

El carisma como impostura o la trampa del dogmatismo en la pastoral

Gilles Berceville¹

Resumen

Este artículo propone una hermenéutica no violenta del cristianismo para examinar cómo la reivindicación desviada de los carismas puede encubrir abusos y manipulación espiritual. El autor no cuestiona la teología conciliar del carisma como don del Espíritu para el bien común, sino su uso inflacionista y dogmático en la práctica pastoral. Critica la “ontología de los carismas”, una visión rígida y cosificada que asume la existencia de estas gracias de forma abstracta, facilitando imposturas y derivas sectarias. Frente a este dogmatismo especulativo, y apoyándose en la eclesiología relacional de Yves Congar, se aboga por un discernimiento pastoral pragmático y *a posteriori*. Bajo este enfoque, el auténtico carisma no se jacta de poseer dones extraordinarios, sino que se verifica únicamente cuando las aptitudes se ponen al servicio de la comunidad a través del ágape, el amor y la fraternidad eclesial.

Palabras clave

carisma; impostura; dogmatismo; abuso; ágape

1 Profesor. Faculté de Théologie. Institut Catholique de Paris.

Mi título es provocador y mi subtítulo críptico. Por lo tanto, conviene que lo explique para merecer la amable atención de mis lectores.

El marco de una investigación: una hermenéutica no violenta del cristianismo.

Mi estudio forma parte de un proyecto de investigación: contribuir a una hermenéutica no violenta del cristianismo. Se trata de reflexionar sobre las condiciones para una interpretación crítica de las creencias y conductas, individuales, comunitarias y misioneras, en el cristianismo, con el fin de poner de relieve lo que puede dar forma a la violencia² en ellas o, por el contrario, lo que puede presentarse en ellas como un recurso contra la violencia³.

Recordemos que la violencia no se concibe, según una filosofía no violenta como la de Gandhi, Martin Luther King o Dorothy Day, como un despliegue de fuerza, ni siquiera como una manifestación de agresividad, lo cual puede ser totalmente legítimo, sino como un atentado contra la integridad del ser humano. La no violencia es un comportamiento reflexivo y coherente que implica un compromiso activo contra cualquier forma de violencia, entendida como un ataque a la integridad del ser humano.

Para mí, como creyente y teólogo, esta crítica no violenta del cristianismo tal y como se vive y se piensa concretamente, que destaca tanto su contribución positiva como sus riesgos y desviaciones, encuentra su máxima inspiración en la Pasión de Jesús, en la que Dios obtuvo la victoria decisiva sobre el mal mediante el bien⁴. Desde esta perspectiva, la crítica se convierte en el arte de interpretar y comprender globalmente el cristianismo, en una hermenéutica no violenta.

2 Cf. Ph. Buc, *Guerre sainte, martyre et terreur. Les formes chrétiennes de la violence en Occident*, Paris 2015.

3 Cf. el *Bulletin d'éthique et de spiritualité*: G. Berceville, « Évangile et non-violence », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 105/3 (2021) 447-485.

4 Cf. Rom5, 8, la afirmación cristológica: Cristo murió por nosotros cuando aún éramos pecadores, y su equivalente para la vida cristiana se encuentra en Romanos 12:21: «Vence el mal con el bien».

1. El carisma en la fe común de la Iglesia católica

Mi intención, al hablar del carisma como impostura, no es cuestionar una teología hoy común en la Iglesia católica sobre los carismas, tal y como se desarrolla, por ejemplo, en el capítulo 12 de *Lumen gentium*, en el párrafo 32.

El Espíritu Santo distribuye entre los fieles de todos los órdenes, «repartiendo sus dones a cada uno según su voluntad» (1 Cor. 12, 11), las gracias especiales que los hacen aptos y disponibles para asumir las diversas tareas y oficios útiles para la renovación y el desarrollo de la Iglesia, según lo que se dice: «El Espíritu Santo se manifiesta en cada uno para el bien de todos (1 Cor. 12, 7)».

