espíritu, ha hecho de nosotros criaturas nuevas” (*Epístola a Bernabé* 6 l70-130l. Clemente de Alejandría describe la transformación del cristiano en términos que se inspiran en la creación de los seres humanos al comienzo de los tiempos: “Es ciertamente él, como me parece, el primero que modeló al hombre con la tierra, el que lo regeneró con el agua, el que lo hizo creer por el Espíritu, el que lo ha educado por la palabra, el que lo dirige por medio de santos preceptos a la adopción filial y la salvación, y esto para cambiar y modelar el hombre terrestre en hombre santo y celeste y que de este modo se realice plenamente la palabra de Dios: ‘hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza’” (*El Pedagogo* I, 12 lantes de 215l.

47. Pentecostales y católicos difieren a veces en sus interpretaciones de algunos textos bíblicos que habían sido comentados por los Padres. Por ejemplo, para los pentecostales Juan 3, 1-8 se refiere a la conversión más en general y no explícitamente al bautismo, como los católicos tendrían tendencia a hacerlo. No obstante, el modo en que los autores asocian el nuevo nacimiento a la conversión y al bautismo conviene a nuestras dos comunidades porque recuerda algo de las cualidades permanentes de la conversión cristiana que reconocemos todos y de las que nos alegramos y que ilustra los diversos modos en que los autores antiguos intentaban describir lo que es esencial en este terreno.

D. Reflexiones actuales sobre la conversión

48. ¿Cómo podría el material bíblico y patrístico permitirnos profundizar en el acuerdo entre los participantes del diálogo que concierne a la conversión y el modo de llegar a ser cristiano? Católicos y pentecostales han utilizado sus discusiones sobre este material como punto de partida para un examen de las prácticas actuales en las dos comunidades.

El *Rito de iniciación cristiana de adultos* (RICA), tomado de fuentes bíblicas y patrísticas, y adaptado para su utilización por la Iglesia católica en 1972, ofrece posibilidades para una expresión concertada de nuestra comprensión y de nuestra práctica teológicas. El RICA introducido en la Iglesia católica en 1972 formaba parte de la renovación litúrgica que el Concilio Vaticano II hizo obligatoria. Era el resultado de una revisión del rito del bautismo a la luz de estudios de la historia litúrgica tomados de textos escriturísticos y patrísticos, sobre todo de los primeros siglos. Como su nombre indica, este rito es concebido para la plena iniciación de una persona en la Iglesia. El anterior *Rito de bautismo* que había entrado en vigor en 1614 sólo como rito del bautismo, era una versión abreviada del antiguo rito de iniciación de los adultos y había sido utilizado la mayor parte del tiempo en una forma modificada, apropiada al bautismo de recién nacidos. El *Rito de bautismo de recién nacidos*, introducido en 1969 para responder a la necesidad de un rito apropiado para los recién nacidos sigue la práctica del rito precedente que concernía sólo al bautismo y no a una completa iniciación. El alcance limitado de este *Rito* pone en evidencia, por contraste, la naturaleza global del RICA.

49. En los textos y rituales del RICA, se pueden fácilmente distinguir los diversos elementos de una conversión cristiana sobre la que pentecostales y católicos están de acuerdo. Se observará igualmente que, aunque se base en una práctica desarrollada durante el período patrístico, el rito comparte la perspectiva ya evocada en esta sección con motivo del examen de los textos bíblicos. El texto habla de escuchar, de seguir y de responder, para expresar la convicción de que la conversión nace como respuesta a la iniciativa de Dios. Esto refleja el acuerdo entre pentecostales y católicos sobre la conversión comprendida como entrada en una alianza que comporta una interacción misteriosa entre lo divino y lo humano. El acontecimiento bautismal, culminación del itinerario del catecúmeno es presentado en el rito como una inmersión en el misterio de la muerte y la resurrección de Cristo, y como una identificación con este misterio (cf. Rom 6, 3-4). También el rito es radicalmente cristocéntrico. Sitúa el acto de compromiso personal con Cristo en el contexto de la asamblea litúrgica y a través del ministerio de diferentes miembros de la comunidad. Vista en esta perspec-

tiva, la conversión celebrada por el rito da igualmente lugar a un enriquecimiento de la realidad eclesial.

50. En consecuencia, como rito de iniciación, el RICA implica actos litúrgicos y un acontecimiento espiritual. Mientras que pentecostales y católicos reconocen que la vida cristiana en comunidad está juiciosamente expresada y puesta de relieve en actos de culto, divergen sobre la relación entre los aspectos visibles e invisibles del rito de entrada en la comunidad. Los católicos creen que el rito es un signo visible de la gracia invisible, es decir, un sacramento. Entre los pentecostales las opiniones sobre el bautismo varían entre los que consideran este rito como una afirmación pública de la fe en Cristo y aquellos para los que el bautismo tiene un efecto sustancial, un fortalecimiento de la fe. En la comprensión católica los efectos del RICA tienen un alcance más amplio por el hecho de que el bautismo, la confirmación y la eucaristía están contenidos todos en este rito para completar el acto de iniciación. La iniciación puede ser considerada como el comienzo y el estímulo de un proceso de conversión que incluye la remisión de los pecados, la regeneración, la recepción del Espíritu y la incorporación a Cristo y a su Iglesia, que culmina en la unión con Cristo crucificado y resucitado a través de la recepción de su Cuerpo y de su Sangre. La convicción católica es que en el rito de iniciación, la realidad de ser revestido de Cristo se cumple y se expresa de modo muy profundo.

51. El RICA se puede prolongar durante un año o más y supone que la conversión puede desarrollarse gradualmente. Esto está indicado en las diferentes etapas rituales prescritas, sabiendo que hay momentos durante el proceso en que la experiencia de conversión se profundiza y requiere una expresión ritual correspondiente. Esto implica que el proceso de conversión puede ser diversificado desde el punto de vista experiencial. Estos estadios de crecimiento terminan con una transformación de la persona entera en los terrenos del desarrollo cognitivo, del crecimiento afectivo y del cambio comportamental. Los pentecostales están de acuerdo con los católicos sobre la necesidad de esta transformación, pero la consideran como una expresión de la vida de discípulo después de la conversión.

52. Pentecostales y católicos están de acuerdo en la necesidad de la conversión como componente clave de la iniciación cristiana, pero siguen debatiendo la importancia y la relatividad del sentido normativo de la aproximación tanto sacramental como no sacramental a la iniciación, incluida la conversión. El grupo pentecostal concuerda hasta tal punto con el RICA que quisiera animar a su adopción por los católicos a una escala mucho más vasta. Los pentecostales se identifican más fácilmente con esta aproximación, al contrario de lo que sucede con la que comienza por el bautismo de recién nacidos, y la catequización de los niños. Estiman que esta última aproximación priva a los católicos adultos de los beneficios de la enseñanza sustancial contenida en el RICA, y piensan que el RICA podría ser un excelente recurso para tratar los problemas pastorales vinculados a la simple práctica nominal de la fe y a la necesidad permanente de evangelización.

53. La Iglesia católica propone, no obstante, un modelo de iniciación que reconoce la existencia de un vínculo entre bautismo, fe y conversión, pero comprende este vínculo de modo diferente según se trate del bautismo de adultos o de recién nacidos. En los dos casos, debe haber crecimiento en la fe y conversión, pero el bautismo crea una relación de adopción como hijo de Dios. Los sacramentos, incluido el bautismo, ya sea de un adulto o de un recién nacido, no son sólo profesiones de fe subjetivas, sino también realidades objetivas, porque incorporan a Cristo y al pueblo de Dios a quien los recibe. En el bautismo, un niño comienza a participar de la vida divina y se convierte en miembro de la comunión de los santos, y esto es importante para el desarrollo espiritual del niño. Así, los católicos encontrarían inconcebible negar esta gracia a un recién nacido y, por la prioridad de la gracia, consideran que el bautismo de los recién nacidos y el de los adultos tienen una identidad común. En los dos casos, Cristo es la puerta de entrada, si bien la vida de cada cristiano sigue un recorrido diferente y se realiza en momentos diferentes. El *Rito de bautismo de recién nacidos* aconseja además a los pastores aplazar el bautismo en los casos en que es necesario evangelizar a los padres y en los que no se puede esperar razonablemente que, sin esta evangelización, el niño sea educado en la práctica de la fe. Así, aunque los católicos consideran el RICA como la articulación completa del proceso

de iniciación, no quisieran que esta afirmación minimice la importancia del bautismo de recién nacidos.

54. Para pentecostales y católicos el bautismo debería ser un acontecimiento eclesial, una experiencia de fe para la comunidad celebrante. En un ejercicio de enriquecimiento mutuo, enseñantes y catequistas, así como los padres deben aceptar su misión de ayudar a los niños a realizar actos de fe personales tanto en la vida cotidiana como en los estados ulteriores del crecimiento espiritual. Para los católicos, estas ocasiones comprenden la confirmación, la primera penitencia y la primera eucaristía. Los pentecostales, que practican la consagración o el bautismo de recién nacidos y de niños pequeños, comprometen también ellos a los niños y las familias en experiencias de crecimiento a través de las escuelas dominicales y los programas de catecismo progresivos, y la integración progresiva de los niños en la vida cultural de la comunidad.

55. Católicos y pentecostales rechazan, por insuficiente, una simple adhesión nominal a la vida cristiana. Así, la discusión en torno al nacimiento del RICA comprendía la cuestión de saber si el Rito ofrecía un correctivo a una práctica puramente nominal de la vida cristiana o a un cristianismo simplemente cultural. Por una parte, los católicos afirman el papel positivo que puede tener una cultura católica claramente influida por el Evangelio, en el estímulo a la práctica constante de una vida cristiana auténtica para los católicos. Por otra parte, distinguen entre lo que se podría llamar un “catolicismo puramente cultural” practicado por los que sólo observan superficialmente la fe católica. Un ejemplo de esto son las situaciones pastorales o las personas sin una fe discernible, virtualmente sin vínculo con la Iglesia y sin compromiso en una práctica activa, se dirigen a la Iglesia pidiendo los sacramentos por razones extrínsecas. Aunque los católicos reconocen la existencia de esta práctica puramente nominal tanto en los siglos pasados como actualmente, desean igualmente subrayar la presencia concomitante de una conversión auténtica permanente y de una vida católica dinámica. En la actual práctica de iniciación cristiana, se esfuerzan por evitar todo divorcio entre fe y sacramento, vida de discípulo comprometido e identidad católica. Igualmente, los pentecostales son conscientes de los problemas vinculados a un pentecos-

talismo nominal o cultural, aún modesto pero creciente, y en tales contextos, por una y otra parte, se siente la necesidad de evangelización, de discernimiento pastoral y de apelación a una vida de discípulo comprometido. En lo que concierne a la cultura cristiana, católicos y pentecostales reconocen los efectos en el curso de los siglos de una visión evangélica de una sociedad pagana y secularizada, y de su transformación, aunque la sociedad misma ha encarnado a veces una visión del mundo profundamente cristiana. En la sociedad pluralista actual pentecostales y católicos se esfuerzan constantemente por establecer una cultura cristiana en el seno de la sociedad en general y ser así un instrumento en las manos de Dios para su reino.

56. Hoy, las experiencias de conversión se basan con frecuencia en la importancia que concede el Nuevo Testamento al arrepentimiento, a la acogida de la Buena Nueva y a la experiencia de recibir de la bondad de Dios la sanación, la liberación y otras formas de ayuda. Los relatos o los testimonios de conversión a Cristo hablan a menudo de un retorno a una participación activa en la comunidad cristiana, de una más profunda implicación en la vida de familia, y de un sentimiento de pertenencia, independientemente de las diferencias sociales, sexuales o étnicas (cf. Gal 3, 28). Los que han sido marginados se identifican con la experiencia de ser llamados y ser así conocidos por Dios (cf. Ef 1, 3-14). Esta transición entre la alienación y la pertenencia está vinculada a una toma de conciencia del restablecimiento de una dignidad personal. Por consiguiente, católicos y pentecostales tienen tendencia a comprender la conversión y la iniciación ante todo sobre la base de los testimonios recogidos en el Nuevo Testamento más que por conceptos abstractos. Para los dos grupos, las experiencias de conversión son diversas y todas deben ser relatadas y celebradas.

57. En general, católicos y pentecostales están de acuerdo en que la conversión implica tanto un acontecimiento como un proceso, y reconocen la necesidad de una formación continua. Unos y otros opinan que existen diferentes modos de convertirse. Las conversiones pueden tener diversas características, algunas más vinculadas a la afectividad, otras con un fuerte componente cognitivo, espectacular e incluso volitivo. Pentecostales y católicos reconocen

diferentes niveles de conversión así como la conversión por estadios (es decir una segunda y tercera conversión en la vida espiritual para los católicos, o una re-consagración personal para los pentecostales) como ejemplos de este proceso constante. Reconocen igualmente la diversidad de las manifestaciones de conversión. La conversión puede manifestarse en las palabras o en el servicio, según los dones y la vocación. Católicos y pentecostales reconocen igualmente la diversidad en el modo en que tiene lugar la evangelización.

58. Los católicos son evangelizados en las misiones parroquiales, con ocasión de retiros y de ejercicios espirituales con vistas a una conversión que transformará su vida, así como a través de los ritos litúrgicos como la renovación de los votos bautismales. Al mismo tiempo, los católicos consideran el RICA como un ejemplo de los progresos de la Iglesia en su comprensión de la iniciación, de la evangelización y de la misión. Consideran que esto corresponde al modelo de Hechos 2, 37-39, pues son introducidos en un rito único el proceso de la conversión (el catecumenado), del bautismo (la regeneración), de la confirmación (el don del Espíritu Santo) y de la eucaristía (Hech 2, 42). Igualmente, los pentecostales toman el Gran Mandato (Mt 28, 19-20) en serio llamando a hombres y mujeres a responder personalmente a la llamada del Evangelio y haciéndolos participar en la vida de la comunidad a través de las oportunidades de crecimiento personal y profundización de la vida en Cristo. Así, pentecostales y católicos comparten un firme compromiso en la proclamación del Evangelio a través de diferentes formas de testimonio y de evangelización que conceden un lugar importante a las misiones y a las relaciones personales.

59. Pentecostales y católicos consideran la conversión como un don de Dios, aunque no estén siempre de acuerdo en lo que constituye una experiencia válida de conversión. Se unen para invocar una auténtica conversión de todas las personas a Jesucristo.

II. FE E INICIACIÓN CRISTIANA

A. *Introducción*

60. Pentecostales y católicos están plenamente de acuerdo en que llegar a ser cristiano no es comprensible fuera de la fe. La Epístola a los Hebreos enseña que “la fe es garantía de lo que se espera, la prueba de lo que no se ve” (Hb 11, 1). En los Evangelios la fe es representada como aceptación confiada de la revelación de Dios (p.e. María en Lc 1, 38, 45), aceptación del Evangelio tal como Jesús lo ha proclamado (Mc 1, 15), fe en la persona de Jesús en cuanto fuente de vida (Jn 3, 16; 6, 35; 7, 38; 20, 30-31), confianza en el poder de sanación de Jesús e iniciativa hacia este poder (Mc 2, 5; 10, 52). La fe es un don en respuesta a la revelación divina, que implica una abertura del corazón, un consentimiento del espíritu y de los actos que expresan nuestra confianza.

B. *Perspectivas neotestamentarias sobre la fe y la iniciación cristianas*

61. Mientras que la llamada de Jesús a una fe que salva se encuentra en los evangelios sinópticos (p.e. Mc 1, 15; 10, 52 par), es especialmente el Evangelio de Juan el que muestra a Jesús llamando en numerosas ocasiones a las gentes a creer en él para obtener la “vida eterna” (Jn 3, 16-17; 5, 24; 6, 35 y otros; cf. Jn 1, 12; 20, 31). La epístola a los Efesios subraya claramente que es por la fe, libremente otorgada por Dios, como nosotros somos salvados: “pues habéis sido salvados por la gracia mediante la fe; y esto no viene de vosotros, sino que es un don de Dios; tampoco viene de las obras para que nadie se gloríe (Ef 2, 8-9). Una vez más Pablo asocia claramente la necesidad de la fe a la salvación: “Cerca de ti está la palabra: en tu boca y en tu corazón, es decir, la palabra de la fe que nosotros proclamamos. Porque si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo. Pues con el corazón se cree para conseguir la justicia y con la boca se confiesa para conseguir la salvación” (Rom 10, 8-10).

62. La iniciación cristiana no podría ser plenamente apreciada sin remitirse a la práctica del bautismo en la comunidad judía en el tiempo de Jesús. No sólo se adminis-

traba un baño ritual a los prosélitos entre los gentiles que deseaban convertirse al judaísmo, sino que los que ya eran judíos podían recibir un “bautismo de arrepentimiento” como el administrado por Juan el Bautista en el Jordán y recibido por Jesús de manos de Juan. La Escritura opone el bautismo de Juan que bautizaba “con agua” al de Jesús que “bautizará con Espíritu Santo y fuego” (Mt 3, 11; cf. Mc 1, 8; Lc 3,16; Jn 1, 26; Hech 1, 5; 11, 16; 19, 3-6). La mención del bautismo proclamado por Juan en los sermones de Pedro y Pablo (Hech 10, 37 y 13, 24-25) y en otros pasajes de los Hechos de los Apóstoles (18, 25 y 19, 3) muestra la importancia que tenía en la memoria de la Iglesia primitiva. Los relatos del bautismo de Jesús por Juan (Mt 3, 13-17; Mc 1, 9-11; Lc 3, 21-22; Jn 1, 31-34) nos ofrecen intuiciones de una gran riqueza sobre la identidad de Jesús en cuanto Mesías, servidor e Hijo del Padre, y ofrecen además indicaciones sobre el significado de la vida en Cristo para aquellos que quisieran recibir más tarde el bautismo cristiano.

63. Aunque los cuatro Evangelios expresan claramente la naturaleza de la llamada de Jesús a todos los que se convertirán en sus discípulos, los primeros verdaderos relatos de personas que se convierten en cristianos están contenidos en los Hechos de los Apóstoles, comenzando por la narración en Hechos 2 de los que respondieron los primeros al mensaje de los apóstoles el día de Pentecostés. Tras el descenso o efusión del Espíritu Santo, Pedro fue a predicar, hablando de Jesús crucificado y resucitado (Hechos 2, 22-23) que había sido anunciado por los profetas (Hech 2, 24-28) y que, ahora, había enviado al Espíritu Santo para darle a él, al igual que a los demás discípulos, el poder de dar valientemente testimonio de la acción salvadora de Dios en Cristo. Los que escucharon la proclamación tenían “el corazón conmovido” y le preguntaron a Pedro y a los demás apóstoles “¿Qué hemos de hacer?”, a lo que Pedro respondió: “Convertíos y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para perdón de vuestros pecados y recibiréis el don del Espíritu Santo” (Hech 2, 37-38). La secuencia de los acontecimientos es la siguiente: venida del Espíritu Santo en Pentecostés, predicación sobre Jesucristo, respuesta de la fe, conversión, bautismo para el perdón de los pecados y recepción del Espíritu Santo.

64. Después de haber señalado que tres mil personas habían aceptado el mensaje ese día, Hechos 2, 42 prosigue declarando que “se mantenían constantes en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan, y en las oraciones”. Su comunidad fue marcada por signos y prodigios, por el compartir los bienes materiales, por asambleas regulares en el templo para orar, y a domicilio para la fracción del pan (Hech 2, 43-47). De este modo, el relato de la conversión de estas tres mil personas termina con su integración en una *koinonia*, una comunidad de fe (adhesión personal a Cristo y a las verdades afirmadas en la proclamación relativa a Cristo y en la enseñanza ulterior de los apóstoles) y de celebración (bautismo y fracción del pan). La afirmación de que la nueva comunidad era asidua a la enseñanza de los apóstoles (cf. Hech 2, 42) sugiere que la proclamación de Pentecostés fue seguida por una instrucción permanente destinada a aportar a los creyentes una comprensión más completa de la fe y de la práctica de la vida de discípulo.

65. Hechos 8, 12-17 relata la conversión de los Samaritanos, que tuvo lugar en dos momentos distintos y fue administrada por dos personas diferentes: “Pero cuando creyeron a Felipe que anunciaba la Buena Nueva del Reino de Dios y el nombre de Jesucristo, empezaron a bautizarse hombres y mujeres. [...] Al enterarse los apóstoles que estaban en Jerusalén de que Samaria había aceptado la palabra de Dios, les enviaron a Pedro y a Juan. Estos bajaron y oraron por ellos para que recibieran el Espíritu Santo pues todavía no había descendido sobre ninguno de ellos, únicamente habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús. Entonces les imponían las manos y recibían el Espíritu Santo”. Aquí el modelo de iniciación parece ser la predicación de la Buena Nueva, la fe, el bautismo, la oración para la recepción del Espíritu Santo, la imposición de las manos por los apóstoles de Jerusalén, y la recepción del Espíritu. Los católicos han considerado que la oración por el Espíritu Santo y la imposición de manos por los apóstoles podía constituir la base del sacramento de la confirmación. Los pentecostales ven en los dos momentos de este relato la prueba de que una vez que ha llegado a una fe personal y después de haber sido bautizada, una persona tiene igualmente necesidad de la efusión del Espíritu (8, 17) con frecuencia acompañada por la imposición de las manos. Es un ejemplo del modo en que católicos y

pentecostales comprenden un texto a partir de perspectivas diferentes. Más adelante en Hechos 8, 26-40, donde se habla del eunuco etíope convertido al cristianismo, encontramos de nuevo un modelo en parte similar: proclamación, profesión de fe personal y bautismo.

66. La visión de Jesús por parte de Pablo, su conversión y su vocación, su bautismo y su recepción del Espíritu son recogidos en Hechos 9. Tras su experiencia en el camino de Damasco y los tres días pasados en esta ciudad, Ananías viene a imponerle las manos para que él recupere la vista y sea llenado por el Espíritu Santo. Pablo recupera entonces la vista y recibe el bautismo (Hech 9, 17-18). Los elementos de su proclamación y de su fe personal no son explícitos en este relato (ni cuando Pablo lo retoma en Hechos 22, 1-21 y 26, 2-23), aunque el encuentro personal con Cristo vivo pueda ser visto como una proclamación singularmente fuerte de que el que fue crucificado ha resucitado, y se pueda presumir que Pablo tiene la fe, pues sin esto él no habría aceptado el bautismo. La iniciativa divina, muy clara en el proceso por el que Pablo se ha convertido en cristiano, es igualmente predominante en el relato de iniciación cristiana que sigue, a saber, la iniciación de Cornelio y de todos los demás gentiles que escuchaban el mensaje de Pedro (Hech 10, 34-43). Mientras Pedro está predicando el Espíritu Santo descende sobre las personas que escuchan y éstas comienzan a hablar en lenguas y a glorificar a Dios (Hech 10, 46). Pedro ordena que sean bautizadas, y él explica más tarde: “Si Dios les ha concedido el mismo don que a nosotros, por haber creído en el Señor Jesucristo ¿quién era yo para poner obstáculos a Dios? (Hech 11, 17). Este acento puesto sobre la iniciativa divina es igualmente evidente en el hecho de que Cornelio y sus compañeros no parecen haber tenido la ocasión de profesar su fe en respuesta al mensaje de Pedro; antes de que él haya terminado, ellos comienzan a hablar en lenguas y a glorificar a Dios. Tampoco piden ser bautizados; Pedro “dio la orden de bautizarlos en el nombre de Jesucristo” después de decir: “¿Acaso puede alguno negar el don del bautismo a éstos que han recibido el Espíritu como nosotros” (Hech 10, 47-48). Elementos de proclamación y de una respuesta en la fe están claramente presentes en este relato; al mismo tiempo, a causa de su importancia para percibir el designio de Dios

en la aceptación de los gentiles en la comunidad cristiana, se acentuó fuertemente el poder de la iniciativa divina.

67. Hechos 16 contiene el relato de Lidia, cuyo corazón ha sido abierto por el Señor para escuchar atentamente lo que decía Pablo, y que había sido bautizada junto con toda su casa (Hech 16, 14-15), y el del carcelero convertido tras el terremoto que se había producido mientras Pablo y Silas oraban y cantaban alabanzas en prisión. “El carcelero pidió luz [...] y les dijo: Señores ¿qué debo hacer para salvarme? Le respondieron: Ten fe en el Señor Jesús y te salvarás tú y tu casa. Y le anunciaron la palabra del Señor a él y a todos los de su casa. En aquella misma hora de la noche, el carcelero los tomó consigo y les lavó las heridas; inmediatamente recibió el bautismo él y todos los suyos” (Hech 16, 29-32). En Hechos 18, 8 se encuentra otro relato: “Crispo, el jefe de la sinagoga creyó en el Señor con toda su casa, y otros muchos corintios creían y al oír a Pablo se bautizaban”. Los elementos de la proclamación de la palabra, de la fe, y del bautismo están presentes en los tres relatos, mientras que el Espíritu Santo no se menciona explícitamente allí. Una particularidad llamativa es el bautismo de la casa o de toda la familia. Habida cuenta de la naturaleza cohesiva de la familia en la época, es posible que los hechos recogidos aquí comprendieran igualmente el bautismo de los recién nacidos que formaban parte de la familia. Por otra parte, la evocación de la fe podría también hacer pensar que sólo habrían sido bautizados los que podían comprender y confesar personalmente su fe al escuchar el mensaje de Pablo.

68. En Hechos el último relato de personas convertidas al cristianismo se encuentra en los versículos 19, 1-7, cuando Pablo descubre en Efeso a algunos discípulos bautizados que no habían oído hablar nunca del Espíritu Santo y sólo habían recibido el bautismo de Juan. Al escuchar la explicación de Pablo sobre el modo en que Juan predicaba el camino de Jesús, “se bautizaron en el nombre del Señor Jesús. Y habiéndoles Pablo impuesto las manos, vino sobre ellos el Espíritu Santo. Y se pusieron a hablar en lenguas y a profetizar. Eran en total unos doce hombres” (Hech 19, 5-7). Aquí el modelo parece estar muy cercano al de los convertidos samaritanos en Hechos 8: proclamación, fe, bautismo, imposición de manos y recepción del Espíritu Santo.

69. En varias epístolas de Pablo, encontramos una referencia al tiempo en que sus lectores se habían convertido al cristianismo poco antes (p. e. Gal 1; Col 1, 1-9; 1 Tes 1, 3-10; 2, 13-14). Registra igualmente algunas de las actividades de su primera evangelización de estas comunidades (p.e. 1 Cor 2, 1-5; 1 Tes 2, 1-12). En estos documentos vemos la proclamación característica del Evangelio, la “llamada” de Dios a estas personas a través de Pablo y su aplicación respondiendo con fe, a veces refiriéndose a su bautismo (1 Cor 1, 15-17; Gal 3, 26-27) y a la recepción del Espíritu (1 Cor 2, 12; Gal 3, 2). En otras epístolas del Nuevo Testamento, por ejemplo Hebreos (Hb 4, 2; 10, 32-35 y otros) o 1 Pedro (1 Pe 1, 1-3; 22-23 y otros) encontramos el mismo género de elementos de iniciación cristiana.

70. Así, además de los testimonios fundamentales de los cuatro Evangelios y de las referencias en diversas epístolas del Nuevo Testamento, estos nueve relatos de Hechos –los tres mil en Pentecostés, los Samaritanos, el eunuco etíope, Pablo, Cornelio y sus compañeros, Lidia y su casa, el carcelero y su familia, Crispo con su casa y muchos corintios, los doce efesios– nos ofrecen una panorámica del modo en que se llegaba a ser cristiano en la época del Nuevo Testamento. Estos relatos se basan en un modelo más o menos similar pero naturalmente no siempre el mismo, y los detalles son con frecuencia escasos. Normalmente se trata de una proclamación del mensaje relativo a Jesucristo, su aceptación por la fe, el bautismo, la imposición de manos, el don del Espíritu Santo y la entrada en la comunidad. La comunidad celebra el culto con la práctica característica de la fracción del pan (Hech 2, 42, 46; 20, 7). Los católicos lo han interpretado tradicionalmente en un sentido eucarístico, indicando que la participación en la eucaristía es un signo de la plena integración en la comunidad. Aunque los Hechos no asocian tan claramente la fracción del pan a la iniciación, se puede distinguir en la *Primera apología* de Justiniano (61, hacia el 156), *Sobre la resurrección de la carne* de Tertuliano (8, hacia el 209) y *La tradición apostólica* de Hipólito (21, hacia el 215) una nueva progresión hacia una teología eucarística más completa. Los pentecostales ven claramente en la Cena y en la “fracción del pan” (Hech 2, 42), la institución por Jesús de un rito y de una celebración comunitaria permanentes que, en el sentido más completo del término griego *anamnesis* “rememoran”

a Jesús y su muerte en la cruz; ven incluso un mandato (disposición) del anuncio divino de una vida redentora, como refleja, en numerosas Iglesias pentecostales, la costumbre de orar por los enfermos durante la celebración de la Cena del Señor. Pero, según ellos, estos relatos no implican la teología eucarística sacramental más completamente desarrollada adoptada por los católicos⁸.

71. En los Hechos de los Apóstoles, llegar a ser cristiano es descrito en el contexto de una Iglesia comprometida con fervor en la misión apostólica de proclamar el Evangelio a los que todavía no conocen a Cristo. Esta misión no podía evidentemente dirigirse más que a personas con una edad suficiente para comprender la proclamación. Además, todo este primer estadio misionero no parece haber requerido un proceso de iniciación largo y detallado antes del bautismo. De hecho, se encuentran diferentes aproximaciones en los Hechos de los Apóstoles. Parece que personas y grupos llegan a ser cristianos súbitamente, apareciendo sólo más tarde una explicación más profunda de las condiciones de la fe y de la vida en Cristo. Pero a veces, la enseñanza precede a la conversión, como en hechos 4, 2 donde Pedro y Juan “enseñaban al pueblo y anunciaban en la persona de Jesús, la resurrección de los muertos” o en 5, 20 donde los apóstoles “al amanecer entraron en el templo y se pusieron a enseñar”. Muchas veces la enseñanza parece haber seguido a la iniciación, como en Hechos 2, 42. La fe está claramente en el centro de la iniciación cristiana en los relatos del Nuevo Testamento que examinamos aquí. El misionero, en particular Pedro y Pablo en Hechos, es el miembro de la Iglesia más activo para introducir a los neófitos en la fe de la comunidad. Pero diversos textos sugieren que la Iglesia entera estaba implicada en el sostenimiento de su misión, dando ánimos (Hech 18, 27; Fil 1, 5), orando (Hech 4, 24-31; 13, 1-3) o mediante una ayuda financiera (Hech 4, 34-37, Fil 4, 14-20). La Iglesia entera estaba igualmente comprometida en la búsqueda de una solución al desafío mayor que implicaba la iniciación de nuevos creyentes: la cuestión del respeto de la ley (Hech 15, 1-35), tan crucial para el significado del Evangelio (cf. Gal 1, 6-9) y para

8 Véase *Visión de conjunto sobre la Koinonia*, 1985-1989, C) “Koinonia, sacramentos y orden eclesial”, 81-89.

la difusión de la fe entre los gentiles. Hechos 18, 26 narra que Priscila y Aquila tomaron consigo al elocuente predicador Apolo y “le explicaron con más exactitud el Camino”. Todo esto hace pensar que el trabajo de iniciación no estaba reservado al apóstol misionero, sino que era más ampliamente compartido por el conjunto de la comunidad.

72. Se encuentran igualmente referencias a la iniciación cristiana en los numerosos ejemplos de enseñanza de los Hechos de los Apóstoles, así como en los relatos de la enseñanza inicial de Jesús en los Evangelios. Según las Escrituras, llegar a ser un cristiano consumado comporta un proceso de crecimiento en la fe. Esto exige una enseñanza. Hechos 13, 1 menciona la presencia “de profetas y maestros” en la Iglesia en Antioquía y nos recuerda que las listas de los ministerios de Pablo incluían “maestros” (1 Cor 12, 28; Rom 12, 7; Ef 4, 11). Los Hechos citan diversas personas comprometidas en la enseñanza: Pedro y Juan (4, 2), los Apóstoles (5, 21, 42), Saulo y Bernabé (11, 26; 15, 35), Pablo (18, 11; 20, 20; 21, 21; 28, 31), Aquila, Priscila y Apolo (18, 24-26). Algunos de estos pasajes indican un ministerio de enseñanza que se extiende durante un largo período, “un año entero” en Antioquía (11, 26), “un año y seis meses” en Corinto (18, 11); “dos años enteros” en Roma (28, 30-31). Los Hechos hablan igualmente del peligro de ser inducido a error por falsas enseñanzas. En sus emocionantes despedidas a los responsables de la Iglesia de Efeso, llamados *presbyteroi* (“presbíteros” o “ancianos”) en 20, 17 y *episkopoi* (“guardianes”) en 20, 28, Pablo les pone en guardia contra los “lobos feroces” que vendrán tras su partida para desviar a los discípulos de las instrucciones que él les ha dado día y noche durante tres años con lágrimas (Hech 20, 28-31). Hechos presenta una Iglesia enseñante en la que la formación en la fe, que tiene lugar después de la iniciación, puede, de hecho, ser más larga y más importante que la instrucción aparentemente corta que precede al bautismo.

73. Todos los libros del Nuevo Testamento muestran que la Iglesia estaba activa no sólo en la proclamación inicial del Evangelio, sino también durante la formación continua de la fe. Aunque los diferentes libros, salvo los Hechos, no relatan la primera misión de la Iglesia, son todos obras de instrucción en la fe. Los diversos grupos de escritos insisten naturalmente sobre aspectos diferentes. Las epístolas pastorales (1 y

2 Timoteo y Tito) subrayan la necesidad de preservar una doctrina santa frente a las falsas enseñanzas (1 Tim 1, 10; 2 Tim 4, 3; Ti 2, 1) y el papel particular del ministerio ordenado en esta vigilancia (1 Tim 3, 2; 6, 20, 21; 2 Tim 1, 5-6; Ti 1, 9). Dirigida a un grupo de creyentes tentados de renunciar a su conversión a Cristo, la Epístola a los Hebreos insiste mucho sobre la necesidad para los cristianos de recibir una enseñanza suplementaria tras su respuesta inicial al Evangelio (Hb 5, 11; 6, 3). La literatura joánica pone en evidencia el papel del Espíritu Santo guiando a la Iglesia en toda la verdad (Jn 14, 26; 16, 13) y el hecho de que la vida de discípulo implica una unión íntima con Jesús y el amor por él (Jn 15, 4-11; 17, 20-26). Gran parte del contenido del Nuevo Testamento sobre la enseñanza muestra que la formación en la fe no estaba reservada sólo a los candidatos al bautismo. Pablo estima que el crecimiento en la fe es un largo proceso (1 Cor 2, 6-13; 3, 1-2) que no supera nunca completamente este modo de ver “en un espejo, en enigma”, que forma parte de nuestro estado anterior (1 Cor 13, 9-12).

74. La actividad de la comunidad cristiana que acoge nuevos miembros y los ayuda a crecer como discípulos fieles muestra claramente que fe e iniciación cristiana están íntimamente vinculadas. Se pueden encontrar otras ideas examinando brevemente el lugar que ocupa la fe en la reflexión del Nuevo Testamento sobre el bautismo⁹.

