

El ensayo de A. Fierro, "*Movimientos carismáticos y movimiento liberador en la actualidad*" (pp. 163-189), requeriría de por sí un replanteamiento que pusiese en claro lo mucho que hay oscuro: algunas cosas no son, a nuestro entender, ni siquiera de recibo en una visión cristiana de la Iglesia.

Antonio ARANDA

Heribert MÜHLEN, *Espíritu, Carisma, Liberación. La renovación de la fe cristiana*, Salamanca, Secretariado Trinitario (Col. "Koinonia", 3), 1976, 287 pp., 14 × 21.

La presente obra del prof. Mühlen da la impresión de estar escrita de corrido, con urgencia y como con necesidad, tal es la fuerza y el vigor de sus convicciones. También está construida con inteligencia, según un plan ordenado y lógico, en el que se combina la investigación, el ensayo y la experiencia vivida. Esta última es el motor, por lo que parece, de sus reflexiones, que abordan un tema muy interesante aunque demasiado ambicioso. La lectura pausada nos lleva a la conclusión de que es mayor el deseo sincero de ofrecer un testimonio comprometido personal e intelectual, que proponer estrictamente una vía de renovación. Digámoslo mejor: la vía sí nos la quiere mostrar, lo que no se acaba de ver es la operatividad que pueda tener al nivel de la reflexión teológica.

La cuestión de fondo, el movimiento de renovación carismática que nos habla según sus expositores no de una nueva Iglesia carismática sino de una Iglesia carismática renovada, merece del teólogo, atención, respeto y estudio. Pero sobre todo necesita que se le dé tiempo antes de entrar en tomas de posición, no ya vitales sino —si fuera posible— asépticamente intelectuales. No estamos todavía hoy en condiciones de hacerlo con todo rigor, aunque siempre quepa decir vulgaridades al respecto o repetir tópicos en su favor o en contra. De todo ello prescindimos, por ahora, gustosamente.

Sí, en cambio, es preciso que el teólogo analice la obra de otro teólogo en la que, como en ésta de Heribert Mühlen, se nos ofrece un concreto fruto nacido de la mencionada cuestión de fondo. Al libro, pues, nos atenemos sin querer ir más lejos.

Y en el libro de Mühlen hay de todo: cosas de gran valor, aspectos imprecisos y afirmaciones que no compartimos. De las primeras no vamos a tratar en esta recensión, pues van en la línea

ya conocida del autor de *Una mystica persona*. De los demás, en cambio, intentaremos hacer un breve esbozo.

Entre las cuestiones imprecisas u oscuras, consideramos necesario incluir, en primer lugar, la somera división de la historia de la Iglesia —vista desde su relación con el mundo, o quizá mejor aún, con el poder civil—, que se expresa a menudo en términos algo confusos, sobre todo en las primeras páginas del libro. Así, con cierta propiedad pero también impropriamente, nos habla el Autor de la tensión Iglesia-mundo y de su trasvase a terreno intraeclesial cuando aquella tensión quedó convertida (en la época constantiniana) en relación de mutua dependencia; surge entonces una “Iglesia popular y estatal”. En esta cuestión hay cosas claras y para todos evidentes, y puntos que convendría aclarar. ¿Cómo caracterizar esa “Iglesia popular y estatal”? ¿sólo porque quien nace en un pueblo determinado es, sin más, “miembro de la Iglesia” (p. 50)? ¿Qué quiere decir el A. al afirmar que esa visión pertenece ya al pasado, como opuesta a “Iglesia comunitaria de los creyentes”?

Al decir que, a partir de Constantino, la tensión Iglesia-mundo, pasa a ser tensión intraeclesial entre “espirituales” y laicos, afirma Mühlen que “ya no se tiene en cuenta que cada cristiano, sobre la base de sus dones espirituales, es templo de Dios, es decir, del Espíritu Santo, y que todos los cristianos son mutuamente mediadores de la experiencia de Dios”. Afirmación, en nuestra opinión, exagerada por demasiado genérica, además de inconcreta. Nos parece que —leyendo a los Padres, por ejemplo en los que se refiere al sacerdocio real de los fieles, a su identificación con Cristo—, ya no se podrían escribir esas palabras, o habría que matizarlas con mucho detenimiento.