Según la fe católica, el Espíritu Santo distribuye a cada uno de los miembros del cuerpo eclesial las gracias que los hacen aptos para el servicio de la Iglesia. Esta teología se deriva de los artículos del credo: «Creo en el Espíritu Santo, en la santa Iglesia católica»⁵. En el texto de *Lumen gentium* que he citado, aunque la palabra no aparece⁶, encontramos una definición general y clara del carisma, que integra las tres notas siguientes: un carisma es un don del Espíritu (1) concedido a una persona o comunidad concreta (2) para que estas sirvan a la Iglesia (3).

Mi intención tampoco es descalificar a la renovación carismática, cuyos miembros desarrollan, con prácticas que se adaptan a la sensibi-

5 Cf. *La foi de l'Église. Catéchisme pour adultes publié par la Conférence épiscopale allemande*, Turnhout 1987: «El Espíritu Santo es el principio que realiza la unidad de la Iglesia a través de la diversidad de sus dones». (cf. 1 Co 12, 4-31a; Ep 4, 3 etc. ; LG 12; UR 2. La abundancia y la riqueza de los dones del Espíritu forman parte de la esencia de la Iglesia. Porque la Iglesia vive de la plenitud del Espíritu, que sopla donde quiere. (cf. Jn 3, 8)» p. 269.

6 Aparece nueve veces más en otros lugares, sin contar dos usos del adjetivo *charismaticus*: LG 4, 16 : *diversis donis hierarchicis et charismaticis* incluido en AM 4, 544 ; LG 7, 21 *Apostolorum auctoritati charismaticos subdit* ; AL 3, 497 *ex horum charismatum acceptione* ; *Spiritus sanctum qui charismata prout vult ad utilitatem dividit*, AM 4, 23, p. 579 ; AL 6, 30 : *charismata efficacius exercere* ; AM 586, 28 *pro sua quisque opportunitate facultate charismate ac ministerio* ; LG 4, 30 : *charismata recognoscere* ; MV P 9 416 : *charismata laicorum multiformia tam humilia quam altiora detegant* ; MVP 4 403 : *praedicantium charismata* ; LG 3, 25 : *charisma infaillibilitatis* ; RD 8 131 : *charisma veritatis certum*.

lidad de muchas personas, una espiritualidad de fidelidad a las motivaciones del Espíritu al servicio de la renovación de toda la Iglesia.

Por lo tanto, no se trata para mí de cuestionar la fe o tal o cual forma de espiritualidad, sino de examinar cómo, desde mi perspectiva no violenta, pueden ser manipuladas para abusar de las personas⁷. Ahora bien, sabemos que a veces la reivindicación de un carisma es una impostura, y que esta impostura puede conducir al maltrato o incluso al crimen, en forma de abuso físico, psicológico o espiritual. Pero también ocurre que un carisma es denunciado injustamente como impostura y que esta denuncia da lugar a persecuciones inaceptables. El teólogo de la liberación Gustavo Gutiérrez hablaba por experiencia cuando escribió en 1983: «Actualmente es inevitable que tengamos que tragar la amargura de ser objeto de sospecha si queremos dar testimonio de Dios en América Latina en solidaridad con los desposeídos»⁸

Utilizo este término tan fuerte, «impostura», siguiendo los pasos de Georges Bernanos: es el título de una de sus novelas, publicada en noviembre de 1927, para referirse a la condición del abad Cénabre⁹, un sacerdote que oculta que no tiene fe y que abusa espiritualmente de sus feligreses: el periodista Pernichon, a quien lleva a la desesperación y al suicidio, y Chantale de Clergerie, que finalmente triunfa con su humildad y caridad sobre la incredulidad de Cénabre. En otra novela de Bernanos, el personaje de Monsieur Ouine es una figura de impostor laico, que se erige en maestro y somete al adolescente Steeny a su influencia.

2. Un caso de abuso perpetrado en nombre de un carisma

En el contexto actual, en el que numerosos escándalos en la Iglesia se difunden en los medios de comunicación, ya no es necesario

7 Cf. G. Berceville, « La foi manipulée », *Scandales dans l'Eglise. Des théologiens s'engagent*, Paris, 2019, 27-51 ; y G. Berceville, « L'abus spirituel : c'est-à dire ? » en: M.J. Thiel (dir.), *Abus sexuels. Écouter, enquêter, prévenir*, Strasbourg 2022, 115-135.