75. Los relatos de los Hechos, comenzando por Pentecostés (cf. Hech 2, 37-38), precisan que para llegar a ser cristiano, es necesario ser bautizado. Además en todo el Nuevo Testamento el bautismo está asociado a una poderosa y dinámica transformación del creyente. El bautismo está vinculado al perdón de los pecados (Hech 2, 38). Está vinculado a la salvación: “El que crea y se bautice se salvará” (Mc 16, 16). Se nos dice incluso que él nos “salva” (“a esta corresponde ahora el bautismo que os salva...por medio de la Resurrección de Jesucristo” 1 Pe 3, 21). En dos largos pasajes de su Epístola a los Romanos, Pablo desarrolla los temas mostrando que somos salvados del “castigo” de nuestros pecados por la fe

9 Para un debate más completo relativo al pensamiento pentecostal y el punto de vista católico sobre el bautismo, véase *Visión de conjunto sobre la Koinonía* 1985-1989, III. Koinonia y bautismo, 39-69.

en la sangre de Jesús (Rom 1, 18; 5, 9), pero que en seguida somos liberados del poder del pecado por nuestra incorporación a la muerte y la resurrección de Jesús y por la vida nueva del Espíritu en nosotros (Rom 5, 10; 8, 13). Esta incorporación a la muerte y resurrección de Jesús nos libra del “cuerpo del pecado”. Según Pablo, cuando las personas son bautizadas no sólo dan testimonio públicamente de su fe en Jesús y de su vinculación con él, lo que significa el fin de la antigua vida y la entrada en la vida nueva, sino que también participan de –o entran en– la muerte y resurrección de Jesús (cf. Rom 6, 4; Col 2, 11-12). El bautismo significa ser adoptados como hijos de Dios: “Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo² (Gal 3, 26-27). Los que han creído y son bautizados han sido reunidos en un pueblo mesiánico: “Ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abrahán, herederos según la promesa” (Gal 3, 28-29). En razón del vínculo profundo que el Nuevo Testamento establece entre la fe y el bautismo, no es sorprendente que algunos versículos yuxtapongan de hecho las dos realidades (cf. Mc 16, 16; Gal 3, 27).

76. En el Nuevo Testamento, llegar a ser cristiano comporta una dimensión comunitaria. Bautizados en Cristo, somos igualmente bautizados en el Cuerpo de Cristo, la Iglesia. La iniciación cristiana establece la comunión entre todos los que son transformados en Cristo: “porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados para no formar más que un cuerpo” (1 Cor 12, 13). Se observará que para la mayoría de los pentecostales, Gal 3, 26-28 y 1 Cor 12, 13 se refieren a un bautismo “espiritual” en el Cuerpo de Cristo, cuyo testimonio público es dado por el bautismo en el agua. No obstante, como otros cristianos, creen firmemente que el bautismo en el agua comporta una dimensión comunitaria. Este vínculo entre la muerte de Cristo, el bautismo y la unidad de la Iglesia, ayuda a explicar la pasión que Pablo pone en su súplica a la Iglesia de corintio con el fin de que ella vea y honre su unidad en el Señor: “¿Cristo fue dividido? ¿Acaso fue Pablo crucificado por vosotros? ¿o habéis sido bautizados en el nombre de Pablo?” (1 Cor 1, 10-17, v. 13). Para Pablo está claro que el que ha sido bautizado es ya miembro de la Nueva

Comunidad, y que por ese título, tiene la obligación de mantener activamente su unidad (cf. Ef 4, 1-3).

77. En resumen, la enseñanza del Nuevo Testamento y los diferentes relatos, en los Hechos, de personajes o de grupos convertidos en cristianos, muestran claramente que la fe juega un papel crucial y necesario en su iniciación cristiana. La fe es un don de Dios, sin el que no se puede llegar a ser cristiano. Igualmente, fe y bautismo están vinculados. Todos los que desean llegar a ser cristianos están llamados a un bautismo de arrepentimiento por el perdón de los pecados y a una recepción del Espíritu Santo (Hech 2, 38). Al mismo tiempo, pentecostales y católicos deben examinar ulteriormente sus diferentes perspectivas sobre la naturaleza exacta. En general, los católicos comprenden en un sentido sacramental textos tales como Jn 3, 3-6 sobre el nuevo nacimiento del agua y del Espíritu, Tt 3, 5 sobre el baño de la renovación y Jn 6 que habla de comer la carne y de beber la sangre de Jesús. En textos como Rom 6, 1-7, que habla de unión con Cristo en una muerte semejante a la suya, es decir por el bautismo, o Col 2, 11-12 –“Sepultados con él en el bautismo, con él también habéis resucitado por la fe en la fuerza de Dios que lo resucitó de entre los muertos”– los católicos ven una participación real en la muerte y resurrección de Jesús. Por otra parte, los pentecostales consideran que el Nuevo Testamento concede una importancia primordial a la fe y a la confesión de la fe que comprenden también el bautismo y son engendradas por la Palabra recibida a través del poder del Espíritu. Esta confesión pública de fe y de obediencia está poderosamente sostenida por el Espíritu de Dios que transmite igualmente las realidades mismas significadas por el bautismo.

78. En cuanto al momento apropiado para el bautismo, muchos relatos neotestamentarios sobre el bautismo indican que una profesión de fe personal y explícita era una condición previa, un acto que un niño no estaría en condiciones de realizar. Al mismo tiempo, los bautismos de familias enteras, registrados en Hechos 16 y 18, muestran que es posible bautizar recién nacidos. De los nueve relatos de bautismos en los Hechos, sólo los del eunuco etíope y de Pablo son indicados como bautismos de una sola persona; todos los demás han sido administrados a grupos. Además, a parte de la cuestión del bautismo de los recién nacidos, no es fácil discernir un

modelo único e el Nuevo Testamento. En general, un modelo como el de la proclamación del mensaje relativo a Cristo, la fe y la conversión, el bautismo, la imposición de manos, y el don del Espíritu Santo, manifestado por signos, parece ser la norma, suponiendo que los nuevos cristianos terminarán por compartir la “fracción del pan”. Pero algunos no parecen estar de acuerdo con este modelo, como el retraso en la llegada del Espíritu Santo hasta que los Samaritanos hayan recibido la imposición de manos por los Apóstoles, en Hechos 8, o el descenso del Espíritu sobre Cornelio y su casa antes de su bautismo en Hechos 10-11. Está claro igualmente que toda la Iglesia estaba implicada en la formación inicial y permanente de sus miembros. Sin embargo, aunque toda la comunidad es activa en la formación de discípulos, no puede hacer por las diferentes personas lo que ellas deben hacer por sí mismas: cada una de ellas está llamada a creer. Al mismo tiempo, en los Hechos de los Apóstoles los relatos de bautismo muestran personas bautizadas inmediatamente después de haber oído proclamar a Jesucristo por primera vez. Sin duda deberían oír más sobre este asunto, en la medida en que su fe debería crecer con el tiempo, por la gracia del Espíritu Santo y con la ayuda de la instrucción y del aliento de otros miembros de la comunidad. En este sentido, su fe no podía y no debía estar plenamente madura en el momento preciso de la iniciación. El Nuevo Testamento contiene también relatos de curación física, en que la fe de la comunidad actúa de modo benéfico para la persona necesitada (por ejemplo Marcos 2, 5 donde Jesús responde a la fe de cuatro hombres que le presentan a su amigo paralítico; Hechos 3, 16 en que la fe de Pedro y de Juan en el nombre de Jesús cura al paralítico; o Hechos 9, 36-43 donde Tabita es resucitada de los muertos). Sobre la base de este tipo de relatos los católicos pueden contemplar la comunidad como suplente de la fe en el bautismo de un recién nacido, hasta que éste pueda más adelante confesar su fe personalmente en el momento de una profesión de fe que es sacramentalmente sellada en el momento de la confirmación.

C. *Perspectivas patrísticas sobre la fe y la iniciación cristiana*

79. Del siglo II han sobrevivido relativamente pocos textos patrísticos sobre el tema explícito de la entrada en la comunidad de cristianos. Uno de los más antiguos que ha permanecido es la *Didaché* (antes de 120) que describe “las dos maneras” de vivir de las que disponen los seres humanos –la de la luz y la de la oscuridad–. El autor exhorta a sus lectores a seguir el modo cristiano (de la luz) que quiere decir vivir según el doble mandamiento de amor de Jesús, es decir, conformarse a la regla de oro y evitar los pecados mayores que ofenden la ley de Dios. Más adelante en el parágrafo 7, 1. 4, la *Didaché* habla del rito de iniciación implicado en el proceso por el que se llega a ser cristiano: “En cuanto al bautismo, bautizad así: después de haber proclamado todo lo que precede, bautizad en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en el agua viva (corriente). [...] Antes del bautismo, que el que administra el bautismo y el que lo recibe se preparen mediante el ayudo y, si otras personas pueden (que hagan lo mismo); en todo caso tu ordenarás al que va a ser bautizado que ayune uno o dos días antes”. Aunque estas pocas palabras no mencionan explícitamente una profesión de fe, ni desarrollan su contenido doctrinal el hecho de llegar a ser cristiano lo dejaba naturalmente suponer, como lo sugiere la fórmula trinitaria indicada en el texto. Poco tiempo después, la *Apolo-gía* I, 61, 65 (hacia 150) del mártir Justino, da una fórmula ligeramente más elaborada de la iniciación cristiana, en la que el autor desarrolla la idea de que el bautismo entraña una regeneración, un nacimiento nuevo y una “iluminación”, y añade que el nuevo iniciado participa también en la celebración de la eucaristía. Otra referencia al rito de iniciación de todo este siglo I, tras del período neotestamentario se encuentra en la *Demostración de la predicación apostólica* (190) de Ireneo de Lyon, que retoma los detalles de la *Didaché* y de el mártir Justino, pero que añade: “Este bautismo es el sello de la vida eterna y un renacimiento en Dios a fin de que ya no seamos hijos mortales sino del Dios eterno e inmortal”. Aquí el término “sello” se pone en evidencia, en comparación con los textos de la *Didaché* y de Justino mártir; la Escritura asocia este término precisamente al Espíritu Santo (2 Cor 1, 22; Ef 1, 13; 4,30). El hecho de que este último libro así como otras obras de Ireneo estén dirigidos contra diversas herejías, ates-

tigua que en la época doctrinas contradictorias dividían a los cristianos entre ellos. Llegar a ser cristiano implicaba compartir la misma fe. Sería un sin sentido ser bautizados en una comunidad sin aceptar la “regla de fe”, como diría Ireneo o su “símbolo” o “credo”, según otros autores; sería totalmente insensato, para una comunidad, aceptar como nuevos miembros a personas que no compartirían su fe.

80. El siglo III se abre con dos obras que contienen más información que las fuentes examinadas anteriormente sobre el modo en que se llega a ser cristiano. El breve tratado de Tertuliano *Sobre el bautismo* (hacia 198-200), explica los efectos positivos y curativos del bautismo en referencia al Espíritu que planea sobre la superficie de las aguas en la creación del mundo (Gn 1, 2) y el ángel que agita el agua en la piscina de Betesda (Jn 5, 1-9; *Sobre el bautismo* 3-5). Menciona a continuación la unción con el crisma, un aceite consagrado cuyo nombre deriva del griego, “ungir” y que remite a los términos “Cristo” (el ungido) y “cristiano”. Esta unción tiene lugar después de que el que acaba de ser bautizado ha salido del caudal bautismal; lo que, según Tertuliano, recuerda la unción que consagró a Aarón como sumo sacerdote (Ex 29, 7; *Sobre el bautismo* 7). La imposición de manos y la plegaria que invoca la presencia del Espíritu Santo vienen después del rito (*Sobre el bautismo* 8). Tipologías bautismales del Antiguo Testamento están presentes en los relatos del diluvio y del paso del Mar Rojo (*Sobre el bautismo* 8-9). La necesidad del bautismo se basa en las palabras de Jesús en Mateo 28, 19 y Juan 3, 5 (*Sobre el bautismo* 13), aunque haya ahí otras fuentes bautismales, el bautismo por el martirio, del que habla Jesús en Lucas 12, 50 (“Es un bautismo que tengo que recibir y ¡cómo esto me pesa hasta que se cumpla!”, *Sobre el bautismo* 16). El ministro apropiado para la iniciación es el obispo, o un presbítero o un diácono que actúa con su autorización (*Sobre el bautismo* 17). No se debería bautizar demasiado pronto, sobre todo a los pequeños niños (*Sobre el bautismo* 18). Los niños no deberían ser cristianos hasta el momento en que “estén en condiciones de conocer a Cristo” (*Sobre el bautismo* 19). Todo esto sugiere que una fe explícita y personal es una condición previa al bautismo.

81. La *Tradición apostólica*, atribuida a Hipólito y escrita en Roma hacia el año 215, no sólo contiene una apreciación general de los pasos a seguir para llegar a ser cristiano sino

que, en razón de su más amplia difusión, ha contribuido además a dar forma a la práctica de la iniciación en una gran parte de la Iglesia de la época. Los capítulos 15-22 indican cinco etapas que hay que franquear para llegar a ser cristiano: 1) la presentación de los candidatos (15-16); 2) el catecumenado, según el sentido de la palabra griega que significa “el que recibe una instrucción”, por tanto el período de instrucción antes de la iniciación (17-19); 3) las últimas semanas de preparación al bautismo (20); 4) los ritos mismos de la iniciación (21); y 5) la catequesis mistagógica que tiene lugar en la semana que sigue a la iniciación (22). Las instrucciones catequéticas mistagógicas ilustraban los ritos del bautismo, de la confirmación y de la eucaristía, que eran y siguen siendo llamados “los misterios” en la parte de la lengua griega de la Iglesia (de ahí el adjetivo “mistagógico”). Durante este proceso se insiste particularmente en el examen de la motivación y del carácter moral de los candidatos. El período de instrucción duraba habitualmente tres años. Sólo al término de este período el candidato podía emprender el estadio de las últimas preparaciones durante las semanas que preceden a la Pascua. Los tres ritos del bautismo, de la confirmación (o unción con el óleo y oración para dispensar los dones del Espíritu Santo) y la eucaristía, se celebraban la mañana del domingo de Pascua. En el curso del rito del bautismo el candidato respondía tres veces “creo” a las preguntas planteadas relativas a su fe en el Dios Trinidad; después de cada respuesta, la persona era sumergida en el agua. Los padres o miembros de la familia de los niños demasiado jóvenes para responder, lo hacían en su nombre. A continuación, los bautizados eran ungidos con el óleo en el nombre de Cristo y el obispo les imponía las manos. Finalmente, tras un saludo de paz, los recién bautizados y confirmados participaban en la eucaristía con toda la comunidad por primera vez.

82. En general, el modelo de un largo catecumenado, seguido por una preparación más intensa durante las semanas anteriores a la celebración del bautismo, de la confirmación y de la eucaristía en Pascua, parece reflejar la práctica de toda la Iglesia primitiva durante el siglo III. ¿Cómo se vinculaba la fe al hecho de llegar a ser cristiano? En la *Tradición apostólica*, el rigor de la instrucción prebautismal y el aspecto interrogador del rito mismo, exigían que la fe sea comprendida y profesada. Sin embargo, es en este texto donde se encuentra la primera

afirmación positiva y sin ambigüedad del bautismo de recién nacidos. Quince años antes, las palabras de Tertuliano contra el bautismo de recién nacidos implicaban que se bautiza ya a los recién nacidos en esta época, pero Tertuliano había formulado argumentos contra esta práctica. Contrariamente a su opinión, la segunda sección de la Carta 64 de Cipriano de Cartago (hacia 253) habla de un sínodo de sesenta y siete obispos que tuvo lugar poco después del 250 y en el curso del cual fue condenada la opinión según la cual el bautismo debía ser celebrado el octavo día después del nacimiento, conforme al modelo bíblico de la circuncisión. En la decisión del sínodo, el bautismo no debía ser aplazado más allá del segundo o tercer día, porque los recién nacidos necesitan también ser liberados del pecado original. Durante este período, la expresión personal de la fe estaba naturalmente vinculada al proceso por el cual se llega a ser cristiano, tanto en el modo en que los ritos de preparación y de iniciación eran celebrados (*La Tradición apostólica*) como en la teología del bautismo. Sin embargo, es en esta misma época cuando aparecen testimonios de los primeros bautismos de recién nacidos así como el favor del que gozan los que van creciendo.

83. Aunque Tertuliano veía en esto una contradicción entre teología y práctica, su punto de vista no convenció a la Iglesia en su conjunto. Esto puede ser en parte debido al hecho de que muchos de los que lo admiraban, como Cipriano, pensaban que el bautismo aportaba los beneficios de la liberación del pecado original, del nacimiento a una vida nueva en Cristo y la posibilidad de entrar en el Reino de Dios que no se podía negar a los recién nacidos. Esta convicción parece remitir a aquellos primeros cristianos que comprendían las palabras de Jesús a Nicodemo (“En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el reino de Dios” [Jn 3, 5]) y el mandato misionero dado a sus discípulos (“Id, pues y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” [Mt 28, 19]). “Dado que ninguna otra cosa se efectúa en el momento del bautismo de los recién nacidos, salvo su incorporación a la Iglesia, en otros términos, su unión al cuerpo y a los miembros de Cristo”, Agustín veía su bautismo como un reflejo de la fe cristiana según la cual también ellos debían ser incorporados de este modo y ser liberados así del pecado original y protegidos contra sus

efectos (véase Agustín, *Sobre los méritos y el perdón de los pecados y sobre el bautismo de recién nacidos*, III, 4, 7 [c. 412]). El mismo autor afirmaba igualmente que la práctica de bautizar a los recién nacidos se remontaba a los apóstoles mismos (*Sobre los méritos y el perdón de los pecados y sobre el bautismo de recién nacidos* I, 26, 39).

84. En el siglo IV, se ha escrito mucho sobre el momento en que se llega a ser cristiano y sobre el modo en que los creyentes comprendían el significado de este cambio. Los estadios que conducen a la admisión plena en la comunidad generalmente seguían el modelo esbozado anteriormente en la *Tradición apostólica*. Para nosotros, hoy, los diversos cursos sobre las instrucciones, preparados por los obispos y por otros pastores con vistas a introducir a los aspirantes al bautismo en la fe y en la vida de la Iglesia, son particularmente estimulantes e iluminadores. Este material será mencionado más adelante en este informe cuando examinemos las cuestiones relativas a la vida en Cristo y la formación (Sección 4). Bastará señalar aquí que estas instrucciones tenían un alcance global. Abordaban en profundidad cuestiones de fe, en particular recordando las principales doctrinas de la Biblia y explicando los diferentes artículos del Credo. Pero trataban igualmente de la vida moral y espiritual que se esperaba de un cristiano, comentando los mandamientos y otros principios de buen comportamiento y explicando las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad, así como los principios fundamentales de la oración cristiana.

85. Todo esto explica que en el curso del período patristico, la Iglesia haya plenamente aceptado y se haya esforzado por poner en práctica la enseñanza bíblica sobre la importancia de la fe en el proceso por el que se llega a ser cristiano. No es extraño que numerosos autores, desde Tertuliano hasta Agustín, califiquen al bautismo como sacramento de fe: *sacramentum fidei*. Está claro igualmente que el desarrollo del catecumenado ha puesto de manifiesto la naturaleza comunitaria del proceso por el cual se llega a ser cristiano. El obispo y muchos otros miembros de la comunidad estaban muy comprometidos en la preparación de los candidatos a la iniciación que tenía lugar en Pascua. El vínculo entre la celebración de la iniciación y la vida de la comunidad era tan estrecho que se puede decir que los credos, tal como nosotros

los conocemos, se han desarrollado de modo que satisfacían la necesidad de una profesión de fe breve y global para el bautismo. El modo en que la secuencia de las celebraciones litúrgicas se ha estructurado progresivamente de año en año, debe mucho al desarrollo de los ritos de iniciación.

D. Reflexiones actuales sobre la fe y la iniciación cristiana

86. La Biblia y la literatura patristica afirman que existe una estrecha relación entre la fe y la sucesión de acontecimientos a través de los cuales se llega a ser cristiano. Hemos examinado lo que dicen estas fuentes sobre este tema con la esperanza de profundizar en nuestro acuerdo a este respecto y de clarificar más lo que aún nos separa.

87. En lo que concierne a la Escritura, podemos felicitarnos del hecho de que el Nuevo Testamento proporciona abundantes informaciones que refuerzan lo que tenemos en común en el tema de la entrada en la vida cristiana. Al mismo tiempo, nuestra búsqueda común ha revelado diferencias en nuestro modo de interpretar algunos textos bíblicos. Los católicos identifican en algunos textos referencias implícitas al bautismo mientras que los pentecostales no las ven. Un ejemplo ya mencionado en los párrafos 47 y 77, es Juan 3, 5-6: “En verdad en verdad te digo: el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios. Lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del Espíritu, es espíritu”. Para los católicos este texto une el nacimiento al bautismo, mientras que para un buen número de los pentecostales la referencia al nacimiento “por el agua” habla sólo de nacimiento natural, siendo su objeto hacer resaltar la necesidad de un nacimiento nuevo y espiritual. En razón de estas interpretaciones, los católicos consideran el bautismo como absolutamente esencial para la iniciación cristiana, pues estiman que en numerosas referencias neotestamentarias es implícito para todo el proceso de la conversión. Por esta razón consideran que todo el proceso dinámico de la redención está íntimamente vinculado al bautismo. Consideran que el bautismo está claramente sobrentendido en ciertos pasajes, como 1 Cor 6, 11 (“Pero habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el

Espíritu de nuestro Dios”) o Tito 3, 5 (“El nos salvó... según su misericordia, por medio del baño de regeneración y de renovación del Espíritu Santo”). Los pentecostales estiman que estos pasajes se refieren sin ninguna duda a la conversión y que el baño es una referencia a la sangre de Cristo, pero que no están necesaria y específicamente vinculados al bautismo.

88. Nuestras comunidades difieren también sobre las implicaciones que deducimos de nuestras interpretaciones del lenguaje neotestamentario relativas al bautismo. Los católicos estiman que el bautismo hace efectivas las realidades que indica. Los pentecostales optan por la necesidad del bautismo como acto de obediencia al mandamiento de Jesús (Mc 16, 16; Mt 28, 19). Para algunos pentecostales, el bautismo no es más que un signo exterior pero necesario, realizado en obediencia a Jesús, como testimonio público de una transformación que ha tenido ya lugar por la gracia a través de la fe. Otros pentecostales atribuyen más eficacia al bautismo mismo, considerándolo no sólo como un signo o un testimonio sino también como un mandato (del Señor) para comunicar la gracia que perdona, el poder liberador y la vida salvífica que son efectuados por el poder del Espíritu. Pero la mayoría de los pentecostales no consideran el bautismo como el medio de regeneración. Esta se realiza, cuando, por la fe, la Palabra y el Espíritu engendran una vida nueva en el creyente. El bautismo, fuera de esta dinámica, no podría crear una vida nueva. A la luz del hecho de que algunos pentecostales pueden descuidar el bautismo, los miembros pentecostales del grupo de diálogo quieren animar a todos los pentecostales a tomar en consideración la clara llamada de la Escritura a que todos sean bautizados (Hech 2, 38). Además, aunque el bautismo por el agua no puede él mismo salvar sin la fe, en el Nuevo Testamento está estrechamente vinculado al perdón de los pecados (Hech 2, 38), a la liberación real del poder del pecado (Rom 6, 1-7) y a la salvación misma (Mc 16, 16; 1 Pe 3, 21).

89. Está claro que nuestro estudio de los textos bíblicos no ha resuelto todos los desacuerdos que nos separan aún relativos a la naturaleza, el momento, los estadios y las dimensiones comunitarias del proceso por el cual se llega a ser cristiano. Algunos textos sobre el bautismo sugieren que éste es un rito eficaz, cuyo poder transformador cambia efectivamente a la persona bautizada. “El arca de Noé es la

imagen del bautismo que os salva ahora: y que no consiste en quitar la suciedad del cuerpo sino en pedir a Dios una buena conciencia por medio de la Resurrección de Jesucristo...” (1 Pe 3, 20-21) “Sepultados con él en el bautismo, con él también habéis resucitado por la fe en la fuerza de Dios que lo resucitó de entre los muertos” (Col 2, 12). O de nuevo: “Los que os habéis bautizado en Cristo, os habéis revestido de Cristo” (Gal 3, 27). Esto vendría a apoyar una interpretación sacramental del bautismo, reconociendo tanto su eficacia como su necesidad para la salvación, como lo creen los católicos. Por otra parte, otros versículos hablan de salvación en Cristo sin mencionar el bautismo: “Cerca de ti está la palabra: en tu boca y en tu corazón, es decir, la palabra de la fe que nosotros proclamamos. Porque, si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo. Pues con el corazón se cree para conseguir la justicia y con la boca se confiesa para conseguir la salvación” (Rom 9, 8-10). Esto sostendría la opinión según la cual el bautismo es menos un “sacramento” eficaz, sino más bien un mandato del Señor al que se debe obedecer y que confirma el acontecimiento salvífico más fundamental que es la fe y la profesión de fe, como lo creen la mayor parte de los pentecostales. A la luz de estos ejemplos es posible que una parte de la diversidad de nuestros objetivos y de lo que subrayamos no haga sino reflejar la diversidad de objetivos y acentos presente en el Nuevo Testamento mismo, lo cual es una tensión sana que no se debería resolver artificialmente o por medios inapropiados.

90. Pero no se trata probablemente más que de una simple diversidad bíblicamente certificada. Católicos y pentecostales leen la Escritura a la luz de la fe en la iluminación del Espíritu Santo. Aportamos también presupuestos diferentes a nuestra interpretación de los diversos pasajes. Por ejemplo, algunos versículos, tales como 1 Cor 12, 13 (“Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu; véase también Gal 3, 26-28 o Tt 3, 5-7), podrían ser interpretados de muchos modos. La preocupación de evitar una aproximación supuesta formal o mecánica de la salvación ¿no induciría a algunos, menos abiertos, a ver en estos textos una referencia posible al bautismo con agua? O bien, por otra parte, la preocupación

de afirmar una comprensión sacramental de la salvación ¿no podría incitar a otros menos dispuestos a considerar la posibilidad de que estos textos no hagan referencia al bautismo con el agua? Porque nosotros todavía no hemos identificado explícitamente la naturaleza, el número y la función de nuestros presupuestos, uno de los resultados preciosos de la actual fase de diálogo es el de haber reservado la hermenéutica como futuro tema de profundización en una de las próximas fases de las conversaciones pentecostales-católicas. Incluso en este estadio preliminar, reconocemos que los católicos interpretan la Escritura en el marco amplio de la Constitución sobre la revelación divina *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, que sitúa la interpretación de todo texto en el contexto de sus orígenes y de la interpretación que ha sido dada de él en la Tradición cristiana a lo largo de los siglos. La enseñanza oficial de los obispos en la sucesión apostólica, o “magisterio”, juega un papel determinante en el discernimiento de la legitimidad de las interpretaciones de la Escritura que emerge de la reflexión de los exégetas, de los teólogos y de todo el pueblo de Dios. Para los pentecostales, la Biblia, bajo la iluminación del Espíritu Santo, constituye autoridad en su papel de guía para la fe y la práctica cristianas. Al mismo tiempo, existe una especie de “tradición” pentecostal, así como una autoridad de discernimiento ejercida por ministros competentes y órganos de decisión que sirven para diferenciar entre interpretaciones legítimas y no legítimas de la Biblia. Nuestro análisis común de los textos escriturísticos relativos al hecho de llegar a ser cristianos ha puesto de manifiesto la necesidad de estudiar juntos las semejanzas y las diferencias de nuestros presupuestos hermenéuticos.

91. ¿Qué pueden aportar los datos patrísticos a nuestro proyecto de profundizar el acuerdo y clarificar las diferencias entre pentecostales y católicos sobre el modo en que la fe está vinculada al hecho de llegar a ser cristiano? Ante todo, en lo que concierne al papel y la naturaleza del bautismo, el testimonio patrístico tiende a basarse en pasajes de la Escritura que han sido interpretados subrayando la eficacia del bautismo. Las instrucciones catequéticas hablan del nacimiento nuevo que tiene lugar cuando se recibe el bautismo. No obstante, algunos padres cristianos han elegido no bautizar a sus hijos, incluidos los padres de niños que han llegado a ser más tarde eminentes responsables de la Iglesia. No parece

que esto haya sido debido a las dudas de algunos cristianos acerca de los beneficios de los ritos de iniciación, sino más bien porque querían que sus hijos estuviesen preparados a perseverar en los efectos de estos ritos. La eficacia de los sacramentos era considerada en gran parte como el resultado de la acción del Espíritu Santo que, a través de los ritos, afectaba a la vida de los que recibían estos sacramentos. En esta comprensión patristica de la acción del Espíritu Santo como base del poder salvífico del bautismo y de la eucaristía, pentecostales y católicos pueden descubrir un recurso común para una reflexión más profunda sobre el modo en que Cristo podría utilizar los ritos, que se terminó por llamar “sacramentos”, como instrumentos de su poderosa acción salvífica en la vida de los hombres. En particular, el vínculo entre los sacramentos y el Espíritu podría permitir a pentecostales y católicos afirmar juntos que a través de la recepción del bautismo una importante acción divina tiene lugar en la vida del bautizado. Llegar a ser cristiano exige una transformación de vida, lo que significa también un esfuerzo importante para cooperar con la gracia de Dios, para vivir realmente una existencia virtuosa y santa.

92. En cuanto al momento de la recepción del bautismo, el desarrollo del catecumenado parecería dar preferencia al bautismo de los que están en condiciones de hacer una profesión de fe personal, siendo suficientemente mayores para seguir un proceso ascético arduo e intelectualmente exigente. Además, la evolución de los ritos de la iniciación cristiana en el curso del siglo IV no debería ser considerada independientemente de la urgente necesidad de responder a los numerosos adultos paganos que deseaban llegar a ser cristianos y ser recibidos en la Iglesia. En esta situación el establecimiento de estos ritos de un modo apropiado a la iniciación de los adultos era imperativo. Dicho esto, no obstante se tiene de una fuente segura la prueba de que tuvieron lugar bautismos de recién nacidos durante este mismo período.

93. Los estadios del proceso por el que se llega a ser cristiano están mucho más netamente definidos en el período patristico que en el Nuevo Testamento. El modelo de profesión de fe trinitaria y la triple inmersión durante el bautismo, seguidos por la imposición de manos para impartir el Espíritu Santo y que culmina en la celebración de la eucaristía,

parecen estar sólidamente establecidos en la época de las instrucciones catequéticas del siglo IV. La Biblia no proporciona informaciones detalladas sobre este proceso, ni sobre el lugar que en éste ocupaba la eucaristía. Dado que el Nuevo Testamento presenta la comunidad cristiana como una asamblea que celebra la “fracción del pan”, se podría deducir de ahí que si un cristiano no participaba en la Cena (cf. Hech 2, 42, 46; 20, 7; 1 Cor 10, 14-11,1; 11, 17-34) que es la eucaristía para los católicos, no podía ser plenamente integrado en la vida de la Iglesia. Aunque nuestras dos comunidades estarían de acuerdo en esta deducción, los católicos piensan vincular la participación en la mesa del Señor precisamente a la iniciación cristiana, como punto culminante y esencial del proceso de entrada en la comunidad de los cristianos, lo que no harían los pentecostales.

94. En lo que concierne al papel de la Iglesia en el momento en que los nuevos miembros se convierten en cristianos, los datos patrísticos sugieren que la comunidad postapostólica se basaba en el testimonio inicial de la naturaleza comunitaria del proceso de entrada en la vida cristiana, ya presente en el Nuevo Testamento y que ha desarrollado ulteriormente. En lugar de los apóstoles misioneros como Pedro y Pablo, que sostenidos por sus hermanos cristianos tomaban la iniciativa de invitar a los que los escuchaban a creer y a recibir el bautismo, actualmente cada Iglesia local, desde su obispo y pastor, y hasta los otros miembros de la comunidad, está organizada para participar en la preparación y la iniciación de nuevos miembros. La relación entre comunidad e iniciación se hace tan estrecha que el credo mismo y el orden del culto de la Iglesia están en cierta medida, determinados a lo largo del año por la iniciación de los nuevos miembros.

95. Estas observaciones indican que el material patrístico, por sí mismo, no resuelve todas las diferencias entre pentecostales y católicos relativas al lugar de la fe en la sucesión de acontecimientos a través de los cuales una persona llega a ser cristiana. Por una parte, parece que la mayor parte de los Padres comprenden este proceso de manera sacramental. Llegar a ser cristiano implicaba el bautismo, la transmisión del Espíritu y la recepción de la eucaristía como partes esenciales del proceso. Al mismo tiempo, la fe era esencial para la iniciación cristiana. El hecho de que la

fe de toda la comunidad estuviera implicada en la preparación, la aceptación y la formación permanente de los nuevos miembros, y que la convicción de que los efectos salvíficos del bautismo no debían ser negados a los niños de los creyentes, eran otras tantas razones de apoyo a la práctica de bautizar a los recién nacidos. Todos estos puntos podrían servir para sostener la comprensión católica del proceso de entrada en la comunidad de los cristianos y el modo en que la fe está vinculada a este acontecimiento y a este proceso. Al mismo tiempo, además del hecho que numerosas personas aplazaban su propio bautismo y que los niños de padres cristianos no siempre eran bautizados, se podría mencionar la orientación fundamental del catecumenado hacia la profesión de fe individual antes del bautismo, para apoyar una opinión pentecostal sobre el proceso a través del cual se llega a ser cristiano y sobre el modo en que la fe está vinculada a este acontecimiento o a esta secuencia de acontecimientos, en particular a su convicción de que una cierta transformación debe necesariamente tener lugar antes del bautismo. Para los pentecostales, el bautismo es la representación simbólica del drama divino que hace presentes a nuestros ojos las acciones salvíficas de Cristo; es una identificación con la muerte y la resurrección de Cristo. Reconocen así su poder sin utilizar términos tales como “eficacia” para describir este poder. Los católicos reconocen el desarrollo de este lenguaje a lo largo de los años, pero lo consideran ya anclado en la enseñanza bíblica sobre la entrada en la comunidad de los cristianos. Hoy, el lenguaje de los símbolos y de los misterios, más evocador, es igualmente utilizado para ilustrar la eficacia de los sacramentos.

96. ¿Cómo el material bíblico y patrístico que hemos examinado podría acrecentar nuestro acuerdo sobre el papel de la fe en el proceso para llegar a ser cristiano? Confirma sin ninguna duda que las dos cosas no pueden ni deben ser separadas. Una parte del material bíblico y patrístico puede ser interpretada a favor de la idea de que llegar a ser cristiano es ante todo un acontecimiento, o bien que se trata principalmente de una serie de acontecimientos que implican un largo proceso. En los dos casos, es la gracia divina la que salva y santifica al ser humano. La fe, que está en el corazón mismo de la vida de discípulo es un don de Dios. El individuo debe recibir este don y creer para llegar a ser cristiano. Al

mismo tiempo la fe del individuo está vinculada de diversos modos a la comunidad de los creyentes. Una buena parte del testimonio bíblico y patrístico puede ser interpretada como indicando que Dios se sirve de la Iglesia como instrumento para proclamar a Cristo, invitando así a las personas a la fe. El Nuevo Testamento y los escritos patrísticos muestran que la comunidad de creyentes sostiene a los que abren su corazón a esta proclamación para mejor comprender el mensaje, para colaborar con la gracia divina de la conversión y para comenzar a vivir la vida nueva de discípulo del Evangelio. En el Nuevo Testamento y en los escritos de los Padres, la comunidad de los creyentes no sólo comparte su fe con los que llegan a ser cristianos, sino que celebra con ellos los ritos del bautismo y de la imposición de manos y de la fracción del pan. Uno no se inicia a sí mismo. La fe en Cristo y la pertenencia a la comunidad que él ha fundado y constituido como su cuerpo, van a la par. En este sentido, aunque llegar a ser cristiano incluye claramente una dimensión personal, no podría nunca existir un cristianismo radicalmente individualizado, compuesto de creyentes que se aíslan unos de otros. Además, llegar a ser cristiano exige a la vez una respuesta permanente del creyente a la gracia de Dios así como su compromiso a unirse a toda la comunidad para compartir su propia fe con otras personas en la acción evangelizadora y misionera. Una reflexión sobre las perspectivas bíblicas y patrísticas de la relación de la fe con el hecho de llegar a ser cristiano podría permitir a pentecostales y católicos afirmar juntos que la Iglesia es una comunión en la fe, cuya naturaleza esencialmente misionera la obliga a fomentar la profesión de fe por cada uno de sus miembros y a invitar a esta comunión de fe a aquellos que no conocen todavía el gozo de creer en Jesucristo. Nuestro diálogo sobre la relación de la fe con el hecho de llegar a ser cristianos nos ha permitido ver con una mirada nueva la naturaleza esencial de la Iglesia como comunión (cf. *Perspectivas sobre la koinonía*) y como misión (cf. *Evangelización, proselitismo y testimonio común*).