Con todo respeto hacia los planteamientos del A., y sobre todo a sus experiencias personales que verdaderamente son el motor constante de su pensamiento, hasta el punto de ser el libro un constante esfuerzo por presentarlo en su fundamento más profundo, hemos de advertir otra serie de afirmaciones confusas entre las pp. 79-118. Confusas para nosotros, claro está, y quizá por una razón principal: porque no acabamos de captar el fondo teológico de sus reflexiones, que son predominantemente psicológicas. Con gran brillantez expone la “estructura fundamental de la experiencia del Espíritu”, y sin embargo suscita en nosotros frecuentes dudas. ¿Qué quiere decir en la p. 87, con las siguientes palabras: “De aquí resulta un principio teológico fundamental, a saber, que el mismo Dios no existe en sí mismo como solamente algo en sí y consigo, sino también —y originalmente— hacia afue-

ra. Esto vale primeramente acerca de la relación entre el Yo divino (el Padre) y el Tú divino (el Hijo): el mismo Espíritu de Dios es el —igualmente divino— existir más allá de sí mismo (el Padre es Padre solamente en relación dinámica con el Hijo, es decir, en cuanto que no existe solamente para sí, sino también más allá de sí; lo mismo el Hijo en sentido inverso)”?

¿Es que la experiencia del Espíritu en el hombre —que no es general, o incluso aunque lo fuera— entendida como superación de sí, como salida hacia fuera, nos permite hablar *en Dios*, en el seno de la Trinidad, de algo semejante? ¿Hay base analógica suficiente, o estamos trasladando a Dios estructuras creaturales? No se entiende qué sea el “existir más allá de sí mismo” como caracterización del Espíritu Santo, ni podemos aceptar como principio teológico que “Dios no existe en sí mismo como solamente algo en sí y consigo, sino también —y originalmente— hacia afuera”. Porque de ello acabaría desprendiéndose, si no un creacionismo de sabor panteísta, sí al menos una necesidad en la donación del Espíritu: una difusión necesaria del Amor de Dios.

En la misma línea está una frase de la p. 104, para la que haríamos las mismas salvedades, en la que se postula —como afirmación básica de la Biblia— que “el Espíritu es todo hecho en que el Padre y el Hijo salen de sí mismos, existen hacia afuera, y ciertamente tanto en su vida intratrinitaria cuanto en relación con los hombres y con el mundo”. Dígase lo mismo del contenido de la p. 102, donde el Espíritu Santo viene presentado como la “auto-experiencia” de Dios (suponemos que no será autoconocimiento), o como “todo *suceso* en que Dios se “escudriña” a sí mismo”. Son, en fin, expresiones poco claras, en las que la analogía del hombre con Dios quizá se lleve a extremos que la superan: no cabe usar en nuestra opinión de planteamientos psicológicos en el propio Dios, sino acaso en nosotros, y sólo buscando una imagen creatural del misterio trinitario: nunca invadiéndolo como si pudiera hablarse con rigurosa exactitud de una psicología divina deducida de la nuestra. La formidable construcción psicológica agustiniano-tomista es una elaboración teológica de más talla y, a la vez, más comedida y humilde. Les faltan a estos, a veces sugerentes, esbozos de Mühlen la metafísica, y con ella el rigor de un conocimiento analógico que es su punto culminante: valiosísimo desde ella, vacío sin ella.

Sigamos con lo mismo, desde otras páginas del libro del teólogo alemán. No podemos sustraernos a la impresión de que, en ocasiones, exagera al querer expresar la realidad personal del Espíritu Santo a partir de su acción en la criatura, lo cual, sin ser

rechazable en líneas generales, exige una buena dosis de prudencia y andar con pies de plomo. Como decíamos antes, no se puede trasladar al seno de Dios lo que no son sino aspectos de la psicología del hombre, a no ser que nos movamos al nivel del puro contenido ontológico: en este orden de cosas sí cabe la analogía, en otro caso, no. Por ello no nos parece acertada la aplicación al Espíritu Santo de la noción de “fascinación” que —con tanta agudeza— construye el A. mirando en el espíritu humano. La frase: “el Pneuma es eso mismo, fascinación gratuita y dinámica, en donde los cristianos se encuentran mutuamente. Es la posibilidad, en sí misma incorpórea, de una experiencia encarnada de Dios” (p. 138), es inadecuada: tiende a confundir al Espíritu Santo con una posible acción suya, por otra parte confusa.

En la misma línea, con sus propios problemas que no podemos detenernos a tratar, están otras afirmaciones cuando menos sorprendentes: “la esencia de la esencia de Dios es la entrega de lo que es más suyo, y esta esencia se manifiesta en el hecho de la cruz de Jesús. El Espíritu Santo es, por consiguiente, el hecho mismo de darse, estrictamente idéntico en el Padre y en el Hijo” (p. 139); “su autosuperación (de Dios) permanece radicalmente dentro de El, y por eso el “Espíritu de Dios”, el hecho de su auto-trascendencia, es el origen de la vida trinitaria” (p. 166).