8 G. Gutiérrez, *La liberación por la fe. Beber a su propio pozo o el itinerario espiritual d'un peuple*, Paris 1985, 23.

9 Véase también el personaje del falso abad en *Un crimen* que lleva a un niño al suicidio.

documentar la afirmación de la frecuencia con la que se cometen abusos en las comunidades cristianas bajo el pretexto de reivindicar un carisma, lo que en este caso siempre es una impostura. Sin embargo, permítanme recurrir a un caso real, que prefiero mantener en el anonimato, para dar un ejemplo de la forma que adopta este tipo de abuso¹⁰.

Un superior insiste en que una joven tome los hábitos religiosos de su comunidad. La agrede sexualmente con el pretexto de que «así se cumple la unión de Cristo y la Iglesia». Tras la muerte del agresor, los hechos salen a la luz y se demuestran. Entonces se reconoce que el fundador ocupaba un «lugar desmesurado». Pero se contrarresta este juicio afirmando que la comunidad tiene «un carisma interesante». Un obispo, amigo del fundador abusador, confirma haber «percibido (en él) un carisma, la voluntad de un hombre que tenía una orientación». Si el hombre, reconoce, era «testarudo», «intrusivo», es «porque tenía los defectos de sus cualidades... Era como un empresario cuando no estaba predicando». Una superiora de la misma comunidad, advertida de las deficiencias del fundador, repetía por su parte: «El carisma está en él, hay que seguir aferrándose a él». Los miembros de la comunidad que tomaban una distancia crítica eran acusados de «perturbar la armonía».

Se habla de este fundador como de un «carisma», y encontramos en él algo que se corresponde con las tres notas señaladas unas líneas más arriba en el texto del concilio: la atribución al Espíritu (1) de un poder concedido a una persona y, a través de ella, a una comunidad (2) en beneficio de la misión de la Iglesia (3). Sin embargo, el examen de la realidad lleva a constatar el efecto contrario al que se espera de un carisma auténtico: la reivindicación del pseudocarisma conduce a la instrumentalización criminal del cuerpo eclesial (3), no expresa la bondad de un ser, sino que encubre un dominio y una deriva secretaria (2), atribuir al Espíritu Santo la conducta del fundador sería un pecado contra el segundo mandamiento, una invocación blasfema del Nombre divino, y desacreditaría la misión de la Iglesia (1).

10 Lo he tomado prestado de un artículo del semanario *La Vie*, del 3 de diciembre de 2020, firmado por Sophie Lebrun.

La reivindicación del carisma es aquí una impostura blasfema. La impostura es el motor de un abuso, de una manipulación de la fe de las personas, lo que puede considerarse como el escándalo de los pequeños denunciado por Jesús en el Evangelio Mt 18,6).

3. La trampa del dogmatismo

Lo que me gustaría examinar aquí es cómo el escándalo del engaño de un carisma falsamente reivindicado para manipular a las personas, o por el contrario el escándalo de un carisma injustamente condenado, se ve favorecido por una teología alejada de la experiencia del ágape, y que impone su pseudoconocimiento como norma vinculante en situaciones pastorales concretas. La impostura carismática es posible gracias a la trampa que este dogmatismo tiende a los fieles y a las comunidades. Pero también ocurre que una persona que vive una experiencia espiritual auténtica sea injustamente denunciada en virtud del mismo dogmatismo. Es la tragedia de «Juana recidiva y santa», según el título de una conferencia de Bernanos.

Este pseudoconocimiento, instrumento de un poder ilegítimo, corresponde, en mi opinión, como proceso intelectual, a lo que, a diferencia del «realismo integral» de Maurice Blondel, se ha denominado «realismo dogmático»¹¹. El realismo consiste, en filosofía, en afirmar la existencia exterior y objetiva de lo que se piensa. El realismo dogmático consiste en afirmar la existencia de lo que se piensa, independientemente de cualquier verificación histórica. Pretendo conocer la verdad a priori sin cuestionar la historia y sin comprometerme con ella.