III. FORMACIÓN CRISTIANA Y VIDA DE DISCÍPULO

A. *Introducción*

97. Vida de discípulo y formación cristiana son expresiones emparentadas, y una y otra son utilizadas en nuestras dos tradiciones. Están estrechamente vinculadas a la fe, a la conversión y a la experiencia. Juntas, constituyen el fundamento de la vida cristiana. Seguir a Jesús está en el corazón de toda vida de discípulo y de formación cristianas. *Vida de discípulo* como categoría de relación, expresa más explícitamente y más directamente la relación personal con Cristo. *Formación cristiana* quiere decir transmitir un proceso dinámico por el poder del Espíritu Santo que se extiende a toda nuestra existencia en Cristo y, por consiguiente, a la transformación de todas las dimensiones de la vida humana. Las dos tienen lugar en un contexto comunitario: en la Iglesia, en la vida de la congregación o de la parroquia, en los movimientos eclesiales o vinculados a la Iglesia, y en una vida cristiana de la familia.

98. Como católicos y pentecostales, hemos encontrado una parte apreciable de convergencia en nuestra comprensión de la vida de discípulo. En el contexto actual nuestras dos tradiciones están activamente comprometidas en las prácticas de una vida de discípulos. Éstas han tomado forma en nuestros respectivos programas de formación cristiana permanente y se refieren a la conversión y a la fe como las hemos examinado en las secciones precedentes. La formación es un proceso permanente que abarca toda la vida del creyente. Comienza desde el primer contacto con la fe cristiana; es puesta de relieve en la experiencia creciente de conversión y de regeneración y sigue cuando nuevos creyentes son llamados a vivir una vida cristiana madura en la comunidad de fe, sostenidos por el Espíritu Santo.

99. En nuestro diálogo, hemos constatado que examinar juntos las fuentes bíblicas y patrísticas sobre estas cuestiones nos ayuda a renovarnos en nuestra comprensión de la vida de discípulo cristiano discutiendo juntos sobre nuestra tradición y nuestras prácticas actuales. Esperamos poder responder más generosamente a las invitaciones del Espíritu Santo a seguir a Cristo, suscitadas por nuestras conversaciones sobre la vida cristiana.

B. Perspectivas bíblicas sobre la formación cristiana y la vida de discípulo

100. Hacer discípulos era la característica del ministerio público de Jesús, como en el judaísmo en su época. Aunque las relaciones entre Jesús y sus discípulos son similares a las relaciones entre los rabinos y sus discípulos, algo nuevo y único emerge sin embargo durante su ministerio. En los rabinos la práctica corriente para los discípulos o los alumnos, consistía en dirigirse al enseñante para ser instruidos por él en el estudio y la oración. Por su parte, Jesús tomaba con frecuencia la iniciativa de llamar a seguirlo a los que más tarde se convertirían en sus discípulos. Jesús guiaba a los discípulos y éstos lo seguían como respuesta a su llamada (Mc 1, 17-29; Mt 4, 19) a pesar de sus debilidades y sus fracasos. Debían “estar con él” y “ser enviados” por él en misión. Un discípulo de Jesús es alguien que permanece con Jesús. La relación entre Jesús y sus discípulos puede ser descrita como una relación de fraternidad o de comunión. En los Evangelios no todos los discípulos lo dejan todo para seguirlo literalmente en su ministerio itinerante de predicación, de enseñanza y de curación. Sin embargo, el discípulo que sigue a Jesús por todas partes a donde él podría ir, permanece como el modelo ideal para los cristianos que se esfuerzan en seguir al Señor resucitado en las circunstancias, contextos y numerosos compromisos de su vida presente. La comunión (“estar con él”) es el fundamento de la misión de los discípulos (“ser enviados”) y el vínculo de comunión entre ellos. Por consiguiente, la vida de discípulo abarca no sólo el reconocimiento de la identidad real de Jesús (“¿Quién decís que soy yo?”, Mc 8, 29), sino también la identidad de la comunidad de los discípulos que son formados por Jesús. Jesús acoge como su familia a los que responden a su llamada, porque cumplen la voluntad de Dios (“Todo el que cumpla la voluntad de mi Padre de los cielos, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre”, Mt 12, 50). En el camino emprendido a su lado, la llamada inicial y la vocación a seguirlo para toda la vida se hacen más profundos y más exigentes después de que Jesús les ha hablado del desafío de la cruz (“Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame” (Mc 8, 34) y de la actitud de servicio (“Si uno quiere ser el primero, sea el último de todos y el servidor de todos” 9, 35) cuando para él mismo se aproxima el cumplimiento de la voluntad del Padre en el Gólgota.

101. Los Evangelios sinópticos muestran claramente que la vida de discípulo es esencial para la respuesta de fe a la proclamación del Evangelio del Reino por Jesús. Imágenes tales como “ir con Jesús”, “seguir a Jesús”, “estar con Jesús” (cf. Mc 1, 17-20; Mt 4, 19) han sido muy fecundas en la vida de la Iglesia; han inspirado formas de espiritualidad y de movimientos de renovación y han ejercido siempre un irresistible atractivo sobre los cristianos. La vida de discípulo es algo vital y dinámico; es permanente y es vivida de numerosos modos por los creyentes de todas las generaciones. Los discípulos siguen a un Maestro que les llena de asombro (cf. Mc 10, 32-34), que marcha siempre delante de ellos. Lo que, para los discípulos es “ir detrás de él” o “seguirlo”, corresponde al “marchar delante de ellos” del Maestro. Hacia el final del viaje, “fue delante para subir a Jerusalén (Lc 19, 28; Mc 10, 32), donde tuvo lugar el acontecimiento culminante de su misión. Pero la cruz y la muerte no son el final de este viaje, pues la víspera de su muerte promete: “Después de mi resurrección iré delante de vosotros a Galilea” (Mc 14, 28; cf. 16, 7). Por consiguiente, “seguir” a Jesús va más allá de su existencia histórica.

102. En los Evangelios sinópticos, la llamada a una vida de discípulo toma también la forma de una llamada a la santidad. Esto exige que se renuncie a todo y que se siga a Jesús sin demora, como en la llamada a los primeros discípulos (Mt 4, 18-22). El hecho de que en el Evangelio de Mateo, con sus numerosos discursos, la llamada a la santidad forme parte de la enseñanza de Jesús no tiene una importancia secundaria. Después de que los discípulos han sido llamados y han comenzado a seguir a Jesús en su itinerario de predicación y curación en Galilea, el Señor los reúne sobre la montaña y los instruye sobre el modo de vida que exige el Reino. Este “Sermón de la montaña” vincula la bienaventuranza –la felicidad en la presencia de Dios- a la transformación moral y a la madurez- “Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mt 5, 48).

103. De la misma manera el Evangelio de Juan presenta la vida cristiana de discípulo como una comunión o una relación comunitaria con Jesús. Los primeros discípulos son invitados a “venir a ver”, a quedarse con Jesús (Jn 1, 35-51). Estarán donde su maestro está presente (“Si alguno me sirve que

me siga, y donde yo esté, allí estará también mi servidor” Jn 12, 26) y los guía en la profunda enseñanza según la cual permanecer en Cristo es la fuente de la vida de discípulo (Jn 15, 8). La revelación de nuestra participación en la vida de Dios Trinidad (pues el Hijo y el Padre permanecen el uno con el otro, Jn 17, 21) es coherente con esta profunda realidad espiritual que es el “permanecer”. Es también la manifestación de la comunidad cristiana como comunión de amor (“os doy un mandamiento nuevo, que os améis los unos a los otros como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros. En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros” (Jn 13, 34-35; cf. Jn 15, 12).

104. La revelación y la promesa del Paráclito, como lo define Jesús en su Evangelio (Jn 14-16), asegura que este modelo de vida de discípulo continuará siendo la norma para todos los cristianos. El Espíritu no sólo enseña y guía en toda verdad, sino que da testimonio de Jesús (Jn 15, 26) y confunde al mundo en materia de pecado, de justicia y de juicio (Jn 16, 8-12) “El Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, os enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho” (Jn 14, 26). El Espíritu permanecerá con y en los discípulos, como ellos han permanecido con Jesús (Jn 14, 17). Jesús, que ha poseído el Espíritu sin medida (Jn 4, 34) invita a todos a beber del Espíritu (Jn 7, 37-39) cuando él entre en su propia glorificación por la muerte y la resurrección (Jn 17, 1). Católicos y pentecostales aprecian profundamente la presencia del Espíritu Santo como clave de su fidelidad en cuanto discípulos de Jesús.

105. En los Hechos de los Apóstoles la vida de discípulo lleva consigo que se responda a la proclamación cristiana mediante una fe activa. Se han empleado múltiples expresiones para describir lo que es el comienzo de la vida de discípulo, entre otras: (1) escuchar y recibir la Palabra del Señor en la predicación y la enseñanza (Hech 11, 26; 13, 14; 15, 17; 17, 11-12; 18, 11; 28, 28); (2) creer en la persona de Jesús, el Señor, el Cristo (cf. Hech 10, 43; 11, 17; 19, 4; 20, 21); (3) conversión y arrepentimiento (cf. Hech 3, 19; 26, 20). Esta respuesta de fe al anuncio de Jesucristo transforma la vida y la práctica de una persona. El retrato de la primera comunidad, por Lucas, presenta las dimensiones estrechamente vinculadas de una vida de discípulo y una formación cristianas. Según Lucas, la

comunidad de los discípulos “se mantenían constantes en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones ... los apóstoles realizaban muchos prodigios y signos” y “todos los creyentes estaban de acuerdo y tenían todo en común” (Hech 2, 42-44). La Iglesia, por el poder del Espíritu ejercía un atractivo sobre numerosas personas que eran atraídas por Cristo. Ellas “gozaban de la simpatía de todo el pueblo” (Hech 2, 47), “el pueblo hablaba de ellos con elogio” (Hech 5, 13) y “una gran gracia actuaba en todos ellos” (Hech 4, 33). Por consiguiente la vida eclesial de los discípulos era el signo visible y poderoso del poder salvífico del Señor resucitado.

106. Además, los Hechos de los Apóstoles revelan claramente la íntima asociación del Espíritu Santo con la vida de discípulo cristiana, un tema del que se puede decir que es característico del Nuevo Testamento entero. El Espíritu que ha llenado y ungido a Jesús es el mismo Espíritu que el Señor resucitado envía de parte del Padre a sus discípulos reunidos en oración en Pentecostés. La efusión del Espíritu Santo da a los discípulos el poder de constituirse en Iglesia para el testimonio misionero: “vosotros recibiréis una fuerza cuando el Espíritu Santo venga sobre vosotros, y de este modo seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, y Samaría y hasta los confines de la tierra” (Hech 1, 8). El día de Pentecostés es un acontecimiento que inicia y que muestra el profundo vínculo entre Iglesia y evangelización. La venida del Espíritu Santo es esencial para que sus discípulos sean una Iglesia, una Iglesia en misión. El poder de la efusión del Espíritu Santo atrae a los judíos de todas las naciones (primer paso de la reunión de todas las naciones) a esta nueva comunidad. Tres mil personas responden al sermón de Pedro y se unen a la comunidad por el arrepentimiento, el bautismo y el don del Espíritu Santo (Hech 2, 38-41). El Espíritu Santo continúa guiando y habilitando la tarea misionera a lo largo de todo el relato. Movimientos determinantes en la expansión misionera son a menudo marcados por efusiones ulteriores del Espíritu (Hech 8, los Samaritanos, Hech 10, Cornelio, un gentil y su casa). La difusión del Evangelio, desde Jerusalén hasta la libre predicación de Pablo en Roma (Hech 28, 31) es obra del Espíritu. El Espíritu Santo permite la difusión del Evangelio de numerosas maneras. Es él el que abre las puertas a la evangelización, guía a los apóstoles, llama a los gentiles, da la

fuerza de testimoniar incluso bajo la persecución y establece nuevas Iglesias. Tienen lugar profecías, signos, milagros, curaciones y el “hablar en lenguas”. Los discípulos están “llenos de”, “bautizados en” “totalmente inmersos en- el Espíritu.

107. En las Epístolas del Nuevo Testamento, los cristianos no son nunca llamados “discípulos” de Jesús, sino “hermanos” (Rom 8, 29), “santos” (1 Cor 1, 2) y “elegidos” (2 Jn 1). Esto no indica una ruptura sino más bien una evolución necesaria que se basa en la nueva situación que se ha creado. Sin embargo, aunque el término no se emplee, el concepto o ideal de vida como discípulo cristiano no se ha perdido de ninguna manera.

108. Pablo presenta lo que nosotros hemos llamado vida de discípulo y formación cristiana en un sentido dinámico que engloba a Cristo, el Espíritu Santo y la Iglesia. La formación cristiana comienza el día mismo en que se recibe la palabra de salvación, mientras que al mismo tiempo espera con esperanza su futuro cumplimiento; se sitúa entre la primera venida de Jesús, que ha renovado la humanidad y la creación por el poder del Espíritu, y su segunda venida cuando todas las cosas sean transformadas a imagen de su gloria. Ella está presente, y sin embargo es futura, no sólo en la historia de la salvación, que se extiende a todo el cosmos, sino de cada persona individualmente, de cada cristiano tocado por la buena nueva de la salvación, que la ha recibido y ha decidido seguir a Cristo. La existencia cristiana está caracterizada por esta tensión entre el primer encuentro con Cristo y el conformarse totalmente con él (cf. Fil 3, 21; Rom 8, 29). Para describir la relación de los cristianos con Cristo, Pablo emplea expresiones muy fuertes, tales como “reproducir la imagen de su hijo” (Rom 8, 29; Fil 3, 10), “llevar la imagen del hombre celeste” (1 Cor 15, 49) “revestirse de Cristo” (Rom 13, 14; Gal 3, 27; cf. Col 3, 10; Ef 4, 24). Los cristianos viven entre el indicativo (lo que *son*) y el imperativo (lo que *deberían llegar a ser*).

109. Pablo comprende la vida cristiana como una vida nueva en Cristo. Opone el “viejo hombre” (Rom 6, 6; Ef 4, 22; Col 3, 9) y el “mundo antiguo” (2 Cor 5, 17) a lo que es nuevo. Esta profunda transformación que ya ha tenido lugar y que tiende al mismo tiempo a una madurez plena, es descrita a menudo por Pablo con expresiones que acentúan la novedad: “vida nueva” (Rom 6, 4), “nueva creación” (Gal 6, 15), “hom-

bre nuevo” (Col 3, 9-10). “El que está en Cristo es una nueva creación” (2 Cor 5, 7), “os habéis revestido del hombre nuevo que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su Creador” (Col 3, 10), “despojaos en cuanto a vuestra vida anterior del hombre viejo que se corrompe... renovad el espíritu de vuestra mente y revestíos del Hombre Nuevo, creado según Dios, en la justicia y santidad de la verdad” (Ef 4, 22-24). “Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo” (Gal 3, 26). Pablo mismo ha conocido esta experiencia de transformación. Lo que le sucedió en el camino de Damasco y su entrada en la ciudad (cf. Hech 9, 3-18) son en un sentido lo que vive cada creyente que se encuentra con Cristo resucitado en la fe y el bautismo.

110. Para Pablo la transformación es obra del Espíritu Santo. “Todos nosotros que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosa, así es como actúa el Señor que es Espíritu” (2 Cor 3, 18). Habitando en nosotros, el Espíritu nos permite seguir plenamente a Cristo (Rom 8, 9, 11; 2 Cor 3, 15; 2 Tim 1, 14), hasta tal punto que Pablo puede testimoniar que habiendo sido atrapado por Cristo, considera todo el resto como basura a la luz del inigualable conocimiento de Cristo (Fil 3, 7-11). Esta identificación transformadora con Cristo no es sólo una actitud de fe –“en cuanto a mí, Dios me libre de gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo” (Gal 6, 14)- es vivida en la vida cotidiana, en el trabajo y el ministerio apostólicos, en el contexto de la búsqueda de la santidad (1 Tes 5, 22-23; 2 Tes 2, 13; 2 Cor 7, 1) –“llevamos siempre en nuestros cuerpos por todas partes la muerte de Jesús a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo” (2 Cor 4, 10).

111. La concepción paulina de la vida de discípulo no concierne sólo a los cristianos que progresan individualmente en una vida nueva, está igualmente centrada en el crecimiento de toda la comunidad eclesial, “para edificar el cuerpo de Cristo” (Ef 4, 12). La Iglesia, cuerpo de Cristo, sigue un proceso de constante maduración: tiende a la plenitud, cuando todas las cosas “tengan a Cristo por cabeza” (Ef 1, 10) y cuando Dios sea “todo en todos” (1 Cor 15, 28). Igual que los discípulos han sido elegidos por Jesús en diferentes medios,

así la Iglesia está en todos los tiempos caracterizada por la diversidad de sus miembros. La Iglesia existe y crece en una variedad y una multiplicidad de dones. La enseñanza de Pablo sobre los dones comprende las nociones de don y de ministerio (1 Cor 12, 14; Rom 12; Ef 4). En la vida de la Iglesia, el Espíritu distribuye sus dones a cada uno. “A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común” (1 Cor 12, 7). “Todas estas cosas las obra un único y mismo Espíritu distribuyéndolas a cada uno en particular según su voluntad” (1 Cor 12, 11). Este crecimiento espiritual estimulado por los dones, no está vinculado al carácter excepcional de los carismas recibidos o ejercidos, sino al amor (*agape*) con el que son ejercidos, el amor que el Espíritu Santo ha derramado en el corazón de cada cristiano (cf. Rom 5, 5; 1 Cor 13). Dones y ministerios tienen por objeto edificar, construir la Iglesia e invitar a sus miembros a una mayor madurez, conforme a la imagen de Cristo. En este contexto, la formación cristiana presenta un modelo de unidad en la pluralidad, acordándose de que la diversidad de dones, de ministerios y de obras, es conforme al mismo Espíritu y Señor, pues “es el mismo Dios el que obra todo en todos” (1 Cor 12, 4-6).

C. *Perspectivas patrísticas sobre la formación y la vida de discípulo cristianas*

112. En el curso de los siglos, el contexto ha cambiado y la Iglesia ha crecido y se ha desarrollado. La reflexión sobre las dimensiones cristológicas y pneumatológicas de la vida en Cristo, y el testimonio sobre éste, han continuado en la Iglesia primitiva durante el período que siguió al tiempo de los apóstoles. “La insondable riqueza de Cristo” (Ef 3, 8) es la fuente de la vida de discípulo. Todas las personas, todos los caminos de la vida encuentran su modelo y su perfección en Cristo. Las descripciones de la condición de discípulo eran variadas durante el período patrístico.

1. Diversas maneras de seguir a Cristo

113. Los primeros siglos de la Iglesia han sido períodos de persecución, hasta tal punto que seguir a Cristo en el camino del martirio no era raro para los primeros cristianos. Numerosos entre ellos han ofrecido un testimonio de fe y de

amor al precio de su vida. Para los mártires Cristo estaba presente en su testimonio hasta la muerte, como ejemplo y como la fuerza misma de su perseverancia. Por consiguiente respondían con el martirio a su exhortación a seguirlo llevando la cruz. Ignacio de Antioquía es el primero que escribirá en el período postapostólico. Para él, el perfecto discípulo de Cristo es el que le sigue hasta el fin e incluso hasta la muerte. En el camino de Roma, reflexionaba sobre su martirio inminente: “Es ahora cuando comienzo a ser discípulo” (Ignacio de Antioquía, *Carta a los Romanos* 5, 3 lescrita antes de 108l, y cuando el mundo ya no vea su cuerpo, entonces será “verdaderamente discípulo de Jesucristo” (*Carta a los Romanos* 4, 2). Se encuentra lo mismo también en las primeras *Actas de martirio*. Orígenes, que dedicó una *Exhortación al martirio*, hacia 235, a uno de sus discípulos, Ambrosio de Cesarea, y que sufrió enormemente durante la persecución, describió al futuro mártir como alguien que marcha en seguimiento de Cristo, el *archmartus* (el archimártir), que precede y sufre con el mártir (Orígenes, *Exhortación al martirio* 42). Cipriano además de los textos de los Evangelios, cita 1 Pe 2, 21: “también Cristo sufrió por vosotros, dejándoos un modelo para que sigáis sus huellas, porque presenta el martirio como el modo más perfecto de seguir a Cristo. En una carta, dirigida antes de 249 a confesores encarcelados, escribe: “A todos los que el Señor ha llamado a ser ejemplo, él les enseña que sólo alcanzarán su Reino los que lo han seguido en su camino, y les dice: ‘El que ama su vida en este mundo la perderá; y el que la odia tendrá la vida eterna’. Y también: ‘No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma: temed mas bien al que puede destruir alma y cuerpo y conducirlos al infierno’” (*Carta* 80).

114. El amor de Cristo alimenta una profunda aspiración misionera y el compromiso de darlo a conocer, de modo que *seguir a Cristo en el compromiso misionero* se traduce también por un esfuerzo para encontrar nuevos discípulos de Cristo; discípulos que harán otros discípulos. Este sentido de la misión es bien conocido en los textos de los Apologetas. Hacia el 150, Justino escribe: “Gracias a Jesucristo hemos aprendido a desdeñar a los que son llamados dioses [...]. Nos compadecemos de los que creen en estas cosas...” (Justino, *Apología* I. 25.1). “Hacemos todo lo posible por persuadir a los que nos detestan injustamente para que vivan conforme

a los buenos preceptos de Cristo para que al final puedan participar con nosotros en la misma esperanza gozosa de una recompensa de parte de Dios, él que es el maestro de todo” (*Apología* I. 14.7). Hacia el 248, Orígenes escribe: “Los cristianos en la medida de sus fuerzas no descuidan difundir su doctrina por toda la tierra. Algunos, en todo caso, han emprendido la tarea de recorrer no sólo las ciudades, sino también los pueblos y las granjas para llevar a otros a la piedad hacia Dios” (Orígenes, *Contra Celso* 3.9). Numerosos Padres cuentan la historia de su propia conversión para invitar a otras personas a hacer lo mismo. El compromiso misionero no se limita sólo a las actividades de evangelización, sino que incluye también la oración y el testimonio de una vida de santidad. Antes del año 108 Ignacio de Antioquia exhorta a los cristianos de Éfeso: “Orad sin interrupción por los otros hombres. Pues hay en ellos esperanza de arrepentimiento, para que lleguen a Dios. Permitidles pues al menos mediante vuestras obras que sean vuestros discípulos” (Ignacio de Antioquia, *Carta a los Efesios*, 10.1).

115. Los Padres alejandrinos influidos por la filosofía y la ética de su tiempo, sobre todo por el ideal estoico de *apatheia*, veían ya auténticos discípulos de Jesús en los que se esforzaban en resistirse tanto al pecado como a la tendencia al pecado, y que deseaban la perfección de la caridad. *Seguir a Cristo en una vida ascética y monástica* aparece igualmente como un modo radical de vida de discípulo. El ascetismo era un ideal importante en el contexto de la vida monástica, aunque pudiera igualmente guiar la vida de todos los cristianos. En una perspectiva cristiana, la perfección humana consiste en la imitación a Cristo que es el *paradigma* (tipo) el *prototipos* (modelo) para cada ser humano. Esta idea será ulteriormente desarrollada por los Padres capadocios, en particular por Gregorio de Nissa. El deseo de seguir a Cristo y de vivir más intensamente la vida de discípulo está en el origen del monacato que floreció en toda la Iglesia antigua, primero en Oriente y después en Occidente. Por ejemplo, antes de 379, Basilio, uno de los fundadores del monacato en Oriente, escribe: “Pues nosotros debemos negarnos a nosotros mismos, tomar la cruz de Cristo y seguirlo. Negarse a sí mismo implica el olvido total del pasado y el abandono de su propia voluntad [...]. Estar dispuesto a morir por Cristo, a la mortificación del cuerpo sobre esta tierra, estar dispuesto a afrontar todos los

peligros que podrían sobrevenirnos en el nombre de Cristo, a separarnos de esta vida –esto es lo que significa tomar su cruz” (*Regla* 6). En Occidente, hacia 530, Benito exhorta de la misma manera a sus monjes a “no preferir absolutamente nada a Cristo” (*La regla de san Benito* 72, 11).

116. *Seguir a Cristo en la vida cotidiana* siendo su discípulo significaba vivir toda su propia vida en la imitación de Jesús, por la santificación de la vida cotidiana. La idea de marchar cada día tras sus pasos ofrecía además una perspectiva escatológica; se le sigue ahora con el fin de seguirlo a través de la muerte en la gloria celeste. Diversos temas de la tradición joánica son citados con frecuencia para subrayar el aspecto escatológico: “Si alguno me sirve, que me siga y donde yo esté, allí estará también mi servidor” (Jn 12, 26), “siguen al cordero a dondequiera que vaya” (Ap 14, 4). Se encuentra un buen número de textos patrísticos con este tema en los Padres griegos, tales como Clemente de Alejandría, Orígenes y Juan Crisóstomo, lo mismo que en los Padres latinos, tales como Jerónimo, Ambrosio y Agustín.

2. El Espíritu Santo y la vida de discípulo

117. Como en el Nuevo Testamento, los primeros textos cristianos reconocen también ellos que su comprensión de la vida de discípulo comporta una importante dimensión pneumatológica. Utilizaban un gran número de conceptos y de imágenes para describir la acción del Espíritu Santo en la transformación de las personas, de los que algunos de los más importantes son (1) la regeneración; (2) la santificación; (3) la habilitación.

118. Una imagen que asocia plenamente Espíritu Santo y transformación cristiana era la de la vida nueva o regeneración. Era para los creyentes un acontecimiento preciso en la vida litúrgica de la Iglesia, y que sólo puede ser comprendido como formando parte del misterio de la salvación. Se asociaba generalmente al bautismo de agua y al perdón de los pecados. Hacia el 215, Hipólito hablaba del bautismo como del “baño de regeneración del Espíritu Santo” por el que los pecados eran perdonados (Hipólito, *La tradición apostólica* 21). Era el Espíritu, según Novaciano, que escribía antes de 250, “el que realizaba con el agua este segundo nacimiento

como una siembra de generación divina...” (Novaciano, *Sobre la Trinidad* 29). De la misma manera, Cipriano rechazaba el bautismo de los cismáticos porque deberían “considerar y comprender que el nacimiento espiritual no puede suceder sin el Espíritu...” (Cipriano, *Cartas* 74, 8; antes de 249). Lo mismo sucede con Ireneo que escribía hacia el 180 que la persona “al recibir el Espíritu vivificante, reencontrará la vida” (Ireneo, *Contra las herejías* 5, 12, 2). La vida nueva asociada al Espíritu ganaba los dominios interior y exterior del individuo, afectando tanto al alma como al cuerpo. Por consiguiente, hacia el 166, Pseudo Clemente hablaba en estos términos de la vida dada a la carne: “Cuando el Espíritu Santo se une a la carne, ella accede a esta vida y se hace incorruptible” (*La segunda Carta a los Corintios* 14).

119. Una segunda imagen de transformación estrechamente asociada al Espíritu Santo por la Iglesia primitiva era la santificación. En el pensamiento cristiano original, el Espíritu Santo era el agente por el cual el individuo era santificado (Ireneo, *Contra las herejías* 5,11; Orígenes, *De los primeros principios* 1, 3, 5 [hacia 220-230] y Tertuliano, *Sobre el bautismo* 4 [hacia el 198-200]). Era el Espíritu el que daba a los creyentes un insaciable deseo de hacer el bien (Clemente Romano, *Epístola a los Corintios* 2 [hacia el año 96]), habiendo perdonado sus pecados (Tertuliano, *Sobre el bautismo* 4) los había restaurado a la naturaleza original para la que habían sido creados, restableciéndolos a la imagen misma de Dios (Ireneo, *Contra las herejías* 5, 10; Ireneo, *Demostración de la predicación apostólica* [16, 73-74]; Tertuliano, *Sobre el bautismo* 5). En palabras de Ireneo los que viven por el Espíritu de Dios “serán justamente llamados hombres ‘puros’, ‘espirituales’ y ‘viviendo para Dios’, porque tienen el Espíritu del Padre que purifica al hombre y lo eleva a la vida de Dios” (*Contra las herejías* 5, 9, 2). Se entendía que por el Espíritu Santo la persona participaba en la santidad misma de Dios (cf. Clemente de Alejandría, *Melanges* 7,14 [antes de 215]). Orígenes escribió: “Es por esta razón, por consiguiente, por la que la gracia del Espíritu Santo está presente, para que los que por definición no son santos, puedan ser santificados tomando parte en ella” (*De los primeros principios* 1, 3, 8 [hacia el 220-230]). Para Clemente de Alejandría en un escrito de antes del 215, esto se realizaba en la eucaristía, pues “tomar parte en ella según la fe santifica el cuerpo y el alma” (*El Pedagogo* 2, 2). Pero

la mayor parte de las veces el debate sobre la santificación estaba vinculado al bautismo “el símbolo de la purificación” (Orígenes, *Contra Celso* 3, 51 [hacia el 248]).

120. Los escritos patrísticos del período preniceno reflejaban las prioridades tanto de Pablo como de Lucas en su descripción de la obra por la que el Espíritu Santo habilita para la vida de discípulo y la formación. Por ejemplo, en el *Pastor de Hermas*, escrito antes del 160, el fortalecimiento en el Espíritu se consideraba que implicaba a la vez la acción más interior del Espíritu en materia de regeneración y de santificación y un aspecto de la obra del Espíritu más fácil de observar exteriormente.

3. La formación cristiana en la catequesis y el catecumenado

121. En el curso de los primeros siglos, la formación cristiana se hacía principalmente a través de la catequesis en sentido amplio. A partir del siglo III, el catecumenado que se desarrolla se convierte en el lugar privilegiado de la formación.

a) La catequesis: instruir en la fe

122. El verbo *katéche*, como el sustantivo *katechesis*, es empleado en el Nuevo Testamento para indicar a la vez el acto de enseñar y su contenido. Tras las primeras generaciones, y durante el reconocimiento y la recepción del canon del Nuevo Testamento, la catequesis fue ante todo un comentario de la Biblia aplicado a la vida, junto con las homilías de instrucción durante las asambleas litúrgicas. Como consecuencia, la catequesis era una actividad plenamente pastoral, basada en la comunicación verbal y que toca en profundidad diversos aspectos de la existencia cristiana: la reflexión sobre el contenido de la fe, su realización vital, las celebraciones litúrgicas, el testimonio y la comunión eclesial.

123. La literatura patrística cuenta con un abundante número de obras catequéticas. Un breve examen de esta literatura nos indica una gran variedad de acentuaciones adaptadas a los diferentes contextos históricos, culturales y pastorales. Cuando las primeras herejías comenzaron a ser

una amenaza para la Iglesia, la formación cristiana puso particularmente el acento en el aspecto doctrinal de la fe. Por ejemplo, en su *Demostración de la predicación apostólica* escrita hacia el 190, Ireneo buscaba preservar la integridad de la fe que mana de sus fuentes, proclamada y enseñada como historia de salvación. En el siglo III, cuando las escuelas de estudio bíblico y de teología prosperaban la catequesis se concentró más en la Biblia. Para Orígenes, que fue el primero en dar una catequesis mediante la interpretación sistemática de libros bíblicos enteros, la formación cristiana consiste en un conocimiento cada vez más profundo de la Escritura, un conocimiento no intelectual en un sentido neutro, sino que conduce a la unión con Dios. En *De los primeros principios* (hacia 220-230), Orígenes presenta no sólo los temas fundamentales de la fe cristiana, sino también un método de exégesis espiritual que sirve de base al conocimiento de la fe y a la vida de perfección. Esta aproximación a la formación prosigue en la escuela alejandrina y en todos los Padres que han sido influidos por Orígenes. Una atención especial a la praxis está constantemente puesta de manifiesto en la formación cristiana de la Iglesia primitiva. Este acento moral está ya presente en la catequesis de los dos procedimientos indicados en la *Didaché* (antes del 120), en *El Pedagogo* de Clemente de Alejandría (antes del 215) y más tarde, en el siglo IV, en los escritos de Juan Crisóstomo en Oriente y de Ambrosio en Occidente. Aunque están redactadas en un estilo y parten de una base cultural muy diferente, estas instrucciones catequéticas se proponían orientar y motivar las elecciones y el comportamiento práctico en la vida. Buscaban sensibilizar el corazón, y no sólo el espíritu, y conducir a la liturgia, a los sacramentos, así como al servicio en la comunidad eclesial y en el mundo.

124. Un campo particular de la catequesis está vinculado a la instrucción y preparación para los sacramentos. Se encuentra un aspecto típico de esta aproximación en las *Catequesis* de Cirilo de Jerusalén (hacia el 350), que tienen como objetivo acompañar a los fieles antes y después de haber recibido la iniciación –bautismo, confirmación y eucaristía. Estas lecciones explican el símbolo de la fe, el rito y el sentido profundo de la iniciación. *Sobre el bautismo* de Tertuliano (hacia 198-200), *Sobre los sacramentos* y *Sobre los misterios* (387) de Ambrosio y *las Homilías catequéticas*

(hacia 347-348) de Teodoro de Mopsuestia ponen el acento en las mismas cuestiones. Junto a una instrucción prebautismal sistemática, Cirilo de Jerusalén ofrece un modelo único de “catequesis mistagógica”. Esta catequesis que sigue inmediatamente al bautismo tenía como objetivo guiar a los neófitos hacia una comprensión más profunda del significado del misterio celebrado. Ayudaba a los creyentes a entrar más profundamente en comunión con Dios, a penetrar en la profundidad espiritual y mística de la fe, a progresar en lo que numerosos Padres orientales llamaban “*deificación*” en Cristo por el Espíritu.

125. La obra de san Agustín *Sobre la catequización de los no instruidos* (hacia el 399) es única en la literatura patristica; es un pequeño manual destinado a la catequesis de las gentes sencillas, que no sólo está centrado en el contenido de la fe sino que también indica un método para impartir la enseñanza. Recomienda presentar la historia de la salvación a través de la narración, de modo que sea atractiva y accesible para todos. La transmisión de la fe debe engendrar la esperanza. El catequista es alguien que aporta alegría, precisamente porque anuncia la buena nueva. Cuando habla no pretende “ser pesado y solemne, sino expresarse de modo agradable” (2, 3). Además, Agustín señala que el catequista y los catequizados comparten fe y amor, y declara: “Los que son catequizados dicen a través de nuestra boca las cosas que escuchan, y nosotros aprendemos de ellos las cosas que nosotros les enseñamos” (12, 17).

b) Catecumenado: conducir a los candidatos a una plena comunión en la Iglesia

126. Obedeciendo a su mandamiento: “Haced discípulos a todas las gentes” (Mt 28, 19), los discípulos de Jesús se pusieron desde el principio a predicar y a instruir en la fe a nuevos creyentes. Conscientes de que la vida de discípulo es un proceso gradual que transforma a toda la persona, buscaron desarrollar un itinerario de formación cristiana más estructurado. Las amenazas de persecuciones y la presencia de herejías aparecidas desde el siglo II hacían esta medida tanto más necesaria. Más tarde, tras la afluencia de nuevos seguidores y la necesidad de discernir en el tiempo la autenticidad de la fe y la perseverancia de los candidatos, la Iglesia

dio una estructura más estable al modelo de formación que se llamará después catecumenado.