Algunos aspectos cristológicos de la obra exigen también mayor claridad. ¿Es quizá Jesús el carismático por excelencia, o es Dios hecho Hombre, sin paliativos? La teología, a nuestro entender, debe subrayar esto último aunque también mencione lo primero: la Humanidad de Cristo —por su unión con el Verbo y por la gracia capital— poseía sin duda todas las gracias *gratis datae* además de la plenitud de la gracia santificante, pero es peligroso y poco exacto insistir unilateralmente en ello difuminando la estricta confesión de su divinidad. Parece caer nuestro Autor en ciertos planteamientos polivalentes de la cristología en los que —sin centrarse en lo principal— se abunda con exceso y riesgo en lo secundario: donde quizá no se niega nada, pero donde no se dice todo, olvidando repetidamente la jerarquía de las verdades. Así, afirma Mühlen que: “incluso Jesús experimentó la mayor profundidad de la realización del sentido de su vida a partir de la Pascua, y de Pentecostés. Ahí recibió definitivamente la respuesta por lo que había luchado en el huerto de los olivos. Esta significatividad era para El, en el absurdo de la muerte en Cruz, una promesa de cuyo cumplimiento ciertamente El no dudó, pero que se cumplió para El a partir de Pascua y Pentecostés” (p. 174). Mucho habría que matizar estas palabras para poder suscribirlas.

Lo que llama Mühlen el bautismo de Jesús en el Espíritu, nos habla de algo muy parecido a lo que, en el movimiento de renovación carismática, recibe el mismo nombre. El Bautismo de Jesús fue para El —nos dirá— un “*desbordamiento carismático*” (p. 184), a partir del cual le quedó clara su misión, donde quizá “presintió” la Cruz, ... etc. ¿Quién es este Cristo del que nos habla? ¿El principal carismático? No lo podemos aceptar: eso no nos ayuda a penetrar en el misterio de Cristo para amarlo más; nos lo borra.

Si además, como leemos en las pp. 184-185, el Espíritu —tras el bautismo del Jordán— pasó a ser algo que no era, le sucedió algo a El mismo, etc., ya no sabemos de qué se nos está hablando. Aunque Dios intervenga en la historia, la historia no hace a Dios: nada le pone ni le quita, nada le añade, no le cambia. Ni sus propias decisiones eternas son determinantes de lo que eternamente es El mismo. Las manifestaciones históricas nos lo muestran misteriosamente, y desde ellas —con fe— podremos intentar conocerle con mayor profundidad.

Para no alargar innecesariamente esta recensión, señalamos esquemáticamente unas cuantas afirmaciones del libro que requerirían —como en las ya tratadas— mayor rigor o más cautela:

a) las alusiones al Concilio de Trento, que no llegó a comprender la nueva época que nacía, caracterizada por el cambio hacia el yo; la tardanza de la Iglesia en esta cuestión, o en otras; su culpabilidad en el nacimiento del ateísmo moderno, etc. (pp. 28-29). Exigen estos temas más serenidad y un juicio más ponderado.

b) La raíz del ateísmo moderno estaría para Mühlen en la doctrina sobre Dios como Supremo Ser Absoluto. No lo pensamos así. Bastaría hacer un estudio serio del *Ipsum Esse subsistens* en el pensamiento cristiano, para comprender que no se trata del Absoluto hegeliano.

c) Interpretaciones peculiares y hasta erróneas de Mt 25 (el Espíritu Santo actuaría anónimamente en los ateos, p. 66) y de 1 Cor 11 (pp. 66, 146-147); entender el “cuerpo del Señor” como la comunidad de los cristianos.

d) “El concepto tradicional de persona “subsistente” es responsable de una piedad individualista” (p. 148-149), puesto que, para el A. las relaciones en que se encuentra cada cual pertenecen a su esencia (?) ¿Mezcla el A. los lenguajes sin advertirlo?

e) El hecho de la Cruz de Cristo es “intradivino” en un sentido también peculiar: es el propio Dios el que padece (la impasibilidad sería una noción platónica sin fundamento bíblico), pues el Hijo ha sido llevado hasta la carencia de relación, hasta la experiencia del absurdo... (p. 169). Recuerde el A. —y no lo olvide nunca la teología— que la muerte

de Cristo en la Cruz es consecuencia del Amor: *ex charitate*; y por ello libremente aceptada, sin dejar de ser quien era en ningún momento. f) La doctrina tradicional sobre Dios es parcial pues ha habido un olvido de la experiencia femenina de ser (pp. 197-203). Al parecer los autores que han posibilitado la reflexión teológica occidental, se han fijado sólo en el varón al usar en sus elaboraciones analógicas de la revelada "imagen y semejanza". ¿Es preciso decir que es un problema de naturaleza humana y no de diferencia sexual?

Terminamos estas palabras como empezamos. No hemos querido entrar en el fondo espiritual del libro, en su motor, para no rozar a nivel crítico con un movimiento que requiere tiempo y estudio. Hemos centrado nuestra crítica en aspectos imprecisos, que en algún caso podrían incluso sonar a erróneos, muy matizables de todos modos.

Antonio ARANDA LOMEÑA