127. Entre los testimonios que pusieron en evidencia la necesidad de un período de formación para los que deseaban convertirse en cristianos, tenemos los de Tertuliano y Orígenes. Para Tertuliano, que escribía hacia el año 192, el bautismo es “el sello de la fe”, es decir, el punto culminante de un proceso precedido por “la aproximación a la fe” y “la entrada en la fe” (cf. *Sobre la penitencia* 6). Orígenes insiste en la preparación interior. El bautismo es ciertamente un don de Dios, pero sólo se hace eficaz si tiene lugar un auténtico cambio en la vida de la persona: “Recibe el bautismo ‘para el perdón de los pecados’, el que deja de pecar. Pero el que viene al baño del bautismo, endurecido en el pecado, para él no hay perdón de los pecados. También, yo os conjuro, no os aproximéis al bautismo sin precaución ni reflexión atenta, sino que mostrad primero ‘frutos dignos de la conversión’” (*Homilía sobre san Lucas* 21, 4 [233-234]).

128. El siglo IV ha sido llamado la “edad de oro” del catecumenado. Se podría atribuir esto en parte a la tolerancia y a la adopción gradual del cristianismo por el Imperio romano después de 313. El número de antiguos adeptos de la vieja religión romana que pedían entrar en la Iglesia cristiana era tal que en algunas grandes ciudades, millares de personas eran bautizadas cada año durante la vigilia pascual. Los estadios fundamentales descritos en la *Tradicón apostólica* de Hipólito (hacia 215) continuaban siendo practicados: admisión tras un examen de las motivaciones y de la moralidad de vida, de dos a tres años de catecumenado en el curso de los cuales los candidatos eran llamados *auditores* (oyentes) y aprendían gradualmente la fe cristiana; inscripción para el bautismo al comienzo de la Cuaresma, a partir de lo cual los catecúmenos eran llamados *competentes* (competentes) o *electi* (elegidos) y comenzaban el intenso período de preparación; celebración de los ritos de iniciación en Pascua; finalmente, explicación de los sacramentos durante la semana siguiente a la Pascua.

129. Una particularidad de este siglo era la tendencia a prolongar el catecumenado durante un largo período. Esto era debido a la alta consideración de la Iglesia del bautismo y al gran respeto del catecúmeno por la vocación a la vida

de discípulo. Durante el siglo IV un buen número de ilustres Padres de la Iglesia, nacidos en familias cristianas, no fueron bautizados antes de haber alcanzado la edad adulta; entre ellos Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno, Ambrosio, Jerónimo, Rufino, Paulino de Nola y Agustín. Una clara explicación del aplazamiento del bautismo de estas eminentes personalidades de la Iglesia nos la proporciona Agustín en el capítulo 11 del libro I de sus *Confesiones*, donde dice que su madre Mónica consideraba que era preferible que él no recibiera el bautismo hasta que hubieran pasado las “olas de la tentación” que, preveía ella que asaltarían a su hijo durante su juventud.

130. El hecho de que haya un período de preparación más intenso para los ritos de iniciación en las últimas semanas anteriores a la Pascua, impulsó a algunos de los mayores autores patrísticos a redactar cursos catequéticos: *Catequesis* de Cirilo de Jerusalén (hacia 350); *Homilías catequéticas* de Teodoro de Mopsuestia (hacia 347-348); *Catequesis bautismales* de Juan Crisóstomo (hacia 390); *Sobre los sacramentos y Sobre los misterios* de Ambrosio (387); *Discurso catequético* de Gregorio de Nisa (385) y *Sobre la catequización de los no instruidos* de Agustín (390). Estas voces cubrían una vasta extensión geográfica en la que la presencia de cristianos era conocida, lo cual deja suponer que habría allí, en estos primeros siglos, una amplia adhesión a la fe cristiana. La *Peregrinación* de Egeria, una rica dama que había visitado Tierra Santa a comienzos del siglo V, nos hace descubrir cómo se desarrollaba la iniciación cristiana en esta época. Los candidatos al bautismo recibían la instrucción catequética tres horas al día durante las siete semanas que precedían a la Pascua. Esta instrucción comenzaba con una visión de conjunto de los acontecimientos de la historia de la salvación registrados en las Escrituras. Las dos últimas semanas antes del bautismo, el día de Pascua, se dedicaban a la explicación del credo que era entregado a los candidatos (*traditio symboli* era la expresión empleada para la presentación y explicación del credo a los que pronto serían admitidos en la Iglesia) y “devuelto” después al obispo antes de someterse a los ritos de iniciación (*reditio symboli*, una expresión que sugiere que los que se convertían en cristianos debían saber recitar el credo y explicar su significado fundamental). Finalmente, durante la semana posterior a la Pascua, el obispo explicaba

el sentido de los sacramentos que acababan de recibirse. Escritura, credo y sacramentos eran los principales temas de la instrucción bautismal. Pero la instrucción estaba lejos de ser simplemente “doctrinal”; incluía una importante dimensión espiritual, entre otras el estudio de la oración, sobre todo el Padrenuestro, llamada también “Oración del Señor” y la instrucción relativa a los deberes morales que implicaba vivir como cristiano.

131. La estructura concreta del catecumenado está principalmente determinada por la reflexión teológica sobre el bautismo. Tres corrientes teológicas concurren para formar una plataforma sobre la que se desarrollará después la estructura concreta del catecumenado: la primera corriente está indicada en la *Didaché*: por el bautismo, uno se compromete a seguir el modo de vida. Una segunda corriente está expresada por Pseudo-Clemente (*La Segunda Epístola a los Corintios* 6, 9; 7, 6; 8, 6); el bautismo es presentado como “iluminación” y “sello”. La tercera es la constituida por los Apologistas: el bautismo es considerado como el desenlace de la conversión. Estas corrientes teológicas se situaban en la tradición bíblica. Pueden remitirse a las imágenes joánicas de “nuevo nacimiento” (cf. Jn 3, 5) y de “venir a ver” (Jn 9), al material sinóptico sobre la conversión (Lc 3, 10-14; Mc 1, 15; Mt 21, 29), así como a los conceptos paulinos de “sello” (Ef 1, 13; 4, 30) y de asimilación a la muerte y resurrección de Jesús (cf. Rom 6, 4ss). El fundamento bíblico y teológico del catecumenado es sólido. Esta modalidad institucionalizada de la formación cristiana está basada en una riqueza pluralista vinculada a la teología del bautismo, y un equilibrio pastoral que corresponde a las necesidades de la situación en un momento dado. Es importante señalar que una teología del bautismo no se limita a la reflexión sobre este sacramento, sino que implica una profunda comprensión de Dios, del hombre, de la salvación en Cristo por el Espíritu Santo, de la comunicación a través de los símbolos, la liturgia y la comunión de la Iglesia.

132. Aunque el catecumenado en su organización y estructura, está centrado en el estadio inicial de la existencia cristiana, en su significación y sus objetivos pretende ser una “pedagogía de la fe” que prosigue a lo largo de toda la vida. El catecumenado es seguido por una “formación permanente”

realizada de diversos modos y adaptada al contexto histórico, cultural y pastoral. Durante el período patrístico, los objetivos del catecumenado, que son aptos para guiar la vida de la Iglesia aún hoy, pueden resumirse como sigue: maduración de la conversión y de la fe, relación radical con Jesucristo, experiencia del Espíritu e inmersión en el misterio de la salvación, vínculo estrecho con la Iglesia y experiencia comunitaria, aceptación responsable de los compromisos cristianos y de la misión cristiana.

D. Algunas reflexiones actuales sobre la formación cristiana y vida de discípulo

133. Numerosos aspectos de la formación cristiana a los que hemos pasado revista son puestos hoy en práctica de diferentes maneras en nuestras respectivas Iglesias. Por ejemplo, hemos examinado ya el proceso del RICA en la tradición católica, que es en sí mismo la toma en consideración de nuevo de una antigua práctica de la Iglesia. La instrucción que sigue al bautismo es comprendida como una iniciación ulterior en el misterio de Cristo y prosigue durante toda la vida a través de la formación espiritual y una catequesis permanente. Hoy la vida de los católicos y los pentecostales se edifica a partir de una formación religiosa o cristiana (incluida la formación y la educación de los adultos), jornadas de oración, retiros, programas de vida cristiana promovidos tanto por la asamblea de los fieles como por asociaciones para-eclesiales, oportunidades de actuar en la misión y el servicio cristianos, celebraciones de recuerdo y renovación, misiones parroquiales, y otras numerosas actividades. Lo que nosotros deseamos sobre todo es seguir a Jesús y esperamos que nuestra experiencia en este diálogo pueda ayudar a nuestros hermanos en la fe a reconocer los dones y la gracia de Dios en nuestras dos tradiciones. Para concluir esta sección hemos elegido compartir juntos nuestro compromiso en la formación y la vida cristiana de discípulos, utilizando el paradigma de Hech 2, 42: “Se mantenían constantes en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, la fracción del pan y en las oraciones”. Tenemos igualmente en cuenta lo que distingue a cada una de nuestras dos tradiciones.

134. La instrucción del apóstol: “acordaos de vuestros guías que os anunciaron la palabra de Dios y considerando el desenlace de su vida, imitad su fe” (Hb 13, 7). La formación en y por la Palabra de Dios es esencial para católicos y pentecostales. La predicación, la enseñanza, el estudio de la Biblia, la instrucción doctrinal y la catequesis, la exhortación pastoral y los intercambios con amigos cristianos sobre nuestras experiencias espirituales son todos medios por los que Dios nos habla a través de su Palabra. Los pentecostales tienen una larga tradición de estudio de la Biblia en grupo y de devociones personales basadas en la lectura de las Escrituras. En nuestros días, una buena parte de la predicación pentecostal ha tomado la forma de una presentación y una enseñanza de la Biblia. Desde del Concilio Vaticano II, el estudio de las Escrituras ha sido nuevamente fomentado en la Iglesia católica a todos los niveles. La publicación del *Catecismo de la Iglesia católica* y el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* muestra que los católicos quieren que los fieles conozcan su fe con el fin de que la vivan. Se podrían citar muchos otros ejemplos. Con el Nuevo Testamento y la Iglesia de los primeros siglos, católicos y pentecostales afirman hoy su fidelidad a la fe apostólica en un espíritu renovado con el fin de conocer “cuál es la voluntad de Dios, lo bueno, lo agradable, lo perfecto” (Rom 12, 2).

135. La vida comunitaria: “que el amor fraterno perdure” (Hb 13, 1) entre vosotros hermanos cristianos. La comunidad con nuestros hermanos y hermanas es esencial para nuestra comunión en la vida del Dios Trinidad. Una vida comunitaria y parroquial ferviente, así como otras ocasiones de fraternidad cristiana, contribuyen a la vida en Cristo. Esto pide a veces una estructura especial como es el caso de muchas comunidades de vida consagrada católica (para los que viven en esas comunidades que requieren guardar el celibato) o en movimientos eclesiales laicos. Programas de vida cristiana a corto y largo plazo se han utilizado en numerosas Iglesias pentecostales, previendo en el seno de la Congregación la formación de pequeños grupos de oración y de vida de discípulo. La formación espiritual práctica tiene lugar en estos contextos y en otros también. La vida comunitaria se ocupa igualmente de la *diakonia*, de la vida social y del ocio de los creyentes desarrollando la amistad entre las personas. Católicos y pentecostales afirman hoy que todas estas actividades,

sobre todo el servicio caritativo y el testimonio evangélico son esenciales para el crecimiento en la vida de discípulo y para la edificación o el desarrollo del Cuerpo de Cristo. La vida comunitaria cristiana, la vida de *koinonia/communio* es siempre una vida de misión: “No descuidéis la beneficencia y la comunión de bienes” (Hb 13, 16).

136. La fracción del pan: la “fracción del pan” tiene varios significados. Aquí nosotros empleamos esta expresión en relación con la vida cultural de la Iglesia. No deberíamos “abandonar nuestras asambleas”. La alabanza doxológica de Dios está en el corazón de la vida tanto católica como pentecostal. La alabanza en común en una congregación pentecostal, y la celebración sacramental y litúrgica en las Iglesias católicas, son efectivamente la fuente y la cima de nuestras vidas espirituales. La alabanza expresa no sólo nuestro reconocimiento y nuestra glorificación a Dios, influye profundamente en nuestra vida de discípulos y en comunidad. La presencia divina misma ya sea en la eucaristía, o en las fervientes alabanzas del pueblo de Dios, tiene el poder de transformar “en esa imagen cada vez más gloriosa” (2 Cor 3, 18). Pentecostales y católicos son completamente conscientes de esto. Vivir el año litúrgico y participar en la eucaristía forman el *ethos* católico. El imaginario pentecostal se crea por la manifestación de dones espirituales en la alabanza gozosa de aquellos sobre los que ha descendido el Espíritu. Sin embargo, muchos católicos han llegado igualmente a conocer la presencia carismática del Espíritu y los pentecostales son igualmente edificados por su celebración fiel de la Cena del Señor. Afirmamos juntos que deseamos ser un pueblo que sea el reflejo de la presencia de Dios en el mundo, estando en su presencia. “Por eso nosotros que recibimos un reino inmovible hemos de mantener la gracia y mediante ella ofrecer a Dios un culto que le sea grato, con respeto y reverencia” (Hb 12, 28).

137. Las oraciones: “pues nuestro Dios es fuego devorador” (Hb 12, 29). “Para mí la oración es un impulso del corazón, una sencilla mirada lanzada hacia el cielo, un grito de reconocimiento y de amor tanto desde dentro de la prueba como desde dentro de la alegría”. Este testimonio de santa Teresa de Lisieux, citado en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, introduce la cuarta y última sección del Catecismo, titu-

lada “La oración cristiana”. Las tres partes precedentes del Catecismo examinaban el misterio de la fe profesada en el credo de los apóstoles (primera parte), la liturgia sacramental (segunda parte) y la vida en Cristo relativa a la gracia y la moralidad (tercera parte). El Catecismo añade a continuación: “Este misterio [de la fe] exige que los fieles crean en él, lo celebren y vivan de él en una relación viviente y personal con Dios vivo y verdadero. Esta relación es la oración” (CCC 2558). Católicos y pentecostales están de acuerdo en que esta “relación viviente y personal con el Dios vivo” es la razón de una formación y de una vida de discípulo cristiano. Caminar con Dios, buscar la ciudad futura (Hb 13, 14), sentir a veces la necesidad de alzar nuestras manos que decaen y nuestras rodillas vacilantes (Hb 12, 12), con frecuencia en un “combate de la oración” que es inseparable de la lucha espiritual para la nueva vida cristiana (CCC 2725); éste es el camino común hacia delante sobre las huellas de la vida en Cristo. Afrontando numerosos sufrimientos entraremos en el Reino de Dios (Hech 14, 22). Reflexionar juntos sobre la vida de discípulo tal como fue vivida en los períodos bíblico y patrístico ayuda a católicos y pentecostales a animarse mutuamente.

IV. EXPERIENCIA DE VIDA CRISTIANA

A. *Introducción*

138. Por diálogo entre pentecostales y católicos se entiende también naturalmente la reflexión sobre la experiencia religiosa. En el curso de nuestras discusiones ha aparecido claramente que pentecostales y católicos comparten numerosos aspectos importantes de experiencias espirituales, por ejemplo la presencia y el poder del Espíritu, así como la contemplación y las formas místicas y activas de la espiritualidad. Allí donde difieren, es con frecuencia porque no conceden la misma importancia a algunas cuestiones.

139. En el contexto del diálogo, hemos sido plenamente conscientes de la importancia de la experiencia en el pensamiento contemporáneo, como demuestra la atención creciente concedida recientemente al tema de la experiencia en las teologías católicas y pentecostales. Esto abarca al menos dos dimensiones de la experiencia religiosa del encuentro

con el Señor. Una de ellas está centrada en sentimientos más explícitamente religiosos (el modo en que se percibe el movimiento del Espíritu en nuestros deseos, en nuestras emociones, y en nuestro corazón). La otra concierne a la dimensión religiosa de toda experiencia incluidos los diferentes niveles de la experiencia humana, las alegrías y las tragedias, e incluso los hechos corrientes de la vida cotidiana. Estas dos dimensiones pueden tomar ambas la forma de un acontecimiento o de un proceso.

140. Estamos de acuerdo en que cuando la gracia del Espíritu toca el corazón y el espíritu, los sentimientos y la voluntad de la persona, de tal manera que el interesado es consciente de encontrarse con el Señor, tiene lugar una auténtica experiencia de Dios. El informe de la segunda fase de nuestro diálogo reconocía que “por experiencia se entiende [...] el proceso o el acontecimiento por el cual alguien llega a una conciencia personal de Dios”. Esto incluye la experiencia de la “presencia” o de la “ausencia” de Dios, mientras que “permanece, al mismo tiempo y a un nivel más profundo, la convicción estable y atenta de la fe de que la presencia amante de Dios se revela en la persona de su Hijo, por el Espíritu Santo” (*Segunda Relación final 1877-1982*, 12). Católicos y pentecostales no consideran la experiencia religiosa como un fin en sí, sino como un medio por el que nos encontramos con Dios. En este sentido, Dios viene a nosotros en nuestras diversas experiencias, y nosotros buscamos discernir la voluntad divina y el modo de crecer en nuestra unión con Dios.

141. El tema de la experiencia se encuentra en cada sección de este informe. Nuestra recepción de la gracia salvífica de Dios hace nacer la fe, la conversión y la vida de discípulo. La fe es el don de Dios y nuestra respuesta humana. Nuestras dos tradiciones reconocen la dimensión experiencial de la fe, afirmando que esta última no se limita a la experiencia. “La fe hace nacer la experiencia, la configura. Pero la experiencia confiere a la fe otra dimensión, le da realidad y solidez. La experiencia es otra forma de conocimiento. Lo que es dado en la experiencia no es sustraído a la fe, pues la experiencia

no existe más que en la fe ¹⁰. Se puede decir algo similar con respecto a la relación de la experiencia con la conversión y la vida de discípulo. Si la conversión es comprendida como un cambio por el que una persona se aparta del pecado y se vuelve hacia Dios, posee una fuerte carga experiencial que se manifiesta unas veces más como un acontecimiento, otras más como un proceso. La vida en Cristo es una relación con Jesús en la que el creyente busca modelar su vida conforme al Evangelio. La experiencia de la vida de discípulo comporta la práctica de disciplinas cristianas tales como la oración, el estudio de la Biblia, la meditación y las diversas maneras de seguir a Jesús en contextos diferentes, bajo la guía del Espíritu. Vivir como cristiano, significa vivir cada día la experiencia de la presencia de Cristo en nuestras actividades al servicio de Dios y de nuestro prójimo, vivir igualmente momentos fecundos en acontecimientos en los que sentimos particularmente la intensidad de su presencia y de su poder. Finalmente, la fase actual de nuestro diálogo ha dedicado una atención especial a la experiencia de Pentecostés y al bautismo en el Espíritu Santo. Los párrafos que siguen examinarán primero la experiencia religiosa de nuestros antepasados con ejemplos bíblicos y patrísticos. Después consideraremos el papel de la experiencia en el proceso por el que se llega a ser cristiano y en la vida corriente de la comunidad. Esta sección terminará con la exposición de nuestros puntos de convergencia y de los temas que podríamos abordar en la prosecución de nuestro diálogo.

142. Al buscar en la Biblia y en los Padres de la Iglesia ejemplos de experiencia religiosa, reconocemos que las preocupaciones actuales relativas a la experiencia, o incluso la comprensión que podemos tener de ésta, pueden ser diferentes de las de nuestros antepasados en la fe. Sin embargo, a pesar de estas eventuales diferencias, lo que los creyentes tienen en común desde hace siglos es que, en definitiva, la experiencia comporta la conciencia de un encuentro con el Dios vivo. Los ejemplos que citamos aquí pueden, pues, iluminar nuestras reflexiones sobre la experiencia.

10 KILIAN McDONNELL, OSB "Spirit and Experiences in Bernard de Clairvaux" (Espíritu y experiencias en Bernardo de Claraval) en *Theological Studies* 58 (1997) 16.

B. Perspectivas bíblicas sobre la experiencia en la vida cristiana

143. En toda la Biblia, la experiencia religiosa ocupa un lugar importante en situaciones tanto comunitarias como individuales. Algunos ejemplos servirán para ilustrar este hecho. El pueblo de Israel ha conocido a Dios cuando contemplaba la naturaleza y le reconocía como su Creador (cf. Gen 1, 1-2, 4a; Sal 19 y 104), y cuando recordaba su actividad salvífica en los acontecimientos de la historia (cf. Ex 15, 1-18; Sal 78 y 105). Abrahán, nuestro padre en la fe (cf. Rom 4, 16; Gal 3, 7-29) es representado como el que ha concluido una alianza con Dios en una experiencia dramática en el curso de la cual el Señor lo había invitado a contar las estrellas del cielo y le había prometido que su descendencia sería tan numerosa como ellas. La experiencia concluía con la aparición de un horno humeante y una antorcha de fuego que pasaban entre los restos de animales sacrificiales que Abrahán había abatido (cf. Gen 15). Moisés había sido llamado a liberar al pueblo de Israel de la esclavitud en su encuentro con Dios en la zarza ardiendo en la cima del monte Horeb (cf. Ex 3); a continuación todo el pueblo conoció al Señor en su liberación de Egipto y creyó en él (Ex 14, 30-31). El establecimiento de la alianza sobre el Sinaí (Ex 19, 7-21) y la presencia del Señor en el tabernáculo (Ex 40, 34-38) son descritos en términos experienciales impresionantes, mientras que la consagración del templo (2 Cr 7, 1-4) y, en un periodo sucesivo, el redescubrimiento de la ley (Neh 8, 1-12) han sido profundas experiencias comunitarias de fe. En el año de la muerte del rey Ozías, el profeta Isaías recibió su llamada en una visión del trono de Dios rodeado de ángeles cuyas voces hicieron temblar los pivotes de las puertas del templo. Al comienzo, esta experiencia le había perturbado porque tomaba conciencia de su indignidad ante la santidad de Dios, pero enseguida se dio cuenta o reconoció que estaba purificado después de que un ángel tocara sus labios con una brasa ardiendo. Después de esto Isaías fue encargado de anunciar la palabra de Dios al pueblo (cf. Is 6, 1-8). Finalmente, la celebración regular de las fiestas y los sábados que constituían el ciclo de culto en el templo de Jerusalén cada año, o en la sinagoga local cada semana, puede ser considerada como la expresión de testimonios de la experiencia religiosa comunitaria del pueblo de Israel. A la luz de estos hechos, no es nada sorprendente

que Hebreos 11 retome la experiencia de muchos hombres y mujeres de fe del Antiguo Testamento.

144. En el Nuevo Testamento leemos que María vivió una profunda experiencia religiosa en su encuentro con el arcángel Gabriel que le anuncia que ella será la madre de Jesús por el poder del Espíritu Santo. Es entonces cuando comenzó su experiencia hecha de gozo y sufrimiento (cf. Lc 1, 26-38; 46-56; 2, 34-35). Pablo nos ofrece un ejemplo particularmente notable de creyente que ha conocido intensas experiencias religiosas. Además de su propia conversión, que hemos examinado antes en este informe, menciona su experiencia más mística de haber sido “elevado hasta el paraíso” (2 Cor 12, 2-5), y él relata de modo bastante detallado sus sufrimientos al servicio del Señor resucitado (cf. 2 Cor 11, 16-33). En todos sus escritos Pablo describe la transformación radical que intervino en su vida cuando Dios le reveló a su Hijo (cf. Gal 1, 15). Cuenta lo mismo de un modo más general cuando exclama que “el que está en Cristo es una criatura nueva; pasó lo viejo, todo es nuevo” (2 Cor 5, 17). En Fil 3, 4-11, Pablo vuelve sobre su antiguo modo de vida y lo rechaza como un desecho, comparado al inigualable valor del conocimiento de Cristo y del poder de su resurrección. En el mismo pasaje, evoca también su participación en los sufrimientos de Cristo —una experiencia que afecta la vida de una persona de un modo profundamente existencial.

145. El libro de los Hechos relata los comienzos de la Iglesia y de la experiencia personal y comunitaria de la venida del Espíritu Santo (cf. Hech 2, 1-2), seguidos de los relatos de otros grupos de personas igualmente llenos del Espíritu (cf. Hech 4, 31; 8, 17; 10, 44-48; 13, 2). Aquellos a quienes Pablo convirtió experimentan un gran cambio en su vida. En su primera Epístola, Pablo escribe: “por vuestra parte os hicisteis imitadores nuestros y del Señor, abrazando la Palabra con gozo del Espíritu Santo”. Les dice entonces que otros han sabido cómo estos convertidos de Tesalónica se han “convertido a Dios tras haber abandonado los ídolos para servir a Dios vivo y verdadero” (1 Tes 1, 6; 8-10). Los Hechos de los Apóstoles contienen muchos otros ejemplos de gentiles que se convirtieron al cristianismo. Así 11, 19-24 cuenta la historia de Bernabé que tuvo la prueba de la acción de la gracia de Dios en la vida de los nuevos creyentes en Antio-

quia. Otro ejemplo se encuentra en Hech 16, 27-34, donde en Filipos, el carcelero se convirtió con toda su casa después de que un terremoto derribara la prisión en la que Pablo y Bernabé, cautivos, elevaban alabanzas al Señor. En Hechos 19, 18-19, leemos la historia de los convertidos que confiesan abiertamente sus malas acciones e incluso de algunos que han practicado la magia y que en ese momento queman los libros de sus antiguas ocupaciones. A estos ejemplos nosotros podemos añadir algunos pasajes de las epístolas de Pablo que hablan de la experiencia de fe de las comunidades a las que él escribía. En 1 Cor 12, 7-11, se nos cuenta un gran número de manifestaciones del Espíritu: el don de la palabra de sabiduría, de la palabra de ciencia, de la fe, de la curación, de poderes milagrosos, de profecía, de discernimiento de espíritus, de hablar en lenguas diferentes e interpretarlas. El fruto del Espíritu mencionado en Gal 5, 22-23 está tan estrechamente vinculado a la vida cotidiana que afecta inevitablemente a la experiencia del creyente día tras día. La comunidad cristiana primitiva hacía regularmente la experiencia de la presencia de Dios en el culto (cf. Hech 2, 42; 13, 2; 20, 7; 1 Cor 11, 17-29) nos ha dejado, como herencia preciosa, lo que numerosos especialistas de la Biblia consideran como los himnos utilizados durante esos momentos de oración comunitaria (cf. Fil 2, 5-11; Col 1, 15-20; Ef 1, 3-10; cf. 5, 18-20).

146. Finalmente, la literatura joánica confirma todos los testimonios encontrados hasta ahora. El cuarto Evangelio contiene toda una serie de encuentros personales entre Jesús y personas a la búsqueda de significado, de realización y de vida –Nicodemo, la Samaritana, el paralítico en la piscina de Betesda, el ciego de nacimiento y muchos otros más (cf. Jn 3, 1-15; 4, 4-42; 1, 15; 9, 1-41). La primera Epístola de Juan ilustra perfectamente el ministerio de la Iglesia en términos fuertemente experienciales: “lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos acerca de la Palabra de vida” (1 Jn 1, 1). En la parte inicial del Apocalipsis, Juan el Profeta describe su experiencia de estar en el Espíritu el día del Señor sobre la isla de Patmos, donde encuentra a Cristo resucitado. Esta experiencia es tan intensa que cae “como muerto” a los pies de Cristo (cf. Ap 1, 9-20).

C. *Perspectivas patrísticas sobre la experiencia en la vida cristiana*

147. En la época patrística, numerosos Padres de la Iglesia dan testimonio de la dimensión experiencial de la vida de los creyentes. El mártir Justino (hacia el 100-165) escribe que los que han llegado a ser cristianos han recibido dones de iluminación y de comprensión, de consejo y de valor, de curación y de premonición, de enseñanza y de temor del Señor (cf. *Diálogo con Trifón* 39, 2; comentando Ex 11, 2-3). Ireneo (hacia el 130-200) compara la experiencia de llegar a ser cristiano con el cambio que se produce cuando un olivo salvaje es podado e injertado de modo que se convierte en un olivo que produce frutos: “El hombre que es injertado por la fe y recibe el Espíritu de Dios no pierde la sustancia de su carne, pero cambia la cualidad de este fruto que son sus obras y recibe otro nombre que significa su transformación para mejor, pues él no es ya y no se le debe llamar carne o sangre, sino hombre espiritual” (*Contra las herejías* 5, 10, 1-2). Clemente de Alejandría (+ hacia el 215) subraya la dimensión intelectual de esta experiencia: “En la iluminación recibimos el conocimiento, y al final del conocimiento viene la paz. (*El Pedagogo* 1, 6). *La Tradición apostólica* 21, de Hipólito, a comienzos del siglo III, transmite algo de la profunda experiencia que constituía la entrada en la comunidad cristiana, cuando describe el modo en que los candidatos al bautismo entraban desnudos en la fuente bautismal y eran sumergidos tres veces bajo el agua, tras su triple profesión de fe en la Trinidad. Un diario de finales del siglo IV, de la noble dama española Egeria, describe de modo muy detallado cómo toda la comunidad cristiana de Jerusalén participaba activamente en las diversas celebraciones litúrgicas durante la semana después del domingo de Ramos, así como en la presentación de los nuevos miembros durante los emotivos ritos de la vigilia pascual. Se encuentran también algunos escritos muy personales de experiencias vividas. El eminente erudito Jerónimo (349?-420), por ejemplo, relata que aunque educado en una familia cristiana, no fue sino cuando ya era un hombre joven cuando un profundo cambio de vida lo condujo a someterse enteramente a la voluntad de Dios. Esta conversión tuvo lugar tras una grave enfermedad durante la cual había soñado encontrarse ante el trono del juicio. Aunque se confesaba cristiano, fue condenado como discípulo del retórico Cicerón y no de Cristo. Esto

le llevó a hacer el voto de no leer nunca más un libro profano. De suerte que renunció al mundo y se consagró a la exégesis de las Escrituras.

148. Agustín (354-430), contemporáneo influyente de Jerónimo cuenta la larga historia de su conversión en las *Confesiones*. Apreciaba los relatos de otras conversiones y despertaban en él el deseo de consagrarse plenamente a Dios. Su frustración por sentirse incapaz de renunciar a sus pecados concluye con la escena bien conocida en la que, cuando lloraba en el jardín por su impotencia para cambiar, escuchó de repente la voz de un niño que repetía estas palabras: “toma y lee; toma y lee”. Abrió el libro que se encontraba sobre la mesa y su mirada cayó sobre el pasaje, en Rom 13, 13-14, que exhorta a dejar de lado las preocupaciones de la carne y a revestirse de Cristo. Una gran paz lo inundó y sintió entonces que podía vivir como cristiano. Esta experiencia fue el giro decisivo de su vida (cf. *Las confesiones*, Libro VIII, 12). Agustín cuenta otra gran experiencia religiosa, la historia de su conversación con su madre moribunda que se preparaba para partir del puerto romano de Ostia para volver a su casa, donde deseaba pasar sus últimos días y ser sepultada en su villa natal en el norte de África. Hablando juntos del versículo 1 Cor 2, 9, donde Pablo declara “lo que ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que lo aman”, los dos fueron atrapados por una experiencia de admiración pensando cuan grandes deberían ser los gozos del paraíso, una experiencia tan intensa que no encontraban palabras para expresarla. Después de esto, su madre Mónica le dijo que ya no sentía la necesidad de volver a su casa antes de morir, porque su verdadera casa era estar con el Señor (cf. *Las confesiones*, Libro IX, 10).

149. Los Capadocios han mantenido el papel de las tres personas de la Trinidad en la experiencia cristiana y la asociación particular del Espíritu Santo en la santificación. En lo que concierne a la Trinidad, Basilio de Cesarea (+379) escribe: “Ellos [el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo], santifican, vivifican, iluminan, consuelan [...]. Todo lo demás es a partes iguales obra del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo: toda gracia y toda fuerza, la dirección moral, la vida, el consuelo, el cambio que conduce a la inmortalidad, el paso a la libertad y todos los demás bienes que llegan hasta nosotros” (*Cartas*, nº 189:

7)¹¹. En su libro *Tratado del Espíritu Santo*, el mismo autor escribe que el Espíritu Santo “está dotado del poder supremo de la santificación” (capítulo 18, 45). Entre los Padres que han reflexionado de manera explícita sobre la naturaleza de la experiencia religiosa, el que le ha concedido mayor atención es quizá Gregorio de Nisa (hacia el 355-395). Meditando sobre ciertos pasajes en los que san Pablo habla de su propio camino espiritual y de sus experiencias extraordinarias (2 Cor 12, 2-5), Gregorio concibe la experiencia cristiana como una progresión y un avance continuos. Escribe: “Así, aunque la gracia nueva que nosotros podemos obtener es mayor que la que teníamos antes, no pone límites a nuestra meta final; al contrario para los que se elevan en la perfección, el límite del bien alcanzado se convierte en el comienzo del descubrimiento de bienes superiores. No cesan por tanto de elevarse, pasando de un nuevo comienzo al siguiente, y el comienzo de gracias mayores no se basta jamás a sí mismo. Pues el deseo de los que se elevan no se satisface nunca con lo que pueden ya comprender; sino que por un deseo cada vez más poderoso el alma continúa progresando constantemente hacia un nuevo deseo que tiene delante de ella, se fragua un camino a través de regiones cada vez más elevadas en la dirección del Trascendente”*, que, en su esencia, está más allá de toda experiencia.

150. Algunos textos afirman que la acción del Espíritu abarca la vida interior del creyente y la vida sacramental de la Iglesia (cf. Tertuliano, *Sobre el bautismo*, cap. 4 [hacia el 198-200]). Pentecostales y católicos pueden diferir sobre la cuestión de saber si algunos ritos deben ser considerados como sacramentos u ordenanzas, pero unos y otros aprecian la importancia atribuida al papel del Espíritu Santo en la vida cristiana, que los Padres reconocieron e intentaron describir. Un ejemplo patristico puede bastar. Cirilo de Jerusalén [†386], en sus *Catequesis*, habló del Espíritu Santo en términos fuertemente experienciales: “[...] Su venida es dulce, su presencia perfuma, su peso es de los más ligeros, rayos de luz y de conocimiento brillan antes de que él aparezca” (17, 15). La misma cualidad experiencial informa su comprensión del

11 Basilio de Cesarea, *Cartas II*. Texto establecido y traducido por Yves Courtonne, Paris, Sociedad de Edición de las Bellas Letras 1961, 139.

bautismo: “Aunque el agua corra sólo por fuera, el Espíritu Santo bautiza el interior del alma, totalmente [...] ¿Por qué os sorprendéis tanto de que el Espíritu Santo penetre hasta los rincones más recónditos del alma?” (17, 14)*.

151. Católicos y pentecostales aprecian la dimensión experiencial de la fe que se encuentra en los relatos de los Padres de la Iglesia. Su modo de hablar de ella está influido por sus perspectivas teológicas. Por ejemplo, Cirilo de Jerusalén ofrece un texto que pentecostales y católicos podrían encontrar rico de sentido, aunque con implicaciones diferentes: “Sin embargo ¡el Espíritu Santo! evalúa el alma. No arroja sus perlas a los cerdos. Si vosotros sois hipócritas, aunque seáis bautizados por un ministro humano, el Espíritu Santo no os bautizará. Por el contrario, si os presentáis en la fe, aunque los humanos administren lo que es visible, el Espíritu Santo concede lo que es invisible” (*Catequesis* 36). Los católicos aprecian en este texto la continuidad en el orden y la vida sacramental de la Iglesia, y el don de la gracia por el Espíritu Santo a través del bautismo. Los pentecostales aprecian en particular las dimensiones carismáticas evidentes en este pasaje, así como la libertad y la soberanía del Espíritu puestas de relieve en este texto como en otros numerosos textos de la Iglesia antigua.

D. Reflexiones actuales sobre la experiencia en la vida cristiana

152. Con esta reseña bíblica y patrística como telón de fondo, pasamos ahora a la descripción de lo que pentecostales y católicos entienden por experiencia hoy. En particular, nuestra reflexión versa sobre el papel de la experiencia en el proceso por el que se llega a ser cristiano, a continuación sobre la experiencia de vida cristiana en comunidad, tras lo cual damos una visión general de algunas convergencias y desafíos que tenemos que tener en cuenta. Aunque al comienzo habíamos expuesto por separado nuestras reflexiones actuales sobre la experiencia, las conversaciones que siguieron nos orientaron cada vez más a la constatación de que tenemos en común mucho más de lo que habíamos imaginado al comienzo. Por una cuestión de claridad, hemos elegido mantener estas reflexiones separadas; no obstante,

esperamos que lo que tenemos en común aparecerá rápidamente a los ojos de nuestros lectores.

1. *El papel de la experiencia en el llegar a ser cristiano*

a) Perspectiva pentecostal

153. Cuando un adulto llega a ser cristiano, el proceso comienza en el corazón de la persona que es atraída hacia Dios de diversas maneras. El que busca puede muy bien pensar que el Espíritu Santo ha hecho nacer en él una sed de salvación que sólo se puede satisfacer con las aguas de la vida eterna. Mientras que en general los pentecostales piensan que la conversión y el arrepentimiento tienen lugar al comienzo de un proceso, la búsqueda de las condiciones requeridas para llegar a ser cristiano encuentra una respuesta característica en la invitación a reaccionar ante el Evangelio, a la acogida y a la instrucción. Estos factores están destinados a poner al candidato en el camino para un profundo proceso de conversión, de fe y de santificación alimentando la conciencia del amor de Dios y de la buena nueva de la redención que conduce a una vida nueva. Para el candidato esto implica apartarse del pecado y liberarse del mal haciéndose consciente de las exigencias del Evangelio.

154. Los pentecostales estiman que arrepentimiento y conversión deben normalmente tener un fuerte impacto experiencial. A sus ojos, la conversión entraña una ruptura decisiva debida a la acción del Espíritu Santo. Hay, o debería haber claramente un “antes” y un “después” en la biografía del convertido. Muchos creyentes pentecostales están en condiciones de precisar el momento y el lugar de su conversión y tienen generalmente un neto recuerdo de su bautismo en el agua. En lo ideal, estos elementos de la iniciación cristiana son conscientemente vividos y memorizados como acontecimientos extremadamente importantes en la vida del creyente. Los pentecostales sostienen que un consentimiento puramente intelectual, aunque sea manifestado regularmente por la repetición de memoria, por ejemplo, del credo, podría expresar sólo de modo inadecuado la fe cristiana a la luz del Nuevo Testamento, donde la conversión es vivida como una experiencia que cambia la vida. Es el Espíritu Santo el que debe permitir y animar tal profesión de fe (1 Cor 12, 3).

155. En la conversión, las experiencias afectivas son vivamente apreciadas y deseadas por los pentecostales, pero no son consideradas como necesarias para la salvación. Los predicadores pentecostales animan con frecuencia a los fieles en los bancos de la Iglesia a “fiarse de la Palabra” o a “aceptar con fe”, que han sido salvados. Incluso en ausencia de sensaciones o manifestaciones, la persona es animada a asumir una actitud de fe en la promesa de Dios: “El que cree [en mí] tiene la vida eterna” (Jn 6, 47). La salvación no depende de lo que experimenta el convertido en el momento de la conversión. La salvación está arraigada en la voluntad de Dios que quiere expresamente que las gentes vengan a él, confiadas en Jesucristo para el perdón y la remisión de los pecados y que así son salvadas (cf. 1 Tim 2, 1-7). Para eso vino Cristo al mundo como nos lo enseña 1 Tim 1, 15. En los versículos que preceden a este texto, aparece claramente que en la conversión de Pablo, ha sido Dios el que le ha concedido misericordia y gracia que han “sobreabundado... así como la fe y el amor que está en Cristo Jesús” (1 Tim 1, 14). Para los pentecostales, la dimensión experiencial de la conversión es muy importante. No obstante, es aún más importante que haya un profundo cambio en la manera en que el nuevo creyente viva su vida (cf. Jn 15, 5; Col 1, 3-6; Gal 5, 22-23).

156. En comparación con el primer período del movimiento pentecostal, es actualmente menos raro que las personas lleguen a la fe en Cristo a través de un proceso gradual. Es con frecuencia el caso de los niños o de los jóvenes que han crecido en las Iglesias pentecostales. En general, un desarrollo progresivo de la fe en Cristo es igualmente reconocido como una conversión válida, aunque su dimensión experiencial sea menos espectacular. Sin embargo, está previsto que en un determinado momento, el creyente haga abiertamente su profesión de fe y se declare dispuesto a seguir a Jesús. Esto tiene lugar a menudo en el contexto de una vida de discípulo como preparación al bautismo del agua.

157. El ejemplo de la conversión de la casa de Cornelio en Hechos 10, forma parte de la experiencia pentecostal global. En diferentes partes del mundo, las conversiones de familias o de comunidades enteras no son raras. Sin embargo, los pentecostales quieren asegurar que estas conversiones de grupo comportan, hasta un cierto punto, una profesión de fe

personal. En nuestros días, la opinión sobre las conversiones de casas enteras, similares a la narrada en Hechos 10, puede estar condicionada por la tendencia al individualismo que se encuentra generalmente en la cultura actual. No obstante, los pentecostales están atentos a la acción del Espíritu a nivel del vínculo social que va más allá del yo individualizado y reconocen que las decisiones personales encuentran con frecuencia apoyo en las relaciones con los amigos, la familia y otras personas.

b) Perspectiva católica

158. En la comprensión católica, la conversión a Cristo y la incorporación a su Iglesia entrañan un gran número de experiencias que se manifiestan por los efectos interiores de la gracia de Dios en la persona, y por la mediación eclesial de la gracia en la preparación, administración y la recepción de los sacramentos de iniciación –bautismo, confirmación y eucaristía.

159. Cuando un adulto llega a ser cristiano, el proceso comienza en el corazón de la persona que es atraída a Dios de diversas maneras. En la perspectiva de la Iglesia el que busca puede muy bien pensar que el Espíritu Santo ha hecho nacer en él una sed de salvación que sólo puede ser apaciguada por las aguas de la vida eterna. La búsqueda encuentra una acogida y una instrucción en la fe que son oficializadas a través del rito de entrada en el catecumenado cuyo objetivo es acompañar a la persona en la profundización de su recorrido de conversión y de fe, alimentando la conciencia que tiene del amor de Dios y de la buena nueva de la redención que conducen a una vida renovada. Este proceso implica además apartarse del pecado y liberarse del mal cuando el candidato es sometido a minuciosos exámenes (preguntas sobre las motivaciones del candidato) para prepararlo a profesar plenamente la fe por la recepción del credo. Este itinerario constituye una introducción esencial de los catecúmenos en la fe y en la vida de la Iglesia en compañía de sus padrinos y de sus catequistas. Para los católicos, ese proceso es una preparación esencial al bautismo. La Iglesia católica toma muy en serio sus responsabilidades en el proceso de conversión. Esto se refleja en el *Catecismo de la Iglesia católica*, que citamos porque es el fruto de una reflexión de obispos, de teó-

logos y de fieles a nivel mundial, y que describe oficialmente la comprensión de la fe tal como es aplicada en las prácticas pastorales en todo el mundo. Se observa allí que “hay que iniciar adecuadamente a los catecúmenos en el misterio de la salvación en la práctica de las costumbres evangélicas y en los ritos sagrados que deben celebrarse en los tiempos sucesivos, e introducirlos en la vida de fe, la liturgia y la caridad del Pueblo de Dios” (CEC 1248).

160. Para la mayoría de los católicos, la iniciación cristiana comienza con el bautismo de los recién nacidos. Para los adultos, el bautismo es el comienzo de una nueva vida, pues “nacen con una naturaleza humana caída y manchada por el pecado original, los niños necesitan también el nuevo nacimiento en el Bautismo para ser librados del poder de las tinieblas y ser trasladados al dominio de la libertad de los hijos de Dios”. A este respecto el bautismo de los recién nacidos manifiesta “la pura gratuidad de la gracia de la salvación” (CEC 1250). Por consiguiente, los padres católicos son animados a hacer bautizar a sus hijos poco después de su nacimiento. La nueva vida en Cristo recibida por el bautismo debe ser alimentada y desarrollada a través del ejemplo, la formación y la educación religiosa procuradas por los padres, los padrinos, la familia y la comunidad eclesial. Se trata de un catecumenado posbautismal que es requerido para el “desarrollo necesario de la gracia bautismal en el crecimiento de la persona” (CEC 1231). El modelo normal implica la eventual preparación necesaria para la recepción inicial de los sacramentos de reconciliación, eucaristía y confirmación, en las edades apropiadas. Muchos católicos testimoniarán que su primera comunión en la infancia fue un acontecimiento muy importante y emocionante, así como una experiencia religiosa personal. Avanzada la adolescencia, la mayoría de los católicos habrá completado su plena iniciación cristiana por la recepción del sacramento de la confirmación. Es la norma para los católicos que observan el rito latino o romano. Los católicos orientales de rito bizantino o de otros ritos orientales, reciben los sacramentos de confirmación, o de unción del crisma, y de eucaristía al mismo tiempo que el bautismo, de modo que su formación viene después de los sacramentos de iniciación recibidos de recién nacidos.

161. Por el hecho de que para los católicos los sacramentos son mediadores de la presencia y del poder de Dios, también, en el curso de la iniciación cristiana, los nuevos convertidos hacen la experiencia de la apertura del corazón y de la imaginación a través del rito del bautismo que se acompaña con palabras, gestos, acciones y el uso de signos y de símbolos de la vida cósmica y social. Así, el agua, el aceite, el fuego, la luz, las vestiduras blancas y la imposición de manos contribuyen todos a la belleza de la entrada en el gozo de la salvación. Además, la experiencia de la nueva vida en Cristo y en la Iglesia es amplificada por la participación ferviente de la asamblea reunida con ocasión del rito litúrgico y por su acogida del bautizado en la comunión y en la familia de la comunidad de fe. La mayoría de los catecúmenos adultos reciben los sacramentos de iniciación durante la vigilia Pascual, tras las etapas finales del proceso de conversión que han tenido lugar durante el período de la Cuaresma. Es un período bendito para las parroquias católicas, pues la penitencia de Cuaresma y la preparación de la Pascua invitan a los fieles a un intenso compromiso espiritual que culmina en la renovación de sus promesas bautismales el domingo de Pascua. Dicho de otro modo, los católicos están llamados a revivir y a profundizar su conversión cristiana cada año en el curso de estos períodos litúrgicos.

162. En el bautismo, se recibe la gracia de la justificación, es decir, la gracia que santifica y transforma interiormente. La Iglesia alimenta la transformación interior del nuevo bautizado en el curso de la instrucción que sigue al bautismo. De esta “mistagogia” mana un rico programa de formación doctrinal y de introducción a la vida espiritual y litúrgica de la comunidad cristiana que se desarrolla durante el período que sigue a la recepción de los sacramentos de iniciación. El nuevo *Rito de iniciación cristiana de adultos*, tomado de la tradición de la Iglesia antigua, está destinado a guiar a la persona “una nueva creación, un hijo adoptivo de Dios que ha sido hecho partícipe de la naturaleza divina, miembro de Cristo, coheredero con él y templo del Espíritu Santo” (CEC 1265). La experiencia bautismal ayuda a la persona a progresar en la fe, la esperanza y el amor a Dios, a vivir bajo el estímulo del Espíritu Santo y a crecer en santidad. Los adultos reciben también el sacramento de la confirmación durante su iniciación, es decir “la efusión plena del Espíritu

Santo como fue concedida en otro tiempo a los apóstoles el día de Pentecostés” (CEC 1302). La confirmación acrecienta la gracia del bautismo, si bien su sentimiento de filiación o de adopción divina es acrecentado, su unión con Cristo es reforzada, los dones del Espíritu Santo aumentan, el vínculo con la Iglesia es más perfecto y, por el poder especial del Espíritu Santo, se hacen aptos para dar testimonio de Cristo mediante la palabra y la acción (cf. CEC 1303). La recepción de la eucaristía en la “primera comunión” es una participación en el sacramento de unión íntima con Cristo que “conserva, acrecienta y renueva la vida de gracia recibida en el bautismo”. En cuanto “pan de nuestra peregrinación hasta el momento de la muerte” (CEC 1392), la eucaristía concede el alimento necesario para un crecimiento continuo en la vida cristiana.

163. Las dimensiones espiritual, afectiva y estética de la iniciación cristiana comunican por tanto la admiración y el respeto mezclado de admiración por la comunión con Dios que es la santidad misma y que comparte no obstante la gloria divina con nosotros. Esto sirve de puerta de entrada a la vida en Cristo, a la búsqueda de la santidad y a “una relación viviente y personal con el Dios vivo y verdadero” (CEC 2558).

2. *Vivir la vida cristiana en comunidad*

a) *Perspectiva pentecostal*

164. Para los pentecostales el aspecto experiencial de la fe no se limita a los comienzos de la vida cristiana. Se enseña a los nuevos cristianos a buscar al Señor cada día mediante la oración y la lectura de la Escritura, y a pedirle que les guíe en su vida. Son además invitados a orar con fervor durante los momentos difíciles, con sus hermanos y hermanas en la comunidad reunida. Se les anima a participar tan frecuentemente como sea posible en las actividades de la congregación y a comprometerse en alguna forma de ministerio junto a aquellos que tienen necesidades. Desde el comienzo del movimiento, hace un siglo, los pentecostales han sido activos en el trabajo social en todo el mundo, con la creación de orfanatos, la distribución de alimentos y de vestidos, la construcción de albergue para los sin techo y otras formas de actividades que apuntan a ayudar a los más desprotegidos. Están cada vez más comprometidos en la acción de gobierno

donde buscan despertar conciencias y participar en los trabajos de la administración allí donde es posible, esforzándose por encontrar una respuesta a los problemas éticos y sociales. Los pentecostales tienen cada vez más conciencia de que con el crecimiento del número de sus fieles, tienen la responsabilidad política, en cuanto cristianos, de usar su influencia para el bien de la sociedad. La adhesión de fe a Cristo debería ser manifestada y practicada en todos los aspectos de la vida cotidiana.

165. Para los pentecostales, la gracia penetra la vida cristiana entera de tal manera que Dios transforma intensamente a cada creyente. Esta efusión de la gracia permite al cristiano estar abierto a las cosas de Dios, manifestar el fruto del Espíritu (Gal 5, 22-25) y responder con entusiasmo a todas las sugerencias del Espíritu Santo. Esta transformación tiene lugar cuando una apertura a las cosas de Dios y una disposición a responder a su llamada se hacen evidentes. Se produce cuando la persona se aproxima a Dios gracias a la influencia o a los esfuerzos del Espíritu Santo, muy bien descritos en el himno evangélico "Just as I Am without One Plea". Dios toma los seres humanos tal como son, con toda su humanidad y su condición de pecador, con todas sus fuerzas y sus debilidades y les hace crecer poco a poco, para hacer de ellos las personas que están llamadas a ser. En el curso del camino, gracias a la habilitación y al poder del Espíritu Santo, cuya prueba son los frutos mismos del Espíritu (Gal 5, 22-25), son transformados en la imagen del Señor (2 Cor 3, 18).

166. Los pentecostales hablan abiertamente del papel que juega la experiencia en su vida de cristianos. Dicen con frecuencia que sienten la presencia del Señor y hablan de su experiencia de encuentros tanto personales como colectivos con Dios. No toman estas experiencias a la ligera y reconocen el carácter gratuito de todas las manifestaciones de encuentro entre lo divino y lo humano. A veces, estas experiencias pueden ocasionarles períodos de profunda veneración, de silencio propicio a la reflexión, de momentos en los que un "silencio sagrado" desciende sobre ellos cuando Dios viene en medio de ellos. En otras ocasiones, se ponen a gritar o a llorar, a danzar, a cantar, a hablar en lenguas, o bien son impulsados a otras manifestaciones. Sin embargo, son siempre conscientes del hecho de que su respuesta depende

primero y ante todo de la presencia de Dios entre ellos, que es una manifestación unilateral de su gracia con respecto a ellos.

167. Para los pentecostales, la experiencia espiritual puede expresarse tanto individualmente como a nivel de la comunidad eclesial. La confesión pública de los pecados, la oración y la unción de los enfermos, así como las manifestaciones carismáticas destinadas a edificar el pueblo de Dios, todos son ejemplos de ello en el contexto colectivo. Igualmente, el matrimonio y la ordenación, cuando son celebrados en y por la comunidad de fe, indican manifestaciones de la gracia dirigidas a esta vida en común. Reconocen igualmente los diferentes dones concedidos a individuos que los comparten con la comunidad reunida o con el mundo en torno a ellos. Para la mayoría de los pentecostales el hecho de que Dios esté dispuesto a utilizarlos para su gloria es una prueba evidente de que él actúa en su vida. Para algunos, es una garantía de su salvación. Los pentecostales reconocen los límites de este razonamiento, pero admiten de buen grado que Dios es siempre benevolente, a menudo generoso y dispuesto a conceder su perdón en las realidades cotidianas de la vida.

168. La vida pentecostal no queda restringida al tiempo pasado juntos en la plegaria común, la vida comunitaria y el culto. Por el modo en que las personas viven el Evangelio como representantes de la comunidad cristiana, extienden la influencia de ésta en el mundo secular. Es una característica de los pentecostales ofrecer este servicio sin ninguna publicidad, prefiriendo a menudo, aunque no siempre, actuar en las bambalinas en provecho de las causas justas, tales como la dignidad humana, la salud, el bien público y el interés común. En los años recientes su influencia en particular en los países en vías de desarrollo, ha obtenido un reconocimiento creciente¹². En consecuencia, se puede decir no sólo que compar-

12 El reciente estudio "Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals", llevado a cabo por Pew Forum, puede ser consultado en la red en la dirección siguiente: <http://pewforum.org/publications/surveys/pentecostals-06.pdf>; Donald E. Millar et Tetsunao Yamamori, *Global Pentecostalism: The New FACE of Christian Social Engagement*, Berkeley, CA, University of California Press, 2007.

ten con los católicos la llamada a la evangelización de las personas, sino que están igualmente interesados en evangelizar la cultura y buscar la paz y la justicia.

169. Habida cuenta del espíritu de restauración con el que consideran la historia, la escatología ha jugado un importante papel en el pentecostalismo. La convicción de los pentecostales de estar bajo la “lluvia de otoño” profetizada en Joel 2, 23, y de vivir “los últimos días” (Hech 2, 17) les ha conducido a poner la misión y el evangelismo en el centro de su existencia. Su visión del Reino de Dios, a la vez presente y sin embargo por venir, los ha llevado a considerar al Espíritu Santo no sólo como el Consolador enviado desde lo alto (Jn 14, 16-17; 25-26; 16, 7-14), el que los santifica (Rom 15, 16), o incluso el que los habilita dispensándoles diversos carismas (1 Cor 12, 11), sino también como “arras” o una “garantía” (2 Cor 1, 22) de sus futuras bendiciones, dándoles el poder necesario para cumplir su vocación de aquí abajo (Hech 1, 8). Esperan con esperanza la consumación y que “toda rodilla se doble” y que “toda lengua confiese que Cristo Jesús es el Señor para gloria de Dios Padre” (Fil 2, 10-11).

170. Los pentecostales están convencidos de que es importante para los creyentes buscar el bautismo en el Espíritu Santo. Para algunos, este acontecimiento es precedido de una experiencia de santificación, un toque o una acción precisa de Dios para permitirles vivir una vida santa y prepararlos para el bautismo en el Espíritu Santo. Aunque la mayor parte de las Iglesias pentecostales no enseñan que exista una experiencia de santificación separada, están todas de acuerdo en que el crecimiento en santidad es un importante proceso que dura toda la vida. El Espíritu Santo da el poder que permite al creyente madurar en santidad, y la fuerza para el ministerio. La mayoría de los pentecostales dan testimonio de su maravillosa experiencia de hablar en lenguas cuando fueron bautizados en el Espíritu Santo. Todos los creyentes son exhortados a dar testimonio ante la asamblea de los creyentes y delante de los que están fuera de la comunidad de lo que el Señor ha realizado en su vida. Estos testimonios son particularmente edificantes para la fe personal de los miembros de la comunidad. Las manifestaciones del Espíritu, como menciona Pablo en 1 Cor 12, 7-11, son consideradas como acciones espontáneas del Espíritu de Dios en

la comunidad, que se sirve de los creyentes según su voluntad para la edificación de esta última. En las Iglesias pentecostales los creyentes han tenido con frecuencia mentores que los guían en su vida espiritual. Estiman que el Evangelio toca todos los aspectos de la existencia humana, por lo que conceden una atención creciente a los problemas psicológicos, así como a los problemas psicosociales y necesidades médicas. Aunque siguen creyendo en la curación divina y practicándola sin vacilación, las Iglesias pentecostales invitan cada vez más a psicólogos y profesionales de la salud a unirse a sus equipos para que les ayuden en estos campos.

171. Las asambleas pentecostales tienen lugar bajo formas diversas: grandes reuniones y cultos, reuniones de evangelización, de oración y de testimonio, estudios bíblicos y encuentros en grupos restringidos. En la creciente diversidad de este movimiento centenario, existe un amplio abanico de cultos muy diferentes los unos de los otros, que van de las formas más demostrativas a las más contemplativas y más silenciosas. Un aspecto interesante del movimiento pentecostal es la inclusión de elementos culturales que fomentan la difusión del Evangelio. Esto es particularmente claro sobre todo en el campo de la misión. Aunque nunca se ha consentido ningún compromiso sobre el contenido del mensaje cristiano y las convicciones morales que engendra, elementos culturales, como la danza rítmica y formas de música indígena han sido incluidos a menudo en el culto. Muchos pentecostales a lo largo del mundo adoptan nuevos géneros de música, nuevos medios de comunicación y utilizan en general las nuevas técnicas en cuanto disponen de ellas. Además, se constata una creciente apertura de los círculos pentecostales a la acción del Espíritu en las otras Iglesias; por ejemplo, obras literarias de otras tradiciones cristianas son hoy leídas y apreciadas. No sólo los himnos tradicionales y los "gospels", sino otros géneros de música se han incorporado en los cultos y en la espiritualidad. Levantando acta de esta apertura existe sin embargo una fuerte resistencia hacia todo lo que es percibido como perjudicial para la vida, la identidad y la misión cristianas. Esto concierne en particular a los cambios que se producen en la sociedad y la cultura y que son nefastos para la vida espiritual y moral. Los pentecostales son prudentes con respecto al ecumenismo. Aunque reconocen la acción del Espíritu en otras tradiciones cristianas y mantienen relacio-

nes amistosas con ellas, dudan en acoger sin reserva a estos movimientos por miedo a perder su propia identidad o a comprometer sus posturas tradicionales.

172. La participación, la espera y la apertura de la comunidad a la presencia manifiesta de Dios en el culto pentecostal permiten expresiones y acciones espontáneas que no forman claramente parte de una práctica tradicional. Hoy como ayer, puede suceder que miembros de la Asamblea se pongan a “temblar”, “rodar”, “caer”, “danzar”, “descansar” en el Espíritu. Se encuentran experiencias de este tipo en la Biblia. Son abiertamente adoptadas por algunos pentecostales y rechazadas por otros. La mayoría de los pentecostales aceptan estas experiencias pero subrayan la importancia de una vida de fe que no dependa excesivamente de ellas. En cada caso es necesario un discernimiento prudente, considerando que lo que es excepcional no debe ser declarado la regla. Experiencias de este tipo no deben buscarse como si se tratara de objetivos en sí mismos. Su fin es acercar el creyente a Dios. El cristiano debería crecer a través de la fe, la confianza en Dios y la salvación realizada por Jesucristo.

173. La participación en prácticas que alimentan la fe del individuo y de la comunidad de los creyentes forma normalmente parte de la vida de los fieles pentecostales. Los que participan en sus reuniones experimentan la necesidad fundamental de hacer juntos la experiencia de la presencia y del poder de Dios. Las celebraciones pentecostales ofrecen a toda la asamblea la ocasión de una participación activa. Están con frecuencia marcadas por una liturgia animada, a veces por una oración simultánea en voz alta, por testimonios personales, ofrendas, la predicación apasionada de la Palabra de Dios. El conjunto se acompaña con frecuencia de cantos interpretados con entusiasmo y cuyo estilo varía de una cultura a otra. Es habitual en las reuniones pentecostales, lanzar una “llamada al altar”, momento en que las personas se adelantan para expresar el arrepentimiento, una curación, una liberación, una oración por necesidades particulares, o para ser bautizados en el Espíritu Santo. La participación en los carismas está abierta a todos los miembros de la asamblea de los fieles. Es para los pentecostales uno de los modos de practicar el sacerdocio de todos los creyentes (cf. 1 Pe 2, 9-10). Están convencidos de que todos los miembros de la Asamblea

tienen algo que aportar y nadie es excluido de la participación en la obra del Señor.

174. Otros aspectos del culto comunitario son la participación en la Santa cena, en el bautismo, y en algunas comunidades, en el lavatorio de los pies. Se celebran servicios de oración especiales para la ordenación de los ministros, el envío de misioneros, la consagración de edificios, celebración de bodas y de funerales. Entre los oficios religiosos con frecuencia tienen lugar ceremonias particulares en las que se recitan oraciones de bendición para consagrar a Dios a los recién nacidos o los niños. La gozosa celebración de la consagración de los niños no es considerada como la realización de una regeneración, sino como una expresión de la fe de los padres, mientras que para la congregación es una palabra de bendición pronunciada sobre la vida del niño, una premonición de la consagración especial del niño que ha sido prometido (1 Cor 7, 14), así como el compromiso de toda la asamblea de los fieles a educar a los niños de modo que les permita también abrazar la fe. Una dimensión importante de cada reunión es el momento de la comunión fraterna, con frecuencia acompañado por un refrigerio o comida. Todo esto testimonia la dimensión interpersonal y comunitaria de la fe pentecostal.

b) Perspectiva católica

175. La experiencia religiosa ha sido altamente apreciada en la Iglesia a lo largo de su historia. En los primeros siglos, los Padres de la Iglesia no solamente dan testimonio de la presencia de la experiencia en el culto, la vida de discípulo cotidiana, la oración y el misticismo, sino que procuran también la primera reflexión teológica a este respecto. Las tradiciones de espiritualidad diversas y veneradas que han aparecido a lo largo de los siglos a menudo han comenzado con los carismas de los fundadores de órdenes religiosas y de movimientos espirituales laicos. En general, estos movimientos eran bien acogidos y fomentados como expresiones de la vitalidad de la vida en el Espíritu. Al mismo tiempo, precisamente a causa de su importancia como respuestas potenciales a una auténtica experiencia de la gracia divina, la Iglesia ha buscado siempre “examinar todo” con prudencia (cf. 1 Tes 5, 21) con el fin de discernir la autenticidad de los

nuevos movimientos y de nuevas devociones populares. Un examen semejante ha llevado a oponerse a ciertas iniciativas, o a corregirlas, sobre todo las poco proclives a integrarse en la vida de la comunidad en un sentido amplio, con el orden sacramental y el ministerio en la sucesión apostólica que la caracterizan claramente. A veces, esta prudencia se ha mostrado en un celo excesivo, y situaciones que han sido después reconocidas como auténticas respuestas a las iniciativas del Espíritu encontraron primero resistencia y sólo fueron aceptadas cuando su autenticidad quedó demostrada tras un largo período de espera. Mientras la Iglesia católica entraba en el período moderno, la vigilancia hacia el potencial peligro de una experiencia subjetiva ha tomado a veces una forma más bien exagerada en la teología neoescolástica de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX que sostenía que la gracia no es una cuestión de conocimiento psicológico. No obstante, las formas de devoción popular a las que el fiel, individualmente o en comunidad, prestaba atención sobre uno u otro aspecto de la fe o de la práctica cristiana han seguido desarrollándose, como había sido el caso a comienzos de la historia cristiana.

176. En el curso de los últimos decenios, la teología católica ha concedido una atención renovada a la importancia de la experiencia, lo que contribuyó a poner en marcha el Concilio Vaticano II (1962-1965), y ella fue también su resultado. Además, numerosos nuevos movimientos eclesiales, incluidos los recientes movimientos de renovación espiritual y carismático, han puesto en evidencia el papel de la experiencia en la vida cristiana. Una comprensión católica de la experiencia será marcada por esta larga historia, así como por la teología católica característica de la gracia.

177. De hecho, la comprensión católica de la gracia se presta a una presentación holística de la acción de Dios en el creyente a lo largo de toda su vida cristiana. Esto significa que Dios está presente y actúa en la vida de la persona cuando ésta resulta de una transformación real. Esta transformación implica una disposición del creyente, un proceso de conversión que durará toda su vida, así como la voluntad de responder a la llamada de Dios en momentos particulares. El fruto de la gracia es puesto en evidencia por el crecimiento en la virtud, es decir, “la habitual y firme disposición a hacer

el bien” (CEC 1803). Las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad permiten una comunión permanente con Dios y pueden ser ejercidas en la oración y el servicio del Señor, y en el amor al prójimo. El desarrollo y la práctica de lo que conocemos como las cuatro virtudes cardinales –la prudencia, la justicia, la templanza y la fortaleza- sostienen la vida moral. El principio de la gracia que perfecciona la naturaleza es muy importante en la comprensión católica. Dios nos toma allí donde estamos, con nuestro temperamento y nuestros talentos, y los perfecciona hasta un nivel sobrenatural eliminando los efectos del pecado en nuestra vida y elevándonos con el fin de participar en la vida divina de tal manera que la virtud cristiana supera lo que es posible a un nivel simplemente natural –por ejemplo, amar no sólo a nuestros amigos, sino también a nuestros enemigos-. Los dones del Espíritu Santo –los que santifican a la persona y los que edifican la comunidad (*charismata*)- nos recuerdan que la llamada a la perfección cristiana, comprendida como la plenitud de la caridad, requiere que el poder del Espíritu Santo esté presente en la vida cristiana, tanto para la santidad como para la misión.

178. El intenso aspecto experiencial de la vida cristiana ha sido siempre evidente en las tradiciones espirituales de la Iglesia. El consuelo espiritual experimentado –por ejemplo la conciencia de la presencia de Dios que acrecienta la fe, la esperanza y el amor- es interpretado no como una seguridad de salvación, sino como la prueba de que Dios actúa en nuestra vida. Experiencias de este género pueden ser muy fuertes y llevan a veces al interesado hasta las lágrimas y el éxtasis. Los católicos están igualmente convencidos de que “la gracia escapa a nuestra experiencia y sólo puede ser conocida por la fe” (CEC 005). Esto significa que la gracia de Dios supera la experiencia que nosotros tenemos de él y que está presente, sin que seamos conscientes de ello, en las consolaciones y desolaciones de la vida espiritual, en las alegrías de la exaltación y en el desierto de lo que se llama la noche oscura del alma, y sobre todo en las realidades cotidianas de la vida.

179. La dimensión comunitaria de la experiencia guía todos los aspectos de la vida espiritual católica. La experiencia espiritual tiene una forma eclesial distinta que le es propia. Es principalmente por la vida sacramental y litúrgica de la Iglesia como los católicos son formados en la vida cris-

tiana. Los sacramentos son los mediadores de la gracia en el contexto de la liturgia de la Iglesia, es decir, de la comunidad en oración. La dimensión social de la vida humana es intrínseca a los sacramentos en la medida en que implican siempre celebraciones con otros. Hemos hablado ya de los sacramentos de iniciación entre los que la eucaristía sigue siendo el alimento de la comunidad cristiana. Los sacramentos de reconciliación y de unción de los enfermos se dirigen particularmente a los fieles que tienen necesidad de ellos. La reconciliación o penitencia, es muy importante como sacramento permanente de la conversión cristiana, mediante el cual el creyente descubre las maravillas de la curación realizada por la gracia divina. Éste toma conciencia más profundamente de la pobreza de su estado de pecador y conoce el gozo de ser un penitente en santidad. Los sacramentos del matrimonio y el orden dan a los interesados la gracia de un estatus particular en la vida.

180. Los sacramentos son el fundamento de la vida y de la experiencia comunitarias en el catolicismo. Sin embargo, se ha desarrollado un gran número de devociones populares, diferentes en contenido y en estilo que reflejan la riqueza de las sensibilidades socioculturales de los fieles y que necesitan al mismo tiempo ser guiadas por responsables a nivel local, regional y universal, con el fin de asegurar la conformidad con el Evangelio único y la fe única que unen a toda la comunidad. La vida en común y la amistad espirituales, incluidas las estrechas relaciones que tienen ciertos católicos con sus confesores y directores espirituales, ponen de manifiesto el hecho de que el itinerario cristiano es seguido con otras personas. Las congregaciones religiosas, formadas por personas que han hecho el voto de vivir según los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia, siguiendo el ejemplo de Jesús (pobreza: Mt 9, 20; 19, 21; 2 Cor 8, 9; castidad: Mt 19, 12; cf. 1 Cor 7, 32-35; obediencia: Jn 4, 34; 6, 20; Hech 10, 7; Fil 2, 8), constituyen otro modo de vida en común adoptado con otros discípulos del Señor. Sin embargo, la vida de discípulo no se limita a estas formas de vida consagrada.

181. La vida de los laicos en las familias y parroquias católicas, al igual que su vocación a vivir el Evangelio en el mundo secular, subrayan la presencia de la comunidad cristiana en la esfera doméstica, en la asamblea de los fieles y en

el compromiso del pueblo de Dios en la sociedad. De hecho “el ‘mundo’ se convierte así en el medio y el instrumento de la vocación cristiana de los fieles laicos, porque él mismo está destinado a glorificar a Dios Padre en Cristo” (Juan Pablo II, *Exhortación apostólica sobre la vocación y la misión del fiel laico* 15). Como consecuencia, para los laicos, que son la gran mayoría de los católicos, la vida de discípulo en comunidad está destinada a impregnar todas las dimensiones de su vida espiritual. Una experiencia de esto se ha hecho en el matrimonio, que la Iglesia proclama como “un signo eficaz de la presencia de Cristo” (CEC 1613), y en la familia en tanto que “Iglesia doméstica” y “lugar primero de ‘humanización’ de la persona y de la sociedad” (*Vocación y misión del fiel laico* 40). Es vivida en la parroquia, donde la participación eclesial de los laicos se manifiesta en la oración en común, la fraternidad, el servicio y la misión. En razón de la variedad de carismas otorgados por el Espíritu esta participación puede igualmente tomar la forma de movimientos eclesiales laicos más allá de las estructuras parroquiales basadas en una espiritualidad o una misión particular. Se extiende además a la sociedad en la que “la caridad, en efecto, anima y sostiene una solidaridad activa, muy atenta a la totalidad de las necesidades del ser humano” (*Vocación y misión del fiel laico* 41), donde la dignidad de la persona es respetada y donde la vida pública fundada en el bien común se entiende que es para todos y por todos (cf. *Vocación y misión del fiel laico* 42). Por consiguiente, los católicos están llamados a evangelizar la cultura y a buscar la justicia y la paz como signos del reino futuro.

182. Porque los católicos consideran a la Iglesia como una comunión nacida de la Palabra y de los sacramentos, toda experiencia espiritual personal es una participación en esta comunión y, por consiguiente, es de naturaleza profundamente eclesial. Además, esta comunión procede de la vida y del don de sí del Dios Trinidad, y los católicos lo experimentan igualmente en la comunión de los santos –esta “nube de testigos” (Hech 12, 1) –que abarca a los vivos y los muertos. La presencia de María y de los santos en la vida de la Iglesia, con la oración de la Iglesia por los fieles difuntos, nos recuerdan que están presentes con nosotros y para nosotros, igual que los católicos se esfuerzan por estar unos con los otros en el servicio del Señor. Ilustrando la vida cristiana y ayudándonos

mediante su intercesión, los santos enriquecen y guían nuestra experiencia comunitaria. Por encima de todo, “la comunión eclesial es, pues, un don, un gran don del Espíritu Santo; los fieles están invitados a recibirlo con agradecimiento, y al mismo tiempo, a vivir con un gran sentimiento de responsabilidad (*Vocación y misión del fiel laico* 20).

183. La escatología de las “últimas cosas” influye igualmente en la experiencia católica de una manera fundamental. Todos los sacramentos y nuestras liturgias terrestres son celebrados esperando la venida del Señor. En el intervalo, los cristianos viven habiendo recibido el don del Espíritu Santo como “arras” de las cosas por venir (2 Cor 1, 22; Ef 1, 13-14). Esperamos en lo que no vemos y esperamos con paciencia (Rm 8, 24-25). Esto se extiende a nuestra mortalidad personal que, para los católicos, se convierte en sujeto de un deseo espiritual, tradicionalmente expresado en la oración del “Ave María” –“ruega por nosotros ahora y en la hora de nuestra muerte”. Por otra parte, el sufrimiento en la enfermedad está unido a la pasión y a la muerte de Cristo por la oración y el sacramento de la unción de enfermos (CEC 1521-1522), incluidos los sufrimientos finales en la muerte cuando la recepción del cuerpo y la sangre de Cristo en esta última santa comunión conocida como *viaticum* tiene “una significación y una importancia particulares” en el momento en que “se deja la vida” (CEC 1524). Todas estas cosas son dimensiones importantes de la vida espiritual. Nos hacen también darnos cuenta de que esperamos siempre “cielos nuevos y una tierra nueva en la que habita la justicia” (2 Pe 3, 13), donde el pecado y la muerte serán vencidos y donde “se enjugarán todas nuestras lágrimas” (cf. Ap 21, 4). Viviendo en el período entre Pentecostés y la Parusía, tomamos conciencia de manera imperfecta de las realidades benditas de la vida cristiana, mientras que, como católicos reconocemos que “todos los fieles de cualquier estado o régimen de vida, son llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad” (*Lumen Gentium* 40, CEC 2013) hasta que la consumación de la salvación sea llevada a su cumplimiento.

3. *Convergencias y desafíos relativos a la experiencia en la vida cristiana*

184. A través de este diálogo sobre el papel de la experiencia en la fe y la comunidad cristianas, nosotros pentecostales y católicos, damos gracias a Dios por las perspectivas que nuestras conversaciones nos han permitido descubrir y que nos han inspirado mutuamente. Hemos visto, en la sección que acabamos de concluir (parágrafos 164-183), que existen convergencias significativas entre pentecostales y católicos sobre importantes cuestiones; sobre numerosos puntos, podemos hacer afirmaciones comunes. Y hemos descubierto rápidamente que en cada una de nuestras tradiciones ciertos estereotipos estandar son demasiado simplistas para ser mantenidos por los miembros de nuestras comunidades. Por ejemplo, la observación superficial según la cual los pentecostales viven en general según su corazón y sus emociones, mientras que la vida católica está únicamente determinada por abstracciones teológicas y por rituales exteriores es desmentida por la importancia capital que para nosotros tiene la experiencia religiosa tanto en lo que concierne a la fe cristiana común como a las diferencias que nos distinguen. Esperamos que nuestras respectivas comunidades saquen provecho de estas reflexiones.

185. Pentecostales y católicos identifican la fuente de su experiencia en la acción de Dios en nuestras vidas, tal como la conocemos en el presente pero de la que dan testimonio las fuentes de la revelación divina. Esto se refiere en primer lugar al testimonio bíblico que ha formado cada una de nuestras comuniones de manera fundamental. Vemos igualmente que este testimonio es vivido de una generación de cristianos a la otra. En este diálogo, hemos concedido una atención particular a los Padres de la Iglesia en razón de su proximidad con relación al período del testimonio bíblico y de la riqueza de su experiencia espiritual. Aunque católicos y pentecostales difieren sobre la autoridad de los Padres de la Iglesia para su propia vida eclesial, hemos encontrado un terreno de acuerdo en nuestro deseo de imitar su modo de integrar la doctrina y la vida. Su ejemplo del vínculo entre comprensión de la fe, espiritualidad y santidad de vida es para nosotros un aliciente. Para los católicos, “las palabras de los santos Padres atestiguan la presencia viva de esta Tradición” que

con la Sagrada Escritura, son un modo distinto de transmisión de la Palabra de Dios (CEC 78). Los Padres de la Iglesia ocupan un lugar privilegiado en la Tradición. En cuanto servidor de la Palabra de Dios, el Magisterio, o ministerio de enseñanza en la Iglesia (es decir, los obispos en comunión con el papa) recibe la autoridad de interpretar la Palabra de Dios, en particular en lo que concierne a la definición de los dogmas de la doctrina de la fe y de enseñanza. Los pentecostales no comparten este punto de vista sobre la Tradición y tampoco tienen magisterio, aunque conservan normas doctrinales. Algunas Iglesias pentecostales han desarrollado procedimientos diversos para regular las controversias doctrinales. Pero no excluyen el testimonio de los Padres de la Iglesia, y en la medida en que este testimonio está realmente regido por la norma bíblica, puede servir de ejemplo para la vida cristiana de hoy. Por consiguiente, aunque nuestras respectivas comprensiones del modo en que la revelación divina es comunicada siguen difiriendo, hemos descubierto que el acento puesto en la experiencia cristiana en los Padres nos ha enriquecido a todos. Los católicos pueden alegrarse del ethos bíblico que ha guiado tan poderosamente a los Padres y los pentecostales aprecian el modo en que la vida de la Iglesia antigua representaba para la comunidad cristiana un itinerario de vida en el Espíritu Santo.

186. Leyendo *juntos* la Escritura y los escritos de los Padres de la Iglesia, hemos descubierto también una profundidad común en la experiencia de fe de los católicos y los pentecostales hoy. Habernos dado cuenta de que la dimensión afectiva de la experiencia es inherente a nuestras dos tradiciones ha sido importante, aunque la forma y la manera de este carácter afectivo puedan igualmente variar entre muchas otras experiencias comunes. Esto abarca varios niveles de la experiencia así como nuestra evaluación de ésta. Estamos de acuerdo en que la experiencia afectiva no es un fin en sí, sino un medio por el que nos encontramos con Dios. Nos oponemos a una forma de experiencia puramente exterior. Los pentecostales hacen una neta distinción entre “seguir las mociones” y una fe auténtica, mientras que los católicos hablan de las disposiciones interiores propias a la oración litúrgica y a la recepción de los sacramentos. La experiencia espiritual tiene como objetivo principal la transformación, lo que quiere decir que los sentimientos por sí

solos no son la medida de la experiencia, sino que ésta es la fe que ella cree y la vida moral que ella alimenta. En ausencia de la percepción de la presencia de Dios, se debe perseverar en la fe. Dios quiere que el don de la experiencia de su presencia y de su poder nos transforme en la imagen de Cristo y nos habilite para cumplir su misión.

187. El discernimiento de las experiencias es una dimensión necesaria y actual de nuestra vida eclesial contemporánea, aunque seamos conscientes de la necesidad de crecer en una práctica madura de este don. Algunas experiencias tienen una gran significación para la fe porque suscitan el deseo y la pasión de lo divino, y por la gracia de Dios presente en ellas y a través de ellas, nosotros progresamos en la vida cristiana. Estamos igualmente de acuerdo en que las experiencias religiosas aumentan nuestro sentimiento de la presencia de Dios en la vida cotidiana –lo que hemos descrito antes como la dimensión religiosa de toda experiencia– y que nuestra vida entera es santificada por ella. Es lo que tenemos derecho a esperar como fruto de la encarnación y la efusión del Espíritu Santo. El discernimiento concierne también al reconocimiento eclesial o comunitario de la presencia y de la acción de dones espirituales y de nuevos movimientos espirituales en la Iglesia en general. Tenemos numerosos ejemplos de esto, tales como el discernimiento del carisma de un nuevo movimiento o de una nueva orden religiosa, el ministerio de un sanador evangelista, un nuevo lugar de peregrinación, el comienzo de una nueva forma de devoción, una renovación espiritual que atrae a las multitudes, una nueva afirmación profética o interpretación bíblica y muchas otras situaciones pastorales.

188. Hemos llegado también a la idea de que nuestras experiencias religiosas van más allá de una separación injustificada entre la dimensión personal y social o individual por una parte, y la dimensión comunitaria de la experiencia por otra. Las experiencias que hemos atestiguado en nuestra lectura y nuestros intercambios abarcan con frecuencia estas dos dimensiones. Un cristiano, católico o pentecostal, se siente muy preocupado por el hecho de que Dios espera una respuesta existencial reflexionada ante su presencia y a su voluntad. Al mismo tiempo, la experiencia está influida por la comunidad eclesial, tanto en la asamblea del culto como

durante la oración individual e incluso en la vida cotidiana. La naturaleza de la comunidad, incluida su cultura particular da forma y textura a la experiencia. Así no es sorprendente que en la experiencia católica el simbolismo sacramental, el imaginario y las expresiones piadosas, la contemplación y el silencio tengan tanta importancia. Los pentecostales son formados por las vibrantes alabanzas de sus asambleas, la predicación y los estudios bíblicos, la espera de signos, milagros y manifestaciones carismáticas y por su compromiso en el trabajo misionero y de evangelización.

189. Es cierto que en materia de culto los católicos se orientan más hacia los ritos litúrgicos, mientras que los pentecostales subrayan las dimensiones carismáticas de la asamblea celebrante. Además, nuestras respectivas doctrinas y teologías de la gracia influyen en nuestra interpretación de nuestras experiencias religiosas. Por ejemplo, nuestras comprensiones de la seguridad de la salvación y de su relación con la experiencia son diferentes. Los pentecostales afirman su certeza de la salvación libremente ofrecida por Dios en Cristo, mientras que los católicos contemplan esta certeza como una cuestión de esperanza y de oración. Un tema recurrente durante toda esta fase de diálogo ha sido la relación entre acontecimiento y proceso de conversión, de fe, de vida de discípulo y de formación, y actualmente, de experiencia. Nuestro diálogo ha atraído nuestra atención sobre el hecho de que las dos dimensiones están presentes en cada una de nuestras tradiciones, aunque a niveles de espera y de evaluación diferentes. Los pentecostales normalmente acentúan el acontecimiento (quizá incluso la crisis) de la experiencia de conversión, de santificación (en esto son iguales los adeptos de Santidad wesleyana) y el bautismo en el Espíritu Santo. Pero también dan testimonio de muchas otras experiencias, algunas descritas con un sentido escrupuloso del acontecimiento y de la crisis, otras revelando más bien un proceso, porque se extienden durante un período bastante largo. Estas experiencias no entrañarán necesariamente la seguridad de las acciones particulares de la gracia mencionadas antes, sino simplemente de algo nuevo que Dios realiza en su vida. Igualmente los católicos pueden indicar los dos tipos de experiencia. La experiencia del tipo “acontecimiento” puede comportar diferentes etapas en las que se percibe la acción de Dios; por ejemplo en la experiencia de la conversión,

puede haber una “primera conversión” en el momento del descubrimiento de la fe, después una “segunda conversión” que llama a una vida de santidad. O bien, puede ser simplemente una consolación en la oración –un sentimiento vivo y apacible de la presencia de Dios que acrecienta la conciencia de la acción de la gracia divina. Pero las experiencias del tipo “acontecimiento” incluirán también elementos sacramentales y litúrgicos. Un ejemplo de ello es la experiencia de muchos creyentes que comulgan diariamente que testimonian un sentimiento constante, habitual y sereno de ser alimentados espiritualmente por el hecho de recibir al Señor Jesús en la eucaristía en el curso del propio rito sacramental, día tras día. Católicos y pentecostales reconocen también que el ministerio pastoral juega un papel esencial en la conversión y la formación en la vida de discípulo de la comunidad de los fieles. La sabiduría y la planificación pastorales no van en detrimento de la experiencia sino que deberían fomentarla.

190. En el curso de nuestro diálogo, hemos llegado a la constatación de que tenemos mucho más en común en nuestra experiencia de vida espiritual de lo que habíamos pensado. Los intercambios y la oración en común nos ha llevado a una profunda apreciación de nuestra experiencia cristiana común, tanto en su dimensión afectiva como estética del hecho de que llegar a ser cristiano es algo vital, personal, y que transforma. Católicos y pentecostales reconocen que la sed de salvación es a la vez una acción del Espíritu y una respuesta humana. Este nivel de experiencia continúa tras la conversión en campos tan diferentes como la familia, el trabajo, la vida cívica, la promoción de la justicia y de la paz en la sociedad. Nuestras tradiciones fomentan el testimonio y la participación de los laicos en la misión de la Iglesia. Estamos de acuerdo en que todo eso reposa sobre la búsqueda de la santidad y en una vida comunitaria y parroquial activa. Además, subrayamos la necesidad de un discernimiento que abarque una profunda conciencia personal de la acción de Dios así como de la necesidad de experimentar nuevas manifestaciones de espiritualidad. En todo esto, somos conscientes de que Dios nos guía a lo largo de una vasta gama de experiencias espirituales, extraordinarias y ordinarias, gozosas y amargas, y que nos hacen tomar conciencia de nuestras riquezas y de nuestra pobreza espirituales que nos permiten participar en el sufrimiento, en la muerte y en la resurrección.

ción de Cristo. Por consiguiente, confesamos con Pablo que se trata de “conocerle a él, el poder de su resurrección y la comunión en sus padecimientos, hecho semejante a él en la muerte, tratando de llegar a la resurrección de entre los muertos” (Ef 3, 10-11). Estamos unidos en la esperanza de que a pesar de nuestros pecados, nuestras debilidades y nuestras divisiones, Dios guiará a la perfección lo que comenzó en nosotros hasta el día de Cristo Jesús (cf. Fil 1, 6).

191. Entre nosotros permanecen no obstante diferencias. Las manifestaciones carismáticas como la glosolalia y las devociones más directamente “sacramentales”, tales como la exposición del Santísimo Sacramento pueden parecer diametralmente opuestas para algunos. Nuestras experiencias son diferentes. Como hemos señalado, experiencias carismáticas han existido en la Iglesia católica y los pentecostales no tienen nada contra el orden y el ritual en sus propias celebraciones. Sin embargo hemos constatado que estando a la escucha unos de otros y testimoniando cada uno nuestra propia fe, nuestra esperanza y nuestro amor, somos más profundamente atraídos hacia Cristo. Esperamos, por el poder del Espíritu, que las cosas que reconocemos mutuamente aumenten nuestra comunión y refuercen nuestro testimonio común en el mundo.

V. BAUTISMO EN EL ESPÍRITU SANTO E INICIACIÓN CRISTIANA

A. *Introducción*

1. ¿Por qué una reflexión sobre el bautismo en el Espíritu Santo?

192. Nuestra intención es abordar la cuestión del bautismo en el Espíritu Santo como hemos hecho con las otras partes de este informe, es decir, en el contexto de la iniciación cristiana. Somos plenamente conscientes de las diferencias que existen entre nosotros con relación al sentido, significación y momento del bautismo en el Espíritu Santo. No deseamos influir en la discusión en uno u otro sentido, pero porque la experiencia conocida como bautismo en el Espíritu Santo es una piedra angular de la vida y de la espiritualidad pentecostales, y porque la experiencia ha sido tan importante

en la vida y la formación espiritual también de los carismáticos católicos, hemos pensado que sería útil examinar juntos diversos textos bíblicos y patrísticos con el fin de discernir las ideas que podrían aportar a nuestra comprensión de esta experiencia y su lugar en la iniciación cristiana.

193. Católicos y pentecostales reconocen la importancia de la efusión del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia. Nosotros compartimos la convicción de que el Espíritu Santo ha estado presente siempre en la Iglesia a través de la gracia, los signos y los dones. Afirmamos y acogemos los carismas como una dimensión importante de la vida de la Iglesia.

194. Nuestras dos tradiciones identifican dos momentos principales para la recepción del Espíritu. Para los pentecostales estos momentos son los de la conversión y el bautismo en el Espíritu Santo. Para los católicos son los de los sacramentos del bautismo y la confirmación.

195. Católicos y pentecostales afirman que la gracia está presente en la renovación carismática. La calurosa acogida reservada a esta renovación por los responsables de la Iglesia católica es un signo del reconocimiento oficial de esta gracia. Además, muchos pentecostales (pero no todos) estarían de acuerdo con los católicos en reconocer esta gracia en el compromiso de los carismáticos católicos a permanecer fieles a su fe católica. La doctrina pentecostal del bautismo en el Espíritu Santo ha suscitado discusiones internas entre los católicos tras la recepción de esta experiencia por la renovación carismática y las diversas interpretaciones teológicas que le han sido dadas. Los miembros de este diálogo están convencidos de que la experiencia del bautismo en el Espíritu Santo no es necesariamente un motivo de división entre nuestras comunidades. Al contrario, puede contribuir de manera significativa a mejorar nuestra comprensión y nuestra apreciación mutuas.

196. La renovación católica, así como la existencia de este diálogo, subrayan cómo los movimientos pentecostales y carismáticos son positivos para toda la Iglesia. Estos movimientos son signos de la presencia constante del Espíritu en la Iglesia y en el mundo. Por esta razón la cuestión del bautismo en el Espíritu Santo reviste para nosotros gran interés.

2. El precedente diálogo católico-pentecostal sobre el bautismo en el Espíritu Santo

197. La cuestión del bautismo en el Espíritu Santo había sido suscitada por primera vez durante la sesión inicial de este diálogo (1972-1976). En aquella época los pentecostales describían el bautismo en el Espíritu Santo de la siguiente manera: “En el movimiento pentecostal ‘ser bautizado en el Espíritu’, ‘estar lleno del Espíritu Santo’ y ‘recibir el Espíritu Santo’ se entiende que se producen en el curso de una experiencia decisiva, distinta de la conversión, en el curso de la cual el Espíritu Santo se manifiesta, llena de poder y transforma la vida de alguien y la ilumina en cuanto a la totalidad del misterio cristiano (Hech 2, 4; 8, 17; 10, 44; 19, 6)” (*Relación Final 1972-1976*, 12).

198. Aunque la *Relación Final 1972-1976* empleaba la expresión “recibir el Espíritu Santo”, para describir el bautismo en el Espíritu Santo, para todos los participantes estaba claro que los cristianos que no habían vivido esta experiencia habían recibido sin embargo el Espíritu Santo. “El Espíritu Santo mora en todos los cristianos (Rom 8, 9) y no solamente en aquellos que han sido ‘bautizados en el Espíritu Santo’. La diferencia entre un cristiano comprometido sin esta experiencia pentecostal y quienes han tenido dicha experiencia es, generalmente no sólo un tema de enfoque teológico, sino también de apertura y expectación hacia el Espíritu Santo y sus dones. Puesto que el Espíritu Santo reparte sus dones como él quiere en libertad y soberanía, las experiencias religiosas de las personas pueden diferir: ‘él sopla donde quiere’ (Jn 3, 8). Aunque el Espíritu Santo nunca ha dejado de manifestarse a sí mismo a través de toda la historia de la Iglesia, las formas de sus manifestaciones han variado de acuerdo con los tiempos y las culturas. Sin embargo, en el movimiento pentecostal, la glosolalia ha tenido y sigue teniendo una importancia particular” (*Relación final 1972-1976*, 16).

199. Refiriéndose al empleo de la expresión “bautismo en el Espíritu Santo”, la *Relación final 1972-1976* declaraba igualmente: “En el Nuevo Testamento la expresión ‘bautizar en el Espíritu Santo’ (Mc 1, 8) se usa para expresar, en contraste con el bautismo de Juan (Jn 1, 33) el bautismo por Jesús, quien da el espíritu al nuevo pueblo escatológico de Dios, la Iglesia (Hech 1, 5). Todos los hombres son llamados a

entrar en la comunidad a través de la fe en Cristo quien les hace sus discípulos y participantes de su Espíritu mediante el bautismo (Hech 2, 38-39)” (*Relación final 1972-1976*, 11).

200. La Relación en cuestión no llegó a ser una declaración común sobre la comprensión del bautismo en el Espíritu Santo ni sobre sus manifestaciones carismáticas. Subsistían ambigüedades en el diálogo, por ejemplo, sobre la relación exacta entre el bautismo en el Espíritu Santo, por una parte, y el ejercicio del ministerio por otra, como aparecen en el siguiente pasaje: “De algún modo todo ministerio es una demostración del poder del Espíritu. No hubo acuerdo acerca de si hay una primera impartición del Espíritu con la perspectiva de un ministerio carismático, o si, más bien, el bautismo en el Espíritu Santo es un tipo de liberación de algún aspecto ya dado del Espíritu” (*Relación final 1972-1976*, 18). Con el fin de proseguir la discusión sobre el bautismo en el Espíritu Santo, proponemos las siguientes observaciones.

B. Perspectivas bíblicas sobre el bautismo en el Espíritu Santo

201. Todos los cristianos creen que el envío del Espíritu Santo es esencial en el plan salvífico de Dios en Cristo Jesús. En el Antiguo Testamento, los profetas anuncian el día en que el pueblo de Dios recibirá el Espíritu. Ezequiel proclama: “Y os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que os conduzcaís según mis preceptos y observéis y practiquéis mis normas” (Ez 36, 26-27; cf. 11, 19). Además Joel profetiza que el Espíritu será “derramado” sobre “toda carne” –viejos y jóvenes, hijos e hijas, incluso sobre los siervos y siervas– un anuncio del que Pedro se sirve para explicar el fenómeno profético observado en Pentecostés (Hech 2, 7-8; cf. Jl 2, 28-29).

202. En el Nuevo Testamento, Jesús asegura a sus discípulos que Dios quiere dar el don excelente del Espíritu a sus hijos (cf. Lc 11, 13). Antes de su ascensión, Jesús prometió a sus discípulos que cuando fuera enviado el Espíritu, él mismo estaría no solo con ellos sino también en ellos (cf. Jn 14, 17). Varias epístolas apostólicas mencionan el hecho de que los

creyentes reciben el Espíritu (cf. Rom 8, 9; 15; Gal 3, 2; Tt 3, 4-7). Por esta recepción los creyentes nacen de nuevo (cf. Jn 3, 5-6), seguros del amor divino (cf. Rom 5, 5) y bautizados en un solo cuerpo (cf. 1 Cor 12, 13) introduciendo así la comunión espiritual con Dios y unos con otros (cf. 2 Cor 13, 13; 1Cor 1, 9).

203. Aunque se encuentra un fundamento para una comprensión del bautismo en el Espíritu Santo al comienzo de los cuatro Evangelios, la Escritura no menciona en ninguna parte la expresión “bautismo en el Espíritu Santo” en su forma nominal (como sustantivo). Emplea la forma verbal e incluso verbos diferentes. Cuando anunciaba la venida de Aquel cuyo camino preparaba, Juan el bautista declaraba a las multitudes: “Yo os he bautizado con agua, pero él os bautizará con Espíritu Santo” (Mc 1, 8; cf. Mt 3, 11; Lc 3, 16; Jn 1, 33). Antes de su ascensión, Jesús había mandado a sus discípulos “no os vayáis de Jerusalén, sino aguardad la promesa del Padre que oísteis de mí: Porque Juan bautizaba con agua, pero vosotros seréis bautizados con Espíritu Santo dentro de pocos días” (Hech 1, 4-5; cf. 1, 8). Católicos y pentecostales creen que Hech 2, 4 es la evidente realización de esta promesa: “se llenaron todos de Espíritu Santo y se pusieron a hablar en diversas lenguas según el Espíritu les concedía expresarse”. Aunque los cristianos están de acuerdo con los anteriores comentarios sobre el Espíritu Santo, la interpretación de estos textos bíblicos se hace más compleja cuando se explora la Escritura para explicar la experiencia mencionada como bautismo en el Espíritu Santo.

204. El apóstol Pedro se inclina sobre las cuestiones que se planteaban los que fueron testigos de la efusión del Espíritu, el día de Pentecostés (Hech 2, 7-8; 12). Se refiere al profeta Joel (2, 38-39; cf. Hech 2, 16-18) que ofrecía un precedente de lo que veían estas gentes, una promesa realizada bajo sus ojos. “es lo que dijo el profeta: Sucederá en los últimos días dice Dios, derramaré mi Espíritu sobre todo mortal y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros jóvenes verán visiones y vuestros ancianos soñaran sueños y también sobre mis siervos y sobre mis siervas derramaré mi Espíritu”. Pedro asocia esta promesa a la venida de Jesús, a su muerte, a su resurrección y a su ascensión, así como a la promesa de la efusión del Espíritu. “Al oír esto dijeron con el corazón compungido a Pedro y a los demás apóstoles: ‘¿Qué hemos

de hacer, hermanos?”. La respuesta de Pedro es llamarlos al arrepentimiento, seguido del bautismo en el nombre de Jesucristo para el perdón de sus pecados. Pero concluye prometiendo que si actúan según las instrucciones recibidas, ellos “recibirían el don del Espíritu Santo”. Hace notar que la promesa se aplica no sólo a ellos y a sus hijos, sino “para todos los que están lejos, para cuantos llame el Señor Dios nuestro” (Hech 2, 38-39).

205. Se encuentra otro testimonio bíblico de esta promesa en la invitación a Pedro de predicar en la casa de Cornelio, el centurión romano, conocido por “su piedad y su temor ante Dios” (Hech 10, 2; 11, 16). Esta expresión se aplicaba a los gentiles que, sin estar convertidos al judaísmo, adoraban no obstante al Dios de Israel. Una vez más el lenguaje aplicado aquí para describir las experiencias de la casa de Cornelio es diferente de las palabras utilizadas por Jesús cuando promete que sus discípulos serán bautizados en el Espíritu. El texto dice simplemente que “el Espíritu Santo cayó sobre todos los que escuchaban la Palabra, mientras que “los fieles circuncisos que habían venido con Pedro quedaron atónitos al ver que el don del Espíritu Santo había sido derramado también sobre los gentiles” (Hech 10, 44-45). De hecho, Pedro observa que la experiencia de estos gentiles equivale a su propia experiencia del día de Pentecostés, cuando busca justificar el bautismo cristiano en el agua para estos gentiles (cf. Hech 10, 46-48) entre los cristianos judíos que estaban presentes. Más tarde, cuando Pablo y Bernabé son convocados al Consejo de Jerusalén, Pedro recurre nuevamente a la experiencia de Cornelio como equivalente a la de los apóstoles (cf. Hech 15, 8).

206. Una vez más, en Hechos 19, 6, Pablo impone las manos sobre los discípulos encontrados en Efeso, que han recibido el bautismo de arrepentimiento predicado por Juan el Bautista y “el Espíritu Santo vino sobre ellos”. En tres casos, cuando el Espíritu Santo desciende sobre creyentes se asiste a manifestaciones carismáticas, es decir, que ellos “se ponen a hablar en otras lenguas” (Hech 2, 4), que se les oye “hablar en lenguas y celebrar la grandeza de Dios” (Hech 10, 45), donde “hablan en lenguas y profetizan” (Hech 19, 6). En Hechos 9, 17-18 Pablo recibe el Espíritu por la imposición de manos y es curado de su ceguera. Aunque no se menciona

explícitamente que él ha hablado en lenguas, Pablo escribirá más tarde: “Hablo en lenguas más que todos vosotros” (1 Cor 14, 18). En Hechos 8, 9-19 aunque el texto no es explícito sobre la presencia de un eventual fenómeno carismático cuando Pedro y Juan imponen las manos sobre los samaritanos y que el Espíritu desciende sobre ellos, parece evidente que ha tenido lugar algo espectacular, que impulsa a Simón el mago a desear poder dar el Espíritu por la imposición de manos. En los Hechos de los Apóstoles, se habla de manifestaciones carismáticas en el momento de la efusión del Espíritu Santo.

207. En resumen, ser bautizado en el Espíritu Santo (cf. Hech 1, 5), estar lleno del Espíritu Santo (cf. Hech 2, 4) o recibir el Espíritu Santo (cf. Hech 2, 38) es considerado como un don de Dios anclado en la propia promesa de Jesús en Hechos 1, 8 y en la declaración de Pedro en Hechos 2, 38-39. Por la recepción de este don o esta gracia de Dios, éste se revela al creyente de una manera personal y transformadora de la vida. El resultado es que el creyente es habilitado por el Espíritu Santo y que toma nueva e intensamente conciencia de la presencia de Cristo resucitado y glorificado (cf. Jn 16, 14). Este encuentro permite al creyente llegar a ser un testigo de Cristo más eficaz (Hech 1, 8) y conocer una dimensión de oración y devoción más profunda (1 Cor 12-14).

C. *Perspectivas patrísticas sobre el bautismo en el Espíritu Santo*

208. Las declaraciones patrísticas subrayan la gran dimensión pneumatológica de la comprensión y de la práctica de la iniciación cristiana de la Iglesia primitiva. Se debería preguntar para comenzar si estas fuentes patrísticas describen o no lo que nosotros llamamos hoy “bautismo en el Espíritu Santo”. La interpretación de algunos especialistas hace pensar que es así, mientras que otros están convencidos de lo contrario. No es nuestra intención intentar resolver este debate. Lo que querríamos hacer notar, sin embargo, es que estos textos muestran muy claramente que los Padres de la Iglesia eran profundamente conscientes del papel determinante del Espíritu Santo y de sus dones en la transformación que tiene lugar cuando una persona llega a ser cristiana. Los que han expresado este punto de vista procedían de diferen-

tes partes del mundo cristiano y representaban las tradiciones latina, griega y siríaca¹³.

209. Uno de los primeros libros sobre el bautismo escritos en latín es de Tertuliano (hacia 160-225) que incluye un pasaje que indica que la oración y los dones carismáticos acompañaban el “nuevo nacimiento” del que llegaba a ser cristiano. Así exhortaba él: “Vosotros, pues, los benditos, vosotros a quienes espera la gracia de Dios, vosotros que vais a salir del baño santísimo del nacimiento nuevo, vosotros que por primera vez vais a tender vuestras manos junto a una Madre y con hermanos, ¡pedid al Padre, pedid al Señor, como un don especial de su gracia la abundancia de sus carismas (*peculia gratiae distributiones charismatum subiacerere*)! Pedid y recibiréis, se dice. De hecho, vosotros habéis buscado y encontrado, vosotros habéis llamado y se os ha abierto” (Tertuliano, *Tratado del bautismo* 20 [hacia 198-200])¹⁴. Según Tertuliano la recepción del Espíritu Santo es uno de los frutos esenciales del bautismo, con el perdón de los pecados, la liberación de la muerte y la regeneración (cf. *Contra Marción* 28). Muchos otros pasajes indican igualmente que se recibe el Espíritu en el sacramento del bautismo (*Sobre la moderación* IX, 9; y *Sobre el alma* I, 4).

210. Aproximadamente en la misma época, otro autor occidental, Hipólito (hacia 170-235), conserva una oración en su *Tradición apostólica* que debe ser pronunciada sobre el

13 Para los textos patrísticos que tratan del papel del Espíritu Santo de una manera que podría reflejar el bautismo en el Espíritu Santo, nuestro grupo de diálogo debe mucho en particular al trabajo del P. Killian McDonnell, OSB. Era responsable de la sección consagrada a los Padres de la Iglesia en una obra publicada en colaboración con George T. Montague, titulada *Christian Initiation and Baptism in The Holy Spirit: Evidence from the First Eight Centuries*, Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press. McDonnell ha resumido una parte de sus conclusiones en el curso de la primera reunión de la fase actual de nuestro diálogo, que se celebró en Bolton (Ontario) del 23 al 30 de junio de 1998, en su documento “La experiencia de la iniciación cristiana y el bautismo en el Espíritu Santo en la Iglesia primitiva”.

14 Las ligeras alteraciones respecto a la traducción francesa que se encuentra en *Sources chrétiennes* han sido aportadas a la luz de la exposición de McDonnell sobre los términos latinos que aparecen en la cita anterior.

que se acaba de bautizar: “El obispo al imponerles las manos dirá la invocación: Señor Dios, que les has hecho dignos de obtener el perdón de los pecados por el baño de la regeneración, hazlos dignos de que se llenen del Espíritu Santo y envía sobre ellos tu gracia, a fin de que te sirvan siguiendo tu voluntad” (*La Tradición apostólica* 21). Aquí, la invocación indica que los bautizados han sido regenerados en el Espíritu Santo y que el don de la gracia tiene como meta servir a la voluntad del Padre.

211. Para Orígenes (hacia 185-254), un alejandrino que escribía en griego, el bautismo y la recepción del Espíritu Santo están íntimamente ligados: el bautismo conferido por el agua es “principio y fuente de gracias divinas” (*Comentario sobre san Juan* 6, 33). Para sostener que los diferentes dones carismáticos se manifiestan de modo poderoso, Orígenes se refiere al pasaje de los Hechos de los Apóstoles en que Simón el mago, que había sido tan impresionado por lo que sucedía cuando el Espíritu descendía sobre los que acababan de bautizarse, quería comprarle a Pedro el poder de obtener el mismo efecto (cf. Hech 8, 9-24). Orígenes prosigue explicando la diferencia entre el bautismo de Juan el Bautista y el de Jesús y sus discípulos (cf. Hech 19, 2-7), diciendo que éste último es un baño de nuevo nacimiento y de renovación en el Espíritu. Los dones del Espíritu, como “una palabra de sabiduría” o “una palabra de ciencia”, mencionados por san Pablo en 1 Cor 12, 8, son otorgados por el bautismo o por la gracia del Espíritu (cf. *Sobre los primeros principios* 2, 10, 7 [hacia 220-230]).

212. En la tradición latina, Hilario de Poitiers (hacia 314-367) subraya igualmente algunos de los dones carismáticos que los nuevos cristianos reciben del Espíritu Santo: “Nosotros que nacemos de nuevo a través del sacramento del bautismo, experimentamos un gozo intenso cuando sentimos en nosotros las primeras inspiraciones del Espíritu Santo, [...] cuando comenzamos a penetrar los misterios de la fe, a profetizar y a hablar con sabiduría, cuando nos fortalecemos en la esperanza y recibimos los dones de la curación y de la dominación de los demonios” (*Tratado sobre los Salmos* 64, 15). Hilario emplea la imagen del agua y de la intoxicación para describir los poderosos efectos del Espíritu sobre los creyentes: “Nos embriagamos cuando recibimos el Espíritu

Santo que se llama río. El profeta ora para que el Señor nos embriague de modo que olas de gracia se escapen de nosotros” (*Tratado sobre los Salmos* 64, 15)¹⁵. Hilario añade además que tras haber sido llenados por el poder de los dones divinos, los cristianos pueden sembrar los granos del Evangelio en la tierra buena, produciendo treinta, sesenta y cien veces más frutos (cf. Mt 13, 8 y 23). En otro pasaje Hilario aborda el tema de la experiencia y afirma: “Entre nosotros, no hay nadie que no sienta de vez en cuando el don de la gracia del Espíritu” (*Tratado sobre los Salmos* 118, 12, 4)*. Destaca que los carismas son “dones útiles” (*La Trinidad* 8, 30) y exhorta a sus lectores: “Usemos, pues, lo que se nos ha dado tan generosamente” (*La Trinidad* 2, 35).

213. Se han conservado las instrucciones dadas por Cirilo de Jerusalén (hacia el 315-386) a los que se preparaban a entrar en la Iglesia durante los ritos celebrados en Pascua, y que evocan lo que significaba llegar a ser cristiano en los primeros siglos. En estas instrucciones, expuestas en la Iglesia edificada en el sitio mismo de la muerte, sepultura y resurrección de Jesús, Cirilo recuerda los dones carismáticos de los que habla Pablo en 1 Cor 12, 7-11 (cf. *Catequesis* 16, 22)* y asocia el Espíritu Santo a estos dones que pronto serán derramados sobre los nuevos iniciados: “Grande es el Espíritu Santo, todopoderoso en sus dones, y maravilloso” (*Catequesis* 16, 22)*. Según Cirilo, la gracia otorgada a los apóstoles “no era parcial y el poder del Espíritu era absolutamente perfecto; como uno es sumergido en las aguas y bautizado, ceñido por todas partes por ellas, así eran también ellos completamente bautizados en el Espíritu Santo (*Catequesis* 17, 14)*.

15 Hilario comenta aquí los siguientes pasajes: *Salmos* 46, 5 (¡un río, sus brazos recrean la ciudad de Dios, santifican la morada del Altísimo“); Juan 4, 14 (“el agua que yo le dé se convertirá en él en fuente de agua que brota para vida eterna”) y Juan 7, 38-39 (“si alguno tiene sed, que venga a mí y beba el que cree en mí como dice la Escritura: de su seno correrán ríos de agua viva. Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado”). Para un testimonio sobre la poderosa transformación operada en el creyente por el Espíritu Santo, véase: Gregorio Nacianceno, *Quinto discurso teológico* 28 (380).

214. Basilio de Cesárea (hacia el 330-379) afirma que el Espíritu Santo es el principio unificador que mantiene la unidad del cuerpo de la Iglesia y que está dotado por esta diversidad de carismas: “Además, el Espíritu se concibe como un todo en sus partes, siguiendo la distribución de los carismas. Pues nosotros somos todos miembros unos de otros, pero con carismas diferentes, según la gracia de Dios que nos es dada”. Esta unidad en el Espíritu Santo está vinculada al bautismo: “Y como partes en el todo, cada uno de nosotros existe en el Espíritu, pues todos nosotros, que formamos un solo cuerpo, hemos sido bautizados en un solo Espíritu” (*Tratado del Espíritu Santo* 26, 61). Basilio añade que el poder del Espíritu Santo se traduce en la acción según las exigencias de las situaciones particulares: “El arte también está en potencia en el artista; sólo es acto en el momento en que éste se sirve de él para actuar. Así sucede con el Espíritu: siempre presente en aquellos que son dignos, actúa según la necesidad, o bien mediante las profecías, o curaciones, o algunas otras intervenciones milagrosas”.

215. Juan Crisóstomo (334-407) predicador reputado en la ciudad de Antioquía y más tarde obispo de Constantino-pla, comentando el versículo de Juan el Bautista a propósito de los que vendrán después de él, dice: “Os bautizará en el Espíritu Santo” (Mt 3, 11) y daba la siguiente lista de las gracias recibidas por los que abrazaban la fe cristiana: “perdón de los pecados, supresión de los castigos, rectitud, santificación, redención, adopción, fraternidad, participación en su herencia y una abundante efusión del Espíritu Santo” (*Sobre Mateo* 11)*. Sin embargo, contrariamente a Basilio de Cesarea que, como acabamos de ver, afirmaba que los carismas siguen siendo distribuidos y ejercidos en la comunidad cristiana, Juan Crisóstomo encuentra que el debate en 1 Cor 12 es “oscuro” a causa de “nuestra ignorancia de los hechos a los que se refiere y de su cesación, al haberse producido en aquella época y no teniendo lugar ya hoy” (*Sobre 1 Corintios* 29)*. En otro comentario de Romanos 8, 26 (“pero el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inexpressables”), escribe: “Esta afirmación no es clara por el hecho de la cesación de muchos milagros que tenían lugar en la época” (*Sobre Romanos* 14)*. Crisóstomo prosigue diciendo que algunos de los dones referidos en la Escritura habían sido concedidos en razón de las necesidades particulares de la comunidad pri-

mitiva, mientras que otros siguen siéndonos concedidos en nuestros días en una forma institucionalizada.

216. Uno de los testimonios patrísticos de una eminente figura de la tradición siríaca, Filoxeno (hacia el 440-258) adopta una posición un poco diferente. Filoxeno escribe: “Todavía hoy el Espíritu Santo es dado por el Bautismo a aquellos que son bautizados y ellos lo reciben realmente como los primeros creyentes, pero en ninguno de ellos Él manifiesta visiblemente su actuación, y aunque está en ellos, permanece escondido. Y solo si se deja el mundo, y se compromete en el camino de las reglas de vida espiritual, y observa todos los mandamientos dados por Jesús y camina con sagacidad y perseverancia en la vía estrecha del Evangelio, se revela la actuación del Espíritu recibido en el Bautismo” (*Carta a Patricio* 120)¹⁶. Filoxeno establecía claramente un estrecho vínculo entre bautismo y recepción del Espíritu Santo. Aquí, la manifestación visible de la acción del Espíritu Santo es revelada en este itinerario espiritual seguido por aquellos que “abandonan del mundo” para seguir “el estrecho sendero del Evangelio”, una clara referencia a la vocación de los monjes y las religiosas, muy apreciada en esta época inicial y desarrollada primero en Oriente, pero que había aparecido también más tarde en Occidente. Dicho esto, Filoxeno creía no obstante claramente en una presencia escondida del Espíritu que actuaba en todos los que habían sido bautizados. Esta presencia escondida puede manifestarse visiblemente mucho tiempo después de la iniciación propiamente dicha del creyente en la comunidad cristiana.

217. Cada una de las declaraciones comprendidas en esta breve muestra de textos patrísticos testimonia sin equívocos la presencia activa del Espíritu Santo en la transformación por la cual un individuo llega a ser cristiano, con frecuencia mediante procesos que hacen pensar en la atribución de gracias y de dones carismáticos muy poderosos. Estas gracias y estos dones comprenden: la oración con las manos extendidas, la recepción de la herencia y la liberación de la muerte (Tertuliano), la regeneración por el Espíritu Santo y la recepción de la gracia (Hipólito), la purificación, el poder y los dones de la sabiduría y la ciencia (Orígenes), el gozo,

16 *Patrologia Orientalis*, vol. 30, fasc. 5, Paris 1963, 861-863.

la profecía y la embriaguez espiritual (Hilario), la plenitud del poder espiritual (Cirilo de Jerusalén), la diversidad de los carismas, y el poder de curación (Basilio), la santificación (Gregorio Nacianceno), el perdón, la remisión de los pecados, la santidad, la adopción como hijo de Dios y la abundante efusión del Espíritu (Juan Crisóstomo), en fin, una eficacia escondida seguida de ciertas manifestaciones (Filoxeno). Nuestras comunidades se alegran de poder dar cuenta de este testimonio del poder del Espíritu Santo que actúa en los cristianos desde los primeros siglos de la historia de la Iglesia.

D. *Reflexiones actuales sobre el bautismo en el Espíritu Santo*

1. Una perspectiva católica

a) Algunas observaciones doctrinales

218. Hay que reconocer que no existe doctrina católica oficial sobre el bautismo en el Espíritu Santo. Su recepción sobre la Renovación carismática católica ha suscitado una intensa investigación teológica sobre este tema, pero esto sólo puede comprenderse a la luz de la enseñanza católica sobre la recepción del Espíritu Santo. El *Catecismo de la Iglesia católica* se refiere al bautismo que traerá Cristo, que lo distingue del bautismo de arrepentimiento administrado por Juan el Bautista. Refiriéndose a Jn 3, 5 –“En verdad, en verdad te digo, el que no nazca de agua y Espíritu no puede entrar en el Reino de los cielos”– el Catecismo describe el bautismo instituido por Cristo como “el del agua y el Espíritu que será un nuevo nacimiento” (CEC 720). Esto no afecta directamente a lo que los carismáticos entienden por ser “bautizado en el Espíritu”. En el contexto católico, esto significa que “el bautismo en el Espíritu Santo” carismático no puede ser considerado como un sacramento suplementario, ni que comunique una gracia sacramental de la que son privados los que no lo han recibido. Por ejemplo, para los católicos no se puede afirmar que a los que han sido bautizados y confirmados les faltaría la gracia de estos dos sacramentos si no han recibido también el “el bautismo en el Espíritu Santo” carismático.

219. El Espíritu Santo es invocado e impartido en la celebración de cada sacramento. Aunque la acción del Espíritu Santo no se limita a la gracia recibida en los sacramentos –la distribución soberana de las gracias, los dones y carismas es afirmada en la teología católica– la recepción inicial del Espíritu Santo es transmitida por los sacramentos de iniciación (bautismo, confirmación, y eucaristía). Al mismo tiempo, los católicos definen la acción del Espíritu Santo de un modo similar a la comprensión pentecostal de la conversión, en la que el Espíritu Santo es transmitido y se cumple la regeneración, y del bautismo en el Espíritu Santo, que refuerza las capacidades y proporciona los medios para actuar.

220. El Espíritu Santo actúa en el bautismo por la regeneración, “el nacimiento a la vida nueva en Cristo” (CEC 1277), “le hace capaz de creer en Dios, de esperar en Él...” (CEC 1266). Los bautizados son incorporados a la Iglesia, siendo ungidos con el santo crisma (un aceite perfumado consagrado por el obispo y utilizado durante el rito bautismal), reciben el don del Espíritu Santo y son “incorporados a Cristo que es el ungido sacerdote, profeta y rey” (CEC 1241).

221. En el sacramento de la confirmación es impartida la “fortaleza especial del Espíritu Santo” (CEC 1285). De hecho “el efecto del sacramento es la efusión plena del Espíritu Santo, como fue concedida en otro tiempo a los apóstoles el día de Pentecostés” (CEC 1302). Por la confirmación, la gracia recibida por el bautismo aumenta y se profundiza, dando lugar al intenso sentimiento de ser un hijo de Dios (filiación divina por la que nosotros clamamos ¡Abba, Padre!), a una unión más firme con Cristo, a un acrecentamiento de los dones del Espíritu Santo, a un vínculo más perfecto con la Iglesia y a una fortaleza especial para dar testimonio de Cristo, asumiendo al mismo tiempo la vergüenza de la cruz (cf. CEC 1303).

222. En la confirmación, Jesucristo marca “al cristiano con el sello de su Espíritu, revistiéndolo de la fuerza de lo alto para que sea su testigo” (CEC 1304). En la tradición católica, el bautismo y la confirmación imprimen al alma una “marca espiritual” o un “carácter” indelebles. Por consiguiente, es por estos dos sacramentos como los católicos reciben una vida nueva, así como la gracia y el poder del Espíritu santo para crecer en santidad y comprometerse en la misión con todos los dones y los carismas que imparte el Espíritu Santo.

b) El nacimiento de la renovación carismática católica

223. La renovación carismática católica es una de las numerosas manifestaciones del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia. Ya en las vísperas del siglo XX el papa León XIII, acogiendo las proposiciones que le habían sido hechas, escribió una Exhortación apostólica (1895) y una Encíclica (1897) en las que apelaba a la devoción del Espíritu Santo y recomendaba consagrar los nueve días anteriores a Pentecostés a una Novena de oración al Espíritu Santo: "Para la renovación de la Iglesia, la reunificación de la cristiandad, la renovación de la sociedad, y para la renovación de la faz de la tierra". El 1 de enero de 1901, el Papa León XIII leyó la oración al Espíritu Santo en nombre de toda la Iglesia.

224. A lo largo del siglo XX, el crecimiento de la renovación carismática en la Iglesia católica fue influido de manera determinante por la renovación litúrgica, la nueva importancia concedida a las fuentes bíblicas y patrísticas, un interés nuevo por la unidad de los cristianos, una responsabilidad compartida por todos los fieles para la misión de la Iglesia en el mundo, una reflexión teológica y pastoral nueva sobre la acción del Espíritu Santo y una apreciación nueva de las riquezas carismáticas de la Iglesia (cf. *Renovación comunitaria carismática en la Iglesia católica en República Federal Alemana: El Espíritu da la vida. Una guía teológica*, pp. 10-11).

225. En el contexto de esta conciencia nueva de la acción del Espíritu Santo, el testimonio de los pentecostales clásicos y su enseñanza sobre el bautismo en el Espíritu Santo han contribuido a los comienzos de la renovación carismática católica en los Estados Unidos en 1967. Los primeros promotores de la renovación oraban para vivir la experiencia del bautismo en el Espíritu Santo y lo recibían, un buen número de ellos, hablando también en lenguas. A continuación, reflexionaron desde un punto de vista teológico sobre su propia experiencia y sobre la doctrina pentecostal del bautismo en el Espíritu Santo, y confiaron su movimiento de renovación a la guía de los pastores de la Iglesia.

226. El papa Pablo VI y el papa Juan Pablo II, así como un gran número de obispos y de conferencias episcopales, han reconocido los signos de la gracia presentes en la Renovación, expresando a veces prudencia hacia ciertas prácti-

cas que exigían un discernimiento espiritual, y hacia ciertas enseñanzas que podían no ser conformes a las de la Iglesia católica. En consecuencia, la doctrina pentecostal clásica del bautismo en el Espíritu Santo no ha sido adoptada en su totalidad sin reservas. Desde el comienzo, la renovación carismática ha sido calurosamente acogida por los responsables eclesiales y, más recientemente, ha recibido un reconocimiento eclesial oficial de Roma¹⁷.

c) Dos escuelas de interpretación teológica

227. Entre los carismáticos católicos han emergido dos grandes escuelas de interpretación teológica en relación con el bautismo en el Espíritu Santo. Algunos han sustituido esta expresión por otras, tales como “liberación por el Espíritu” o “renovación en el Espíritu” con el objetivo de mantener una distinción neta entre este aspecto de renovación y el sacramento del bautismo.

228. El Documento de Malines (1974), una importante declaración católica sobre el movimiento carismático, subrayaba el alcance de la experiencia: “Según el testimonio de los que han vivido esta experiencia, cuando el Espíritu, recibido en la iniciación bautismal, se manifiesta a la conciencia del creyente, éste experimenta muy a menudo un sentimiento de presencia concreta” (III G 4). Establecía una relación fundamental entre iniciación cristiana y recepción del Espíritu Santo: “La venida decisiva del Espíritu que permite acceder a la condición de cristiano está vinculada a la celebración de la iniciación cristiana (bautismo, confirmación y eucaristía). Es la iniciación cristiana la que es el signo eficaz del don del Espíritu” (III F D). Indicaba la opinión de las primeras comunidades cristianas en relación con la recepción del Espíritu Santo: “Las comunidades cristianas de los orígenes no sólo celebraban la iniciación en este espíritu, sino que daban por descontado una transformación en la vida de los fieles” (III F D)*.

17 Mediante un decreto del 14 de septiembre de 1993, el Consejo Pontificio para los laicos ha reconocido oficialmente el *Servicio internacional de la renovación carismática católica* (SIRCC) como organismo para la promoción de la Renovación carismática católica y ha aprobado sus estatutos.

229. El documento seguía indicando el pensamiento de las primeras comunidades cristianas con relación a los carismas: “Además, estas primeras comunidades consideraban normal que este poder del Espíritu se manifieste en toda la amplitud de la diversidad de carismas: diaconía, administración, profecía, glosolalia –las enumeraciones del Nuevo Testamento no eran de ningún modo limitativas (1Cor 12, 28; cf. Rom 12, 6-8)” (III F D).

230. Por consiguiente, para el texto de Malinas, el bautismo en el Espíritu Santo es parte integrante de la iniciación cristiana. Se considera que forma parte de la plenitud de la iniciación cristiana, como una expresión de la realidad total de la iniciación. El bautismo en el Espíritu Santo pertenece a la Iglesia a un nivel fundamental.

231. Esta aproximación tiene dos ventajas: en primer lugar, el bautismo en el Espíritu Santo es situado en un contexto sacramental, en cuanto parte de la iniciación cristiana puede ser considerado como una categoría fundamental de la vida cristiana. En segundo lugar, el hecho de asociar el bautismo en el Espíritu Santo con la iniciación vincula los sacramentos de iniciación con la plenitud de la vida cristiana que descansa sobre la experiencia espiritual y sobre la disposición a recibir otros dones a través del Espíritu Santo. En este sentido, el bautismo en el Espíritu Santo es “parte integrante” de la iniciación cristiana y “normativo”. Pero se plantea otra cuestión si se adopta esta posición. El carácter específico del bautismo en el Espíritu Santo ¿es suficientemente reconocido como una forma particular de la experiencia espiritual?

232. Otra interpretación forma parte de las expuestas en *El Espíritu da vida (The Spirit Gives Life)*, documento aprobado por la Conferencia episcopal alemana en 1987, indicaba que “Un cristiano no posee el Espíritu de Dios de modo estático. Al contrario, la persona vive un ‘envío’ permanente del Espíritu a través del amor de Dios. Por eso podemos orar sin interrupción, podemos orar ‘envía tu espíritu’. Un nuevo género de experiencia del Espíritu puede, pues, ser comprendido como una nueva ‘expansión’ del Espíritu de Dios”. En este sentido, “paralelamente a la permanencia del Espíritu que nos ha sido dado a través del bautismo y la confirmación, tienen lugar renovaciones ocasionales y nuevos envíos del Espíritu por los que un cristiano ‘adquiere la

capacidad de realizar ciertas acciones de gracia o es situado en un nuevo estado de gracia” (Tomás de Aquino I, q. 43 a. 6)*. Así, las experiencias del Espíritu pueden explicarse como una nueva recepción del Espíritu Santo, sin desmentir la referencia a los sacramentos del bautismo, de la confirmación y de la eucaristía.

233. La ventaja de esta aproximación es que pone claramente de manifiesto el hecho de que Dios guía nuestra vida, y sus dones. Esta aproximación tiene aspectos sacramentales por el hecho de que toda vida espiritual tiene sus raíces en los sacramentos. Los diferentes sacramentos dan una forma a la Iglesia, considerada por los católicos como el “sacramento universal de salvación” (LG 48). En este contexto, los sacramentos de iniciación tienen ciertamente una importancia fundamental. Pero la concesión de la gracia y de los dones carismáticos divinos no debe limitarse solo a los sacramentos. Como hace notar el Nuevo Testamento, “el viento del Espíritu sopla donde quiere” (Jn 3, 7-8), distribuyendo libremente un gran número de dones para la edificación del cuerpo de Cristo (cf. 1 Cor 12, 4-13; Ef 4, 11-17).

234. Las dos posiciones concuerdan en los aspectos esenciales de una vida cristiana consagrada y en lo que puede ser considerado aquí como “parte integrante” y “normativa”, así como en el sentido fundamental de los sacramentos, sobre todo los de iniciación cristiana. Las dos están de acuerdo en la importancia de estar abierto al Espíritu Santo y a sus dones “ya sean extraordinarios o simples y humildes”. Las dos están de acuerdo en la importancia de la apertura a la dimensión carismática de la Iglesia, al poder del Espíritu Santo que transforma y cambia la vida, y a la plenitud de la vida cristiana. Las dos están de acuerdo en la importancia de la experiencia espiritual y, al mismo tiempo, en el hecho de que la vida cristiana, como se ha dicho con frecuencia, no es de ningún modo “una progresión de experiencia inefable en experiencia inefable”, tampoco está “dominada por experiencias excepcionales”, sino que al contrario, “la vida es sobre todo vivida en los valles. Con frecuencia en el desierto”¹⁸. En este sentido, las dos están de acuerdo en que el bautismo en el Espíritu Santo forma parte

18 Cf. Kilian McDonnell y George T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the holy Spirit*, op. cit., 360.

de la vida eclesial. Además, estas dos diferentes aproximaciones o posiciones no parecen irreconciliables. Sin embargo, están claramente en desacuerdo en lo que se entiende por bautismo en el Espíritu Santo, particularmente en la cuestión de saber si esta expresión debe ser utilizada para precisar una experiencia espiritual particular en el movimiento pentecostal y en la Renovación carismática, o si hay que considerarla como normativa para la iniciación cristiana.

235. Las dos interpretaciones intentan permanecer fieles a la tradición católica y ambas completan la experiencia carismática con las tradiciones teológicas y espirituales de la Iglesia. Insisten las dos en el hecho de que la dimensión carismática es parte integrante de la edificación de la Iglesia y de la plenitud de la vida cristiana. Los carismas, dones gratuitos del Espíritu Santo “cualquiera que sea su carácter a veces extraordinario como el don de milagros o de lenguas [...] están ordenados a la gracia santificante y tienen por fin el bien común de la Iglesia, están al servicio de la caridad que edifica la Iglesia” (CEC 2003).

236. Los católicos agradecen a los pentecostales clásicos los intercambios que han podido instaurar con ellos con relación a su experiencia y su doctrina pues estos debates han sido fuente de enriquecimiento espiritual. Entre tanto, dando testimonio de la acción permanente del Espíritu Santo en toda la historia de la Iglesia, los católicos siguen orando por un “nuevo Pentecostés”, según el ejemplo del papa Juan Pablo II y del Concilio Vaticano II. Además, renuevan su fe en el Espíritu Santo, tradicionalmente expresada en el bello himno de Pentecostés *Veni Sancte Spiritus* (Ven, Espíritu Santo) y en la letanía del Espíritu Santo.

237. Creemos que es justo, en este diálogo, concluir la presente sección sobre la comprensión católica del bautismo en el Espíritu Santo, con las oraciones elevadas a Dios la mañana antes de Pentecostés y la vigilia de Pentecostés durante la liturgia de las horas en lengua inglesa: “Hemos sido bautizados en el Espíritu Santo. Con todos los que han sido bautizados, demos gloria al Señor y pidámosle: Señor Jesús, danos tu Espíritu para que lleguemos a ser santos”. “Tú, ¡Dios Padre! deseas la unidad de los cristianos a través del bautismo en el Espíritu Santo. Haz que, en su corazón y su alma, todos los creyentes sean uno. Envía tu Espíritu Santo a la Iglesia”.

2. Una perspectiva pentecostal

238. Los pentecostales clásicos atrajeron la atención pública por primera vez el uno de enero de 1901 cuando una joven mujer, Agnés Ozman, se puso a hablar en lenguas bajo el ministerio de Charles Fox Parham. Algunos años más tarde, la renovación (1906-1909) celebrada en la Misión de la fe apostólica, en el 312 de Azusa Street, en los Ángeles, guiada por un afroamericano, William Joseph Seymour, se convirtió en el centro del movimiento pentecostal. Desde “Azusa Street” el mensaje de salvación, de santidad y de poder se propagó rápidamente en el mundo en el que arraigó y se desarrolló gracias al trabajo de numerosos evangelistas y misioneros. Por esta razón tantos creyentes pentecostales y carismáticos consideran la misión de “Azusa Street” como el lugar de nacimiento del pentecostalismo.

239. A lo largo de los años, el pentecostalismo ha adquirido numerosas formas. Comprende las Iglesias pentecostales clásicas y un gran número de comunidades pentecostales independientes, o no confesionales, y carismáticas. Mientras muchos eligen definirse como “pentecostales”, otros adoptan términos diferentes, tales como “carismáticos”, “tercera ola”, “nuevos apostólicos”, “indígenas africanos” o “palabra de fe”. Además, entre las Iglesias históricas, un buen número se denominan pentecostales, neopentecostales o carismáticos, reconociendo con ello que están de alguna manera emparentadas con el pentecostalismo clásico, tanto histórica como teológicamente. Algunos grupos no se han identificado con la doctrina pentecostal del bautismo en el Espíritu Santo pero han conservado numerosos elementos de la experiencia pentecostal, como por ejemplo el sentimiento de estar lleno del Espíritu, de acceder a nuevas capacidades, los signos, los milagros, los dones espirituales y la alabanza carismática. En total, el número de personas que se encuentran de alguna manera en la identidad pentecostal se ha estimado en cerca de 600.000.000¹⁹.

19 David B. Barrett, Todd M. Johnson y Peter F. Crossing, “Global Table A. 50 Shared Goals: status of global mission, AD 1900 to AD 2025, *International Bulletin of Missionary Research* 30, 1 (2006), 28. Somos conscientes de los límites que representan estas evaluaciones. Para una crítica útil a este respecto, ver: Allan Anderson, *An Introduction to Pente-*

240. El bautismo en el Espíritu Santo ha sido un elemento central del movimiento pentecostal. Los pentecostales clásicos permanecen vinculados a una doctrina distintiva del bautismo en el Espíritu Santo. Creen que en este bautismo, el cristiano se encuentra con el Espíritu Santo de un modo que le habilita para llegar a ser el testigo convincente proclamado por Jesús en Hech 1, 8. Los pentecostales creen igualmente que sin este encuentro con el Espíritu Santo, la vida y el testimonio del cristiano están considerablemente empobrecidos.

241. Varias corrientes de la vida religiosa americana que adquirieron importancia en el siglo XIX han influido claramente en la aparición del pentecostalismo. La corriente de renovación se implantó en la América colonial con el Gran Despertar del siglo XVIII y ha seguido extendiéndose con la expansión de la frontera de la nueva República de los Estados Unidos. Con ocasión de las grandes asambleas convocadas para la predicación evangélica, un gran número de participantes se convertían al cristianismo después de haber asistido a escenas de crisis espectaculares y en la esperanza de que Dios actuaba en la comunidad reunida por el poder de su Palabra y de su Espíritu. Experiencias muy fuertes del sentimiento religioso no eran raras en estos medios. Muchos buscaban en esta corriente una vida de santidad más profunda, movidos por su deseo de liberarse de la dominación del pecado y de dar testimonio de Cristo mediante una vida responsable. Esto dio vida, hacia la mitad del siglo XIX, al movimiento de santidad wesleyana (Wesleyan-Holiness) que enseñaba una segunda experiencia de la gracia después de la conversión. Mientras que en la conversión uno es salvado por el perdón y la justificación y regenerado en una nueva vida en Cristo, la segunda acción de la gracia, llamada “santificación plena”, libera del poder del pecado por la erradicación de la naturaleza pecadora. Llena de amor divino, la persona puede, pues, crecer en la perfección cristiana. Muchos han comenzado a calificar esta experiencia como “bautismo en/ con el Espíritu Santo”.

242. El movimiento de santidad comportaba igualmente una corriente no wesleyana, influida por el movimiento

costalism: Global Charismatic Christianity (Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 2004) 10-14.

Keswick en Inglaterra. Sus partidarios buscaban la santidad pues veían ahí la “vida cristiana más elevada” pero creían que la santificación era un proceso permanente que comenzaba con la conversión y proseguía durante toda la vida del cristiano. Sin embargo, muchos de los partidarios de este movimiento creían, también ellos, en una experiencia sucesiva, es decir, en un bautismo con el Espíritu Santo que les habilitaba para el testimonio y la misión y que era la base de la “vida superior” que ellos deseaban.

243. La evolución de la Iglesia y de la sociedad han influido también en el primer movimiento pentecostal. Un buen número de evangélicos y de protestantes del movimiento de Santidad estaban decepcionados de la situación de la Iglesia, caracterizada por una proliferación de confesiones concurrentes entre ellas que pretendían todas ser superiores unas a otras, y por el optimismo elemental de un gran número de Iglesias protestantes históricas que se encontraron en el movimiento del Evangelio social. Su experiencia con la Iglesia de su tiempo había llevado a estos cristianos, incluidos muchos de los ancestros del pentecostalismo, a la conclusión de que la vida clerical había asumido un carácter excesivamente profesional, las estructuras eclesiales se habían hecho demasiado rígidas, la práctica eclesial una rutina, el laxismo moral era tolerado, el sincretismo comprometía las posiciones doctrinales históricas y la verdad bíblica era minada por la nueva “crítica superior”. El darwinismo predominaba no sólo en la ciencia sino en la sociedad en general. A sus ojos, todo esto había conducido al declive de una espiritualidad cristiana auténtica. Además, muchos de entre ellos habían llegado a la conclusión de que las Iglesias históricas a su alrededor no representaban la visión de la Iglesia descrita en la Biblia.

244. Corrientes que apuntaban a la restauración de la comprensión de la Iglesia se habían extendido ampliamente en el nacimiento del pentecostalismo. Éste era ya influyente en ciertos sectores del protestantismo y su característica era concebir la historia de la Iglesia como un proceso de declive y de restauración. En la opinión de muchas personas, la Iglesia había comenzado, desde la época postapostólica a separarse de la autenticidad espiritual de la comunidad cristiana primitiva del Nuevo Testamento. Resultante del crecimiento del

cristianismo en las estructuras mismas de la antigua sociedad y de su reconocimiento legal por el emperador Constantino, la aparición de una sociedad, de una cultura y de un imperio cristianos, dicho de otro modo, de una cristiandad europea, era considerada en la perspectiva de un compromiso espiritual más que de un crecimiento y de un desarrollo. A veces, la visión de lo que debería ser la Iglesia era presentada como un retorno a la simplicidad y a la pureza de la comunidad neotestamentaria.

245. Persuadidos de que la Iglesia estaba en declive y de que el cristianismo bíblico estaba perdido, los primeros pentecostales adoptaron un plan de restauración y de renovación a la luz del motivo del juicio y de restauración que se lee en Joel 1, 4 y 2, 25. Muchos habían previsto que la restauración de la Iglesia solo se realizaría mediante una intervención divina que se manifestaría por una nueva efusión del Espíritu Santo (Jl 2, 23, 28, 32; cf. Hech 2, 16-21). Cuando una efusión semejante se produjo con el “revival” de Azusa Street, concluyeron que se cumplía la promesa de la restauración de los “últimos días” que había sido anunciada. El título de la historia más antigua publicada por los pentecostales expresa su visión de lo que, a sus ojos, había tenido lugar: *La fe apostólica restaurada*.

246. La idea de restauración implicaba una visión escatológica del pueblo de Dios que tenía profundas implicaciones para la misión cristiana. Los pentecostales terminaron por pensar que esta restauración comprendía los carismas de 1 Cor 12, 8-10 que, para numerosas Iglesias, ya no eran necesarios ni utilizables. Algunos pretendían que el “don de lenguas” sería restaurado con el fin de promover el esfuerzo misionero resultante de una renovación global. Los pentecostales creían que su existencia era ella misma un presagio escatológico.

247. A pesar de sus convicciones favorables a la restauración y a su insistencia por un “retorno a la Biblia”, muchos de los primeros pentecostales recordaron el papel que el Espíritu Santo había jugado sin cesar en aquellos que, según ellos, eran lo que quedaba de la Iglesia auténtica. Distribuyendo las obras de los Padres pre-nicenos, reconocían su contribución a la vida de la Iglesia. Llamaban la atención sobre los primeros movimientos proféticos, monásticos y *milena-*

ristas cristianos que consideraban como los precursores de su propio movimiento²⁰. Compusieron letanías específicas que incluían, entre otras, personalidades tales como Martín Lutero, John Wesley, Edward Irving, William Booth que ellos estimaban que habían contribuido a los elementos de restauración ya existentes –la justificación, la santificación, las cuestiones sociales y la glosolalia. Su continuidad con la Iglesia histórica está muy bien demostrada en el examen del pedigrée de las *Doctrinas y disciplina de la misión de fe apostólica Azusa Street*. En 1563, en un acto del parlamento, la Iglesia anglicana adoptó los “Treinta y nueve artículos de religión”. John Wesley, también sacerdote anglicano, pudo formar el armazón de las *Doctrinas y disciplina* que fueron después utilizadas en la Iglesia episcopal metodista. William J. Seymour ha bebido ampliamente en la versión de Wesley cuando escribió el texto de “Azusa Street”.

a) Los pentecostales y la recepción del Espíritu Santo

248. La característica de los primeros pentecostales es que no eran nuevos convertidos sino más bien cristianos ya muy convencidos. Muchos de entre ellos estaban en la tradición anglicana-metodista de santidad wesleyana, y enseñaban la doctrina de la santificación total. Otros eran adeptos del movimiento de Keswick y de su llamada a la “overcoming life” (una vida victoriosa). Independientemente de su posición de partida, todos afirmaban haber puesto su fe en Jesucristo. Habían sido convertidos y justificados. Habían recibido el Espíritu Santo en el momento de su conversión cristiana y citaban Romanos 8, 9b para apoyar su afirmación: “Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, no le pertenece”. Todos tomaban muy en serio la exigencia de una vida de santidad, a menudo publicando catálogos de cosas a evitar, con el fin de

20 El órgano oficial de las Asambleas de Dios, *The Weekly Evangel*, convertido enseguida en el *The Pentecostal Evangel*, informaba desde el 4 de marzo de 1916 en un anuncio que era posible comprarse la serie completa de los escritos de los Padres pre-nicenos. Cf. “Ante-Nicene Fathers”, *The Weekly Evangel*, 129 (4 de marzo de 1916), 9. Estos volúmenes fueron anunciados a menudo en numerosos números del *Evangel*. Del mismo modo, A. J. Tomlinson puso en evidencia muchas veces el papel de los Padres en su publicación *The Faithful Standard*.

ayudar al creyente a vivir santamente con el sostén del Espíritu Santo.

249. Aunque los pentecostales creen haber recibido el Espíritu Santo en el momento de la conversión, el lenguaje que empleaban era a veces vago y desconcertante. Sucedió que preguntaban a otro cristiano si había recibido el Espíritu Santo más o menos de la misma manera en que Pablo lo preguntaba a los Efesios en Hechos 19, 2. Sin embargo, su pregunta no concernía a la recepción inicial del Espíritu Santo en el momento de la conversión; se trataba de saber si este cristiano había recibido o no el bautismo en el Espíritu Santo. Los que no entendían la cuestión en el contexto del pentecostalismo, estaban con frecuencia convencidos de que los primeros pentecostales pensaban erróneamente que incluso personas que se profesaban cristianas estaban privadas del Espíritu.

250. Otros pentecostales, en particular los “Pentecostales de la Unidad” (Oneness Pentecostals), han contribuido a esta confusión porque unían teológicamente salvación y bautismo en el Espíritu Santo. Según ellos, no se podían participar “plenamente” en la salvación más que confesando la fe, habiendo recibido el bautismo en el agua y el don del Espíritu, cuya prueba era la glosolalia. Así los elementos de fe, de arrepentimiento, de bautismo por inmersión en el nombre del Señor Jesús, de recepción del Espíritu Santo y de bautismo en el Espíritu Santo, con el testimonio inicial de hablar en otras lenguas, tenían todos lugar juntos de modo que aportaban un sostén a los que preconizaban la regeneración por el bautismo. Creían que las palabras de Jesús a Nicodemo –“el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el reino de Dios” (Jn 3, 5)- asociaban lo que la mayoría de los otros pentecostales consideraban como acciones distintas de Dios en la justificación y el bautismo en el Espíritu Santo.

b) La relación entre bautismo en el Espíritu Santo y santificación

251. Las dos corrientes de santidad asociadas respectivamente a Wesley y a la “Convención de Keswick”, han influido en los primeros desarrollos del pentecostalismo y han conducido a la primera división en el seno del movimiento. La ense-

ñanza de la Misión de Azuza Street era netamente de inspiración wesleyana. La justificación del nuevo creyente era en primer lugar un acto de la gracia gratuita de Dios y después de una profesión de fe personal en Jesucristo, era bautizado en el agua. En segundo lugar, el joven convertido era animado a buscar la santificación del Espíritu Santo (Jn 17, 15, 17; 1 Tes 5, 23; Hech 12, 14). Esta segunda “obra de gracia” (no llamada ya bautismo con el Espíritu Santo) era seguida por una nueva exhortación a buscar el bautismo en el Espíritu Santo para habilitar a todos los cristianos santificados para el ministerio, según lo que se consideraba como el modelo de la Escritura. Esto significaba, una vez más, esperar delante de Dios, pero esta vez existía la previsión de que Dios derramaría la plenitud del Espíritu Santo sobre el candidato. Este “bautismo”, o esta “efusión del Espíritu” o “inmersión en el Espíritu” por Cristo estaría acompañada de la “prueba bíblica”, la misma prueba que ellos encontraban en el relato bíblico de Hechos 2, es decir, la capacidad de hablar en otras lenguas.

252. Ya se adoptara la posición clásica de la “santidad wesleyana”, en la que la santificación era una segunda obra de gracia, o que se adhiriera a la posición protestante más clásica sobre la santificación, influida en los medios pentecostales por el movimiento de Keswick, según la cual se entraba en un estado progresivo de santificación estando “en Cristo”, los partidarios de los dos campos estaban de acuerdo en que la santificación personal y vida de santidad eran dos cuestiones importantes. Además, casi todos estaban de acuerdo en que al recibir el bautismo en el Espíritu Santo, se recibía la “prueba bíblica” de este encuentro. Las diferencias de comprensión de la santificación condujeron al principio a ciertos grupos a la ruptura temporal de la comunión. Las condenas eran con frecuencias muy pesadas cuando las diferentes personas tomaban un partido u otro. En los últimos años, estas rupturas han sido superadas de modo que los adeptos de las dos perspectivas reconocen actualmente el bautismo por agua unos de otros, participan juntos en la Cena del Señor y en la mayoría de los casos reconocen mutuamente sus ministerios.

253. La mayor parte de los pentecostales, a excepción de los de la Unidad, profesaban que el bautismo en el Espíritu Santo venía después de la conversión –después de la con-

versión y la entera santificación según los pentecostales de santidad wesleyana. Mientras que en general los pentecostales estiman que es esta sucesión de acontecimientos la que lleva a la plenitud de la vida pentecostal, aceptan igualmente el hecho de que sean bautizadas personas en el Espíritu al mismo tiempo que son convertidas, si existe una prueba suficiente de que ha tenido lugar el bautismo en el Espíritu Santo. Si este bautismo no ha sido recibido en ese momento, los pentecostales sostienen que el bautismo en el Espíritu Santo es tan esencial para la plenitud de la vida cristiana que se debería intentar administrarlo lo antes posible.

c) Recibir el bautismo en el Espíritu Santo

254. Es importante recordar que los pentecostales no ponen normalmente en el mismo plano de igualdad bautismo en el Espíritu Santo y recepción del Espíritu Santo en el momento de la conversión. Los pentecostales creen que en la conversión el Espíritu Santo bautiza al creyente en Cristo (cf. 1 Cor 12, 13; Rom 6, 3) y que después Cristo bautiza al creyente en el Espíritu Santo (cf. Lc 24, 49; Hech 1, 8; 2, 4). Las dos cosas forman parte de las experiencias iniciales del que ha llegado a ser cristiano (cf. Ef 1, 13-14; Tt 3, 4-6). Llegar a ser cristiano en toda plenitud implica, entre otras cosas, llegar a la fe, someterse al bautismo por agua, y en un espíritu de apertura y espera, recibir el bautismo en el Espíritu Santo con el testimonio que lo acompaña. Así, los pentecostales sostienen que una persona recibe este bautismo en el Espíritu Santo si cree en el Evangelio de Jesucristo (cf. Hech 10, 44-46) si viene a Dios con una fe de niño, en una actitud de amor, y en toda confianza (cf. Lc 11, 11-13), lo que significa que el candidato está abierto a la acción de Dios en su vida.

255. Como respuesta a la predicación de la Palabra, los candidatos al bautismo en el Espíritu Santo participan con frecuencia en lo que se podría llamar un “acto litúrgico”, aunque normalmente los pentecostales no emplean esta expresión. Los candidatos son invitados a orar en torno al altar en la asamblea local, a veces durante horas. En general, esta invitación es dirigida al final del culto. Una o varias personas, a menudo el pastor, ancianos u otros responsables cristianos experimentados, *pueden* imponer las manos sobre el candidato. Algunos ven en este acto un instrumento, es

decir el momento en que es impartido el bautismo en el Espíritu Santo. Para otros, el acto de la “imposición de manos” crea un sentimiento de solidaridad con el candidato y los que oran con él. En algunas Iglesias pentecostales, la “imposición de manos” ha sido establecida de manera oficial. Aunque el bautismo en el Espíritu Santo puede a veces tener lugar en el momento de la imposición de las manos sobre el candidato (Hech 8, 17; 19, 6), los pentecostales no piensan que el bautismo en el Espíritu Santo tienen necesaria o únicamente lugar a través de la “imposición de manos”. De hecho, muchos de los pentecostales dan testimonio de haber recibido este bautismo cuando estaban solos en su casa, en su cocina, o incluso sin haberlo pedido. Así la mayoría de los pentecostales creen que el bautismo en el Espíritu Santo no necesita otra persona para darlo, impartirlo o transmitirlo.

d) Prueba del bautismo en el Espíritu Santo

256. Esperar que todos los que reciben el bautismo en el Espíritu Santo puedan proporcionar una prueba cualquiera, que no sea un testimonio personal, está profundamente arraigado en la teología pentecostal. Se entendía que el objetivo de esta “prueba bíblica” debería ser a la vez misionera y evangelista. El Espíritu Santo podía en un instante otorgar una vocación misionera, indicar un campo de servicio y proporcionar un lenguaje necesario para responder a esta llamada; en resumen, el que recibía el bautismo en el Espíritu Santo estaría habilitado para comprometerse en la misión de la evangelización, de la misma manera que el día de Pentecostés fueron habilitados los ciento veinte para “ir al mundo entero” (Mc 16, 15). En la perspectiva de Parham, es lo que significaba la efusión del Espíritu en Hech 2, 4 y ahora era necesario que esto se restableciera en razón del inminente retorno de Jesucristo.

257. Los pentecostales no han estado todos de acuerdo con esta idea del aspecto probatorio de la doctrina. Desde el comienzo, algunos se preguntaban si se trataba de un lenguaje humano, de la manifestación de un hablar extático o incluso de un lenguaje angélico (cf. 1 Cor 13, 1). Aunque la mayor parte de las Iglesias pentecostales clásicas siguen manteniendo una u otra de estas posiciones, algunos de los primeros grupos pentecostales, especialmente los que nacie-

ron en Chile hacia 1910 así como un cierto número de otras comunidades pentecostales, creen que se puede proporcionar la prueba de la recepción del bautismo en el Espíritu Santo demostrando haber recibido una de las diferentes manifestaciones siguientes: “hablar en lenguas, danzar len el Espíritu, tener visiones, profetizar o participar en una de las manifestaciones compatibles con la Palabra de Dios (La Escritura)”²¹.

258. Recientemente, en las Iglesias pentecostales en los Estados Unidos, el porcentaje de creyentes que reciben el bautismo en el Espíritu Santo y que dan testimonio de ello hablando en lenguas es menor que en el curso de los primeros años. Esta constatación ha suscitado profundas cuestiones pastorales y teológicas en el seno de estos grupos. El debate sobre estas cuestiones prosigue en la comunidad pentecostal.

e) La relación entre el bautismo en el Espíritu Santo y el carisma de hablar en lenguas

259. El apóstol Pablo suscitó una cuestión en relación con esto, al preguntar: “¿Hablan todos en lenguas?” (*me pantes glossais lalousin*) en 1 Cor 12, 30. La pregunta del apóstol preveía claramente una respuesta negativa, como lo muestra el empleo de la negación griega *me*. Esto ha llevado también a los pentecostales a distinguir entre las lenguas recibidas en el momento del bautismo en el Espíritu Santo y el carisma o don de lenguas del que habla Pablo²². Así en muchas Iglesias pentecostales se hace la distinción entre “lenguas que prueban” y “don de lenguas”. Pueden ser “las mismas en esencia, pero diferentes en su objeto”. Algunos subrayan que las “lenguas que prueban” constituyen un “lenguaje de oración” permanente que les confiere una cualidad “devocional” per-

21 Cf. C. ÁLVAREZ, P. CORREA, M. POBLETE, P. GUELL, *Historia de la Iglesia Pentecostal de Chile* (Santiago, Chile: Ediciones Rehue Ltda. N.d.) 54, que contiene la afirmación de la *Declaración de Fe de la Iglesia Pentecostal de Chile*. Dice esto [Sección 11]: “Que: el hablar en otras lenguas, danzar, tener visiones, profetizar o cualquier manifestación conforme a la palabra de Dios, son una evidencia del bautismo en el Espíritu Santo”.

22 La cuestión estaría mejor expresada de la siguiente manera: “No todos hablan en lenguas, ¿no es verdad?” o “Todos no hablan en lenguas, ¿no es verdad?”. En este caso, está claro que la respuesta prevista es “no”.

mitiéndoles ser utilizadas de modo personal sin necesidad de interpretación, mientras que el “don de lenguas” está destinado a un uso público que requiere por tanto una interpretación (1 Cor 14, 5; 13, 17; 27-28). Otro modo de expresar este aspecto sería decir que en un sentido fenomenológico estas manifestaciones parecen ser una misma cosa, pero sus objetivos, los modos de servirse de ellas y la manera en que las discierne la comunidad de creyentes, son muy diferentes. Se trata de cuestiones importantes que todavía no han sido enteramente resueltas en la comunidad pentecostal.

3. Convergencias y desafíos

260. La convergencia fundamental más importante relativa al tema tratado en la presente sección, y de la que podemos alegrarnos, es la convicción común en nuestras dos comunidades de que el bautismo en el Espíritu Santo es una acción poderosa de la gracia que Dios concede a los creyentes en la Iglesia. Este diálogo, iniciado en 1972, es el más antiguo y el más constante de los diálogos bilaterales en el que pentecostales y católicos se han comprometido juntos. Debe su origen en gran parte al clima de apertura y confianza instaurado entre nosotros después de los comienzos de la Renovación carismática católica de finales de los años 60. El hecho de que esta renovación se haya ampliamente extendido en un importante porcentaje de la población católica, contando actualmente con más de 120 millones de seguidores, y de que obispos y papas católicos lo hayan considerado como una acción benéfica del Espíritu Santo, ha permitido a los pentecostales considerar a los católicos bajo una luz nueva y más positiva. Igualmente los católicos han comenzado a reconocer una auténtica acción divina en sus hermanos y hermanas pentecostales. En el curso del último siglo, la promoción del bautismo en el Espíritu Santo como formando parte de la realidad de la comunidad de Cristo ha sido un don a la Iglesia. La presente sección de este Informe representa un esfuerzo permanente por parte de católicos y pentecostales por estudiar bajo todos sus aspectos la Escritura y la literatura patristica en un intento común de dar más luz en lo que concierne al bautismo en el Espíritu Santo. Es ya un paso de una importancia no desdeñable, sobre todo si se considera que nuestras dos comunidades reunidas representan una gran parte de la

familia cristiana mundial. El hecho de terminar este informe en el año del centenario de los comienzos de la Misión *Azusa Street*, reconocida por todos como uno de los acontecimientos fundamentales que han llevado al nacimiento de las diversas Iglesias pentecostales clásicas, es un muy buen augurio.

261. Al mismo tiempo, una conclusión impactante que emerge de nuestro estudio común del material bíblico y patrístico, hecho con la esperanza de aclarar el fenómeno del bautismo en el Espíritu Santo, es el descubrimiento de una diversidad sustancial, no sólo entre nuestras dos comunidades, sino en el interior de cada una de ellas. Un ejemplo de esta pluralidad de puntos de vista concierne a la cuestión de saber si todos los pasajes patrísticos que nosotros hemos examinado pueden ser considerados o no, de manera creíble, como expresiones del bautismo en el Espíritu Santo. Pero esto es igualmente evidente en nuestra reflexión actual sobre este punto. Constatamos aquí que el importante debate teológico sobre el bautismo en el Espíritu Santo que nació tras el comienzo de la Renovación carismática católica esta lejos de haber llegado a un consenso sobre la cuestión de saber si este bautismo debe ser considerado de importancia fundamental en relación con la celebración de los sacramentos, o si hay que ver en él una efusión “extrasacramental” del Espíritu Santo. Por su parte, las numerosas Iglesias y movimientos pentecostales confesionales e independientes se distinguen con frecuencia sobre la base de las diferencias vinculadas a su comprensión de la naturaleza o el papel del bautismo en el Espíritu Santo. Se encuentran desde el comienzo diferencias entre los pentecostales sobre la relación entre bautismo en el Espíritu Santo y conversión, salvación (pentecostales de la unidad) o santificación, o incluso sobre la necesidad de los diversos tipos de testimonios, tales como hablar en lenguas, para atestiguar que efectivamente se ha recibido este bautismo. Nuestro estudio común de este material no estaba en condiciones de medir –algo que no ha hecho– si esta diversidad era compatible con una unidad fundamental en la fe relativa al bautismo en el Espíritu Santo, y menos aún de ver si tales diversidades podían ser divergencias incompatibles, bien en el interior de nuestras comunidades respectivas, bien entre nosotros. Aunque la experiencia del bautismo en el Espíritu Santo parece tener un cierto grado de similitud entre los que lo reciben, la comprensión de este bautismo y su

lugar en la serie de acontecimientos por los que se llega a ser cristiano, son objeto de sustanciales divergencias de opinión.

262. No obstante, juntos podemos afirmar numerosas cosas sobre el papel del Espíritu Santo en el proceso de llegar a ser cristiano. Hemos reconocido juntos la importancia de la efusión del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia. Compartimos la convicción de que el Espíritu Santo ha estado siempre presente en la Iglesia con la gracia, los signos y los dones. Afirmamos juntos y acogemos la presencia y el ejercicio de los carismas como una dimensión importante de la vida de la Iglesia.

VI. CONCLUSIÓN

A. *Introducción*

263. En el curso de esta quinta fase del diálogo internacional entre pentecostales y católicos hemos aprendido a apreciarnos unos a otros de un modo nuevo.

264. Hemos examinado juntos diferentes aspectos de lo que implica el hecho de llegar a ser cristiano. Hemos estudiado y hemos podido apreciar juntos los poderosos contenidos de la Escritura, el testimonio dado del Evangelio en las fuentes patrísticas y el modo en que el Evangelio nos instruye sobre la conversión, la fe, la vida de discípulo, la experiencia y la recepción del bautismo en el Espíritu Santo. Las Escrituras tienen una importancia fundamental para todos nosotros. Aunque de modos diferentes, podemos reconocer a los Padres de la Iglesia como los primeros testigos e interpretes de la fe en Jesucristo y de las dimensiones de la vida en Cristo.

B. *El testimonio de la Biblia*

265. Juntos hemos aprendido que en nuestra lectura de la Sagrada Escritura interpretamos la Biblia según las perspectivas de nuestras respectivas tradiciones. Reconocemos todos, aunque de modo diferente, que somos gobernados por la Palabra de Dios. Los pentecostales tienden a atenerse a

la doctrina protestante clásica de *sola Scriptura*. Católicos y pentecostales respetan la autoridad de la Escritura y buscan medios que permitan a la Tradición ser fiel a la verdad bíblica. Una discusión futura debería concentrarse no sólo en la relación entre Escritura y Tradición, sino también en nuestras respectivas comprensiones de la relación de la Escritura y la Tradición con la Palabra de Dios. Esto podría ser útil para nuestro diálogo, sobre todo porque los especialistas pentecostales han intentado definir una hermenéutica bíblica pentecostal distinta y los católicos han renovado su aproximación a la Escritura después del Concilio Vaticano II.

C. *El testimonio de los Padres*

266. Esta fase del diálogo ha sido la primera en el curso de la cual pentecostales y católicos han estudiado juntos la enseñanza y el testimonio de los primeros textos cristianos postbíblicos, los de los Padres de la Iglesia. ¿Qué beneficios hemos obtenido de esto? De muchas maneras vemos que debemos afrontar hoy los mismos desafíos que encontraban los Padres en sus luchas personales y en sus esfuerzos por asegurar que la fe apostólica fuera correctamente enseñada y transmitida. Constatamos en ellos el gran trabajo realizado para garantizar la transmisión de la fe cristiana desde los tiempos y las culturas bíblicas a los nuevos siglos y las nuevas culturas.

267. Hemos visto sus luchas y sus crisis personales en sus esfuerzos por seguir a Cristo, y el papel de la familia para promover la vida y la fe (Agustín, *Las Confesiones*). Hemos visto las reflexiones de los que afrontaron y asumieron el martirio en el nombre de Cristo (Ignacio de Antioquia, *Carta a los Romanos*). Les hemos oído hablar, incluso de modo poético, de la manera en que la fe se había apoderado de ellos (“una llama se ilumina en mi alma”, Justino *Diálogo con Trifón*). Hilario de Poitiers evocó la experiencia de gozo intenso “cuando finalmente sentimos en nosotros los estremecimientos del Espíritu Santo” (*Comentarios a los Salmos*). Los vemos celebrar la presencia y el poder del Espíritu Santo (Basilio de Cesarea, *Sobre el Espíritu Santo*, Cirilo de Jerusalén, *Lecciones catequéticas*).

268. Durante el crecimiento de la Iglesia, los textos patrísticos han ilustrado el espíritu misionero de los Padres contra las ideologías de su tiempo (Justino, *Apología*) como en nuestras luchas de hoy. A través de sus escritos, los vemos preparar a los fieles para celebrar los grandes períodos de cuaresma (Cirilo de Jerusalén) y de Pascua (Hipólito, *La tradición apostólica*). Escuchamos igualmente sus enseñanzas relativas a una correcta celebración y comprensión del sacramento del bautismo (*Didache* 7, Ireneo de Lyon, *Demonstración de la predicación apostólica*). Leemos sus textos sobre las estrechas relaciones entre bautismo y recepción del Espíritu Santo (Orígenes, *Comentario a Juan* 6, 33). Con seguridad escribieron sobre muchos otros aspectos de los dones espirituales y de la vida de la Iglesia.

269. En resumen, hemos constatado que existen textos patrísticos que pueden aclarar cada una de las cuestiones que nosotros hemos examinado (conversión, fe, experiencia cristiana en comunidad, vida de discípulo y formación, bautismo en el Espíritu Santo). Estos textos son el resultado de las reflexiones de los Padres sobre las Escrituras y ofrecen a menudo puntos de vista y conocimientos sobre cuestiones y situaciones de nuestra época. Además, conservan toda su actualidad en la experiencia contemporánea. Los escritos de los Padres no son tesoros de biblioteca de los siglos pasados. Sus palabras son testimonios vivos para los cristianos de hoy y de todos los tiempos. A través de este diálogo, pentecostales y católicos han visto juntos la riqueza de este testimonio y pueden compartirlo hoy con sus respectivas comunidades.

270. Este estudio de los primeros textos cristianos postbíblicos, muchos de los cuales han sido escritos en el curso de los primeros siglos que algunos llaman la época constantiniana, puede ser un primer paso en nuestro diálogo sobre cuestiones históricas que están en la base de ciertos puntos de vista pentecostales sobre la teoría de la restauración. Esta importante cuestión espera ser tratada en una futura fase del diálogo internacional.

D. *Lo que nosotros hemos aprendido de nuestras reflexiones actuales*

271. En el curso de nuestras discusiones, hemos observado un paralelismo muy interesante entre los diferentes modos en que nuestras respectivas comunidades han hecho la experiencia del Espíritu Santo en el siglo XX. Los pentecostales informan de que el 1 de enero de 1901, se produjo una manifestación de bautismo en el Espíritu Santo y de oración en lenguas en Topeka (Kansas) y se fue extendiendo poco a poco. El mismo día en Roma, el papa León XIII confiaba el nuevo siglo al Espíritu Santo (*Veni Sancte Spiritus*). Respondiendo a las demandas proféticas internas de la Iglesia católica, el papa León había escrito ya una Exhortación apostólica en 1895 y una encíclica en 1897, en las que apelaba a la devoción en el Espíritu Santo para la renovación de la Iglesia y de la sociedad, para la reunificación del cristianismo y para una “renovación de la faz de la tierra”.

272. Para los pentecostales, una efusión del Espíritu Santo en Azuza Street (Los Ángeles) en 1906 marca un significativo comienzo del movimiento pentecostal que ha crecido a lo largo del siglo, afectando a millones de creyentes. En la Iglesia católica, son visibles signos del Espíritu Santo en los diversos movimientos bíblicos, litúrgicos, teológicos, ecuménicos y carismáticos que se han desarrollado durante el siglo XX, favoreciendo una renovación de aspectos fundamentales de la fe y de la vida cristianas. Estos movimientos han alcanzado de algún modo su punto culminante con el Concilio Vaticano II, que los católicos piensan que ha sido inspirado por el Espíritu Santo. Al comenzar el Concilio, el papa Juan XXIII rogó por la llegada de un nuevo Pentecostés. El Concilio animaba la renovación en la fe, la oración, la vida espiritual, la unidad de los creyentes –signos de la presencia del Espíritu Santo. En 1989, la nueva conciencia de esta presencia fue animada por el papa Juan Pablo II con su Encíclica sobre el Espíritu Santo *Dominum et vivificantem*. La víspera de Pentecostés en 1998 en Roma, el reconocimiento de la presencia constante del Espíritu Santo hizo declarar lo siguiente al papa Juan Pablo II cuando se encontraba con 400.000 miembros de movimientos espirituales católicos: “Podríamos decir que lo que sucedió en Jerusalén hace 2000 años se renueva esta tarde en este lugar. Como los apóstoles en la época, tam-

bién nosotros nos encontramos en la cámara alta, deseando ardientemente y orando por la efusión del Espíritu”.

273. En un momento crucial, estos impulsos paralelos, presentes en dos comunidades diferentes, han comenzado a dar lugar a correlaciones y convergencias. En 1967, el testimonio del movimiento pentecostal ha favorecido el lanzamiento de la Renovación carismática católica. Desde entonces, la Iglesia católica y el movimiento pentecostal han permanecido siempre en contacto. La influencia del nuevo compromiso ecuménico de los católicos, en el marco del movimiento ecuménico que, como subrayaba el Concilio Vaticano II, nació, “bajo la acción del Espíritu Santo” (UR 1) ha contribuido a abrir el camino a un diálogo para el respeto mutuo y la reconciliación entre pentecostales y católicos. El movimiento pentecostal y la Iglesia católica, que vivían primero paralela y separadamente, han tenido más contactos que antes. No están ya completamente separados. Han comenzado a tener relaciones gracias al diálogo, a la amistad y a la cooperación; se han comprometido en diálogo desde hace más de treinta y cinco años.

274. Conscientes de la acción del Espíritu santo en cada una de nuestras dos tradiciones, hemos llegado a conocernos mejor unos a otros. También estamos agradecidos de que la renovación y la efusión del Espíritu Santo en el siglo XX hayan abierto los corazones y las mentes a unos y otros. Creemos que, por obra de la providencia divina, el nacimiento de los movimientos pentecostales y carismáticos, junto con el movimiento ecuménico en el siglo XX, nos invitan a un diálogo tanto espiritual como teológico entre nuestras comuniones. Nuestro compromiso teológico común estaba en gran parte centrado en las implicaciones de nuestros respectivos puntos de vista en materia de fe, de conversión y de condición de discípulo en la vida cristiana. Es bueno que así sea y creemos que el reconocimiento de este hecho es esencial para un ecumenismo práctico entre las parroquias católicas y las asambleas pentecostales a nivel local.

275. Leyendo y estudiando juntos a los Padres de la Iglesia, nos hemos hecho más atentos a nuestras actuales responsabilidades teológicas. Inspirados por su ejemplo en el que se conjugan ministerio pastoral y visión teológica, alabanza de Dios y conocimiento de Dios, santidad de vida y ortodo-

xia doctrinal, nos esforzamos, también nosotros, en servir a nuestras respectivas comunidades en el mismo espíritu. Es sobre todo en lo que concierne la evangelización, la vida de discípulo y la formación cristiana, así como la apertura a la presencia y al poder del Espíritu Santo, como nosotros deseamos cumplir nuestras tareas teológicas y pastorales.

276. Nuestras discusiones sobre la naturaleza de la conversión cristiana en la Iglesia primitiva, y más particularmente en la relación entre este acontecimiento y proceso, han aclarado nuestra propia comprensión de lo que sucede en nuestras Iglesias hoy. Nos ponen en guardia contra un juicio demasiado apresurado de lo que ha sucedido o no en los diversos testimonios y relatos de conversión que hemos observado en nuestras comunidades. Más importante aún, vemos la necesidad de una llamada clara a la conversión a Jesucristo que debería estar en el corazón de nuestra proclamación y nuestro testimonio en el mundo. Somos perfectamente conscientes de que, incluso en nuestras Iglesias, los creyentes necesitan oír este mensaje a fin de que la profesión de fe cristiana sea auténtica y conduzca a la madurez y el crecimiento en la vida cristiana.

277. Además, estamos impresionados por la conversión y la vida de discípulos permanentes que caracterizan a la Iglesia antigua. En todas las cuestiones y en todos los temas que hemos examinado, hemos intentado reflexionar sobre su significado para nuestras comuniones eclesiales hoy. Estaba claro que los escritos de los Padres de la Iglesia reflejaban un ejercicio apasionado de la fe en sus Iglesias y una profunda intuición de las dimensiones de la vida cristiana. A pesar de nuestras diferencias sobre la importancia de la mediación sacramental de la gracia, no podemos más que considerar su testimonio como un ánimo para nuestras Iglesias actuales a crecer en madurez y santidad. También estamos de acuerdo en que una formación cristiana permanente debe ser un proceso consciente en nuestras Iglesias, sabiendo que para que el germen de la Palabra de Dios dé frutos, debemos estar abiertos a esta Palabra y dispuestos a responder a ella dócilmente en la vida cristiana y eclesial.

278. Dado que nuestras tradiciones consideran la experiencia de la gracia como una dimensión importante de la fe y de la espiritualidad, hemos podido apreciar la importancia

atribuida por nuestras comunidades pentecostales y católicas a los carismas, a la mística y a la liturgia. También hemos aprendido que no se puede simplemente oponer entre ellas a estas dos modalidades de la experiencia cristiana. Cada una posee una cierta experiencia de aquello a lo que el otro está tradicionalmente vinculado. Esto nos permite dar un paso más en nuestro diálogo, por el hecho de que el “ecumenismo espiritual” se convierte cada vez más en la base de nuestras conversaciones teológicas. El discernimiento espiritual, en su casi totalidad, atrae nuestra atención sobre las posibilidades providenciales que Dios nos ofrece libremente en su gracia.

279. Finalmente, volvamos a nuestra evaluación de la efusión del Espíritu Santo en el siglo XX que, para los pentecostales, es un don a toda la Iglesia. Nuestra discusión sobre el “bautismo en el Espíritu Santo” se centraba en este aspecto característico en la espiritualidad pentecostal que conoce igualmente la Iglesia católica. Aunque no hemos llegado a un consenso teológico relativo al bautismo en el Espíritu Santo, reconocemos, no obstante, que la presencia y el poder del Espíritu Santo, incluidos los carismas, no eran desconocidos en la Iglesia primitiva y que son una fuente de renovación para la Iglesia de hoy. Hemos aprendido que si bien son necesarios una evaluación y un juicio teológicos, sólo pueden ser llevados a cabo para servir a la acción del Espíritu, nunca para debilitar o afligir al Espíritu Santo (Ef 4, 30; 1 Tes 5, 19). Queremos retener juntos lo que es bueno (1 Tes 5, 21) y marchar bajo el impulso del Espíritu (Gal 5, 25) en los días y años por venir.

E. Propuestas para un futuro diálogo

280. Subyaciendo a estos resultados de nuestro diálogo, emergen diversas cuestiones que no hemos podido abordar con la atención que merecen y que podrían servir de puntos de partida interesantes para un futuro diálogo. Por ejemplo, un tema querido para los primeros responsables de las diferentes Iglesias y movimientos pentecostales era que el descubrimiento del bautismo en el Espíritu Santo indicaba un restablecimiento de la Iglesia de la época de los apóstoles. Esta explicación se funda sobre la convicción de que en un determinado momento de la historia, después del período apos-

tólico, la comunidad original y auténtica del tiempo de los apóstoles cayó en decadencia e incluso dejó de existir. Católicos y pentecostales no están de acuerdo en esta evaluación de la historia. Un futuro diálogo debería abordar la cuestión crucial de conocer nuestros diferentes modos de interpretar la historia y de comprender por qué nosotros actuamos así.

281. Otra cuestión que se desprende de nuestro estudio del bautismo en el Espíritu Santo en el contexto del proceso por el que se llega a ser cristiano concierne a la naturaleza y papel del bautismo por el agua, al que se podrían añadir los otros actos rituales que los católicos llaman sacramentos y que algunos pentecostales llaman ordenanzas. La fase actual de diálogo ha tomado nota de un cierto grado de convergencia sobre la necesidad del bautismo por el agua y de la participación en la Cena del Señor, que serían así partes integrantes del proceso de entrada en la comunidad de los creyentes. A la luz de lo que precede, esta aclaración sobre lo que es normativo para llegar a ser cristiano debería ser objeto de un diálogo futuro.

282. En tercer lugar, hemos examinado la cuestión de los testimonios que atestiguan que una persona ha recibido efectivamente el bautismo en el Espíritu Santo. Estos testimonios se dirigen a la comunidad cristiana y suscitan la cuestión de saber cómo la Iglesia es dotada por Dios de la capacidad de discernir una auténtica experiencia de la gracia y, por extensión, una doctrina ortodoxa auténtica. La necesidad de un discernimiento relativo a la experiencia y la doctrina plantea naturalmente la cuestión del papel de la autoridad en la Iglesia.

283. Estas cuestiones –una visión de la historia cristiana en el sentido de una restauración, la naturaleza de los sacramentos u ordenanzas y el ejercicio de la autoridad en la Iglesia, sin olvidar nuestros diferentes principios de interpretación de la Escritura– son todos puntos importantes suscitados por nuestra discusión sobre las cinco dimensiones para llegar a ser cristianos que hemos examinado en esta fase del diálogo. Estas son cuestiones que permanecen “sin resolver” entre nosotros y que exigen aún una reflexión profunda. En cuanto a saber si pueden ser “resueltas”, es decir convertirse en temas sobre los que es posible un consenso, sólo podremos descubrirlo a través de un diálogo ulterior y con la ayuda del

Espíritu Santo. Pero tenemos aún muchas cosas sobre las que ocuparnos juntos buscando obedecer al sentimiento expresado en la oración de Jesús, “que todos sean uno”.

F. Una última palabra

284. Finalmente, cada uno de nosotros ha aprendido mucho sobre nuestros respectivos modos de promover la fe, la conversión, la vida de discípulo y la formación, y de comprender la experiencia y el bautismo en el Espíritu Santo. Meditando sobre la Escritura y sobre el testimonio de los primeros escritores de la Iglesia, y después de haber escuchado cómo nuestros interlocutores en este diálogo están comprometidos a promover la vida cristiana en los que llegan a la fe, constatamos en cada uno de nosotros un profundo compromiso con Cristo. Aunque pentecostales y católicos conceden un peso diferente a ciertos aspectos del proceso por el que se llega a ser cristiano, todos fomentan la vida cristiana vivida para gloria de Dios. Saber esto nos ayuda a superar los malentendidos o los estereotipos que pueden existir entre nosotros. En consecuencia, católicos y pentecostales están llamados a un examen de conciencia sobre la imagen que a veces se han hecho unos de otros en el pasado, por ejemplo, calificando al otro de “no cristiano” o de miembro de una “secta”. Hemos encontrado que tenemos muchas cosas en común. Aunque subsisten grandes diferencias sobre ciertas cuestiones, podemos considerarnos unos y otros hermanos y hermanas en Cristo, gracias a nuestro trabajo durante este diálogo.

285. Esperamos que esta fase del diálogo haya contribuido a hacer progresar nuestras relaciones. Pedimos la bendición de Dios para la prosecución de nuestro diálogo a fin de que sea para gloria de Su nombre.

APÉNDICE 1: LOS PARTICIPANTES²³

PARTICIPANTES CATÓLICOS

- Revdo. P. Kilian McDonnel (co-presidente 1998-2000, EE.UU.) (S 1998-2000; P 1998)
- Mons. John A. Radano (Pontificio Consejo para la unidad de los cristianos/EE.UU.) (1998-2006) (co-presidente 2001-2006) S 1998-2006; (D 2003, febrero y noviembre de 2004 y 2006).
- Dr. Ralph Del Colle (Marquette University, Milwaukee, WI, EE.UU.) (1998-2006); (D noviembre 2004, 2006; P 2001)
- Revdo. P. Robert Dugan (EE.UU.) (P 2000)
- D. Hans Gasper (Conferencia Episcopal Alemana, Bonn, Alemania) (1998-2006) (D noviembre 2004)
- Revdo. P. William Henn, O.F.M. Cap. (Universidad Pontificia Gregoriana, Roma/EE.UU.) (1998-2006) (D febrero y noviembre 2004, 2006; P 1999)
- Sor Maria Ko, F.M.A. (Seminario del Espíritu Santo, Hong Kong, China/Roma) (1998-2006) (P 2002)
- Revdo. P. Patrick Lyons, O.S.B. (Mary Immaculate College, Universidad de Limerick, Irlanda) (1998-2006)
- Revdo. P. Luis Ramos, O.P. (Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino, León, Méjico) (1998-2006)
- Mons. Juan Usma Gómez (Pontificio Consejo para la unidad de los cristianos, Vaticano/Colombia) (co-secretario 1998-2006) (S 1998-2006; D 2003, febrero y noviembre 2004, 2006).

PARTICIPANTES PENTECOSTALES

- Revdo. Cecil M. Robeck, Jr. (co-presidente 1998-2006, Asambleas de Dios, EE.UU.) (S 1998-2006; D 2003, noviembre 2004, 2006)

²³ S: miembro del Comité de organización; D: miembro del Comité de redacción; P: presentación de un documento; O: observador.

- Revdo. David Cole (Open Bible Church, EE.UU.) (1998, 2000-2006) (S 2003-2006; D 2003, febrero de 2004, 2006)
- Revdo. Clayton Endicott (Church of God of Prophecy, EE.UU./Alemania) (2003-2006) (O 2001)
- Revdo. Harold D. Hunter (International Pentecostal Holiness Church, EE.UU.) (P 1999)
- Revdo. Ronald Kidd (Asambleas pentecostales de Canadá, Canadá (co-secretario 1998) (S 1998; P 1998)
- Revdo. Philip Hilliard (Asambleas de Dios) (O 2002)
- Dr. Cheryl Bridges Johns (Iglesia de Dios, Cleveland, TN, EE.UU.) (1998-1999)
- Revdo. Jackie David Johns (Iglesia de Dios, Clevelan, TN, EE.UU.) (O 1998; P 2002).
- Revdo. Gary Matsdorf (International Church of the Four-square Gospel, EE.UU.) (O 1999)
- Revdo. Gary McGee (Asambleas de Dios, EE.UU.) (1998-2002) (D febrero 2004).
- Revdo. François Möller (Apostolic Faith Mission, República de Sudáfrica) (1998-2001, 2003, 2005)
- Revdo. Steve Overman (International Church of the Foursquare Gospel, EE.UU.) (co-secretario 1999-2006).
- Doña Marta Palma (Iglesia Misión Pentecostal, Chile) (1999)
- Revdo. Steven Parker (Church of God of Prophecy, EE.UU) (2002-2006)
- Revdo. Thomas D. Pratt (Asambleas de Dios, EE.UU.) (P 1999)
- Revdo. Raymond M. Pruitt (Church of God of Prophecy, EE.UU) (1998-2001)
- Revdo. Russell P. Spittler (Asambleas de Dios, EE.UU.) (2002)
- Revdo. Matthias Wenk (*Bewegung Plus*, Suiza) (P 2002)
- Revdo. Huibert Zegwaart (*Verenigde Pinkster-en Evangeliegemeenten*, Países Bajos) (2001, 2003-2006) (P 2001).

APÉNDICE 2: DOCUMENTOS

1998 Bolton (Canadá)

Dr. Ronald Kydd, *Christian Initiation and the Baptism in the Holy Spirit: A Pentecostal Perspective*

Revdo. P. Kilian McDonnel, O.S.B., *The Experience of Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit in the Early Church*

1999 Venecia (Italia)

Dr. Harlod Hunter, *Faith and Christian Initiation: Patristic Literature. A Pentecostal Perspective*

Dr. Thomas D. Pratt, *A Pentecostal Perspective of Faith and Christian initiation*

Revdo. P. William Henn, O.F.M. Cap., *Faith and Christian Initiation: Biblical and Patristic Perspective*

2000 Viena (Austria)

Dr. Mattias Wenk, *Conversion and Christian Initiation: Biblical and Patristic Perspectives*

Revdo. P. Robert D. Duggan, *Conversion and Christian Initiation: Biblical and Patristic Perspectives*

2001 Celje (Eslovenia)

Revdo. Huibert Zegwart, *Christian Experience in Community: Biblical and Patristic Perspectives*

Dr. Ralph del Colle, *Christian Experience in Community: Catholic Perspectives*

2002 Sierra Madre, CA (USA)

Dr. Jackie David Johns, *Christian Formation and Discipleship: Biblical and Patristic Perspectives*

Soeur Maria Ko Fong, F.M.A., *Christian Formation and Discipleship: Biblical and Patristic Perspectives.*