En contraposición al realismo dogmático, se puede denunciar otro escollo: el del «idealismo crítico», que afirma que no puedo conocer nada de lo que existe fuera de mi pensamiento. Cuestiona toda pretensión de verdad objetiva al deconstruir las creencias. Entonces pensaremos que decir que tal cosa es verdadera significa, en realidad, que mi interés es que sea verdadera, o que decir que esto es

11 Cf. M. Leclercq, «Blondel», en J.Y. Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 2007, 214.

bueno significa, en realidad, que esto me gusta. De hecho, la actitud escéptica a priori desarrollada por este idealismo crítico es otra forma de dogmatismo. Por lo tanto, por comodidad, llamaré «dogmatismo» tanto al «realismo dogmático» como al «idealismo crítico».

Más recientemente que Maurice Blondel, y desde una perspectiva filosófica muy diferente, el filósofo estadounidense Hilary Putnam ha reflexionado sobre la relación entre la práctica y el conocimiento. En él encuentro un recurso adicional para pensar de manera crítica sobre la relación entre la pastoral y la teología. Putnam defendió, según sus propias palabras, la causa de una «ética sin ontología». Lo que él llama «ontología» es un sistema de pensamiento cuyos elementos son entidades abstractas lógicamente relacionadas entre sí. Querer basar la ética en una ontología, entendida como un sistema de entidades puramente abstractas, es, según Putnam, querer fundar la moral en algo distinto de sí misma, es pretender resolver los problemas éticos no a partir de valores implicados en la acción moral, como la justicia o la solidaridad, sino con ayuda de ideas, de sistemas de ideas puramente abstractas, que no pertenecen a la ética, pero que pretenden fundarla. Es la creencia en seres o mundos que trascienden la experiencia, como el mundo platónico de las Ideas, lo que impondría sus elecciones a la ética. La creencia en sistemas abstractos, erigidos en conocimiento absoluto, impone sus elecciones a la práctica de manera no falsificable, es decir, sin que yo pueda cuestionar y rebatir su verdad a la luz de la experiencia concreta. Son teorías puramente abstractas las que determinan las elecciones y no la intención de hacer lo mejor posible en cuanto a los valores implicados en la posición en la que me colocan las circunstancias. Putnam opone a la ética basada en una ontología una ética que califica de «pragmática» siguiendo a John Dewey: la ética, en su opinión, no necesita justificar sus elecciones mediante entidades abstractas que trascienden nuestra experiencia y, contrariamente a lo que afirmaría el escepticismo, no deja de ser racional, de emitir juicios que pueden considerarse verdaderos o falsos, de llegar a elecciones que pueden considerarse objetivamente buenas o malas. Según Putnam, no es absurdo esperar un progreso moral para la humanidad, en el sentido de valores como la justicia y la paz. Pero hay que preguntarse cuáles son las condiciones para que este progreso

sea objetivamente realizable a partir de las situaciones concretas en las que estamos realmente comprometidos y de los valores que les son intrínsecos¹².

Si traspongo la postura del filósofo Henry Putnam al ámbito de la teología pastoral, diría que hay que denunciar, en nombre de las exigencias del ágape, las únicas absolutas en lo que respecta a la fe cristiana, una pastoral cuyos criterios provienen de un dogmatismo alejado de la experiencia teológica de la fe, la esperanza y la caridad. Solo en el marco del compromiso inspirado por el ágape se resuelve un problema pastoral concreto. Un discernimiento de los supuestos carismas basado en una «ontología» abstracta, que enumera y clasifica fuera de contexto «dones» identificados con precisión, y cuyo ejercicio sería repetible a voluntad, es un engaño peligroso.

4. Una ontología de los carismas

Si aplico esta demasiado larga consideración preliminar al tema práctico que nos ocupa: cómo evitar la impostura de un carisma falsamente reivindicado para manipular a las personas, o, por el contrario, cómo evitar acusar injustamente de impostura una experiencia espiritual auténtica, diré que lo primero es deshacerse de cierto dogmatismo relativo al carisma, una «ontología» de los carismas.

En el marco impuesto por este dogmatismo, en esta ontología de los carismas, el carisma se concibe de manera unívoca, como una gracia muy específica, que existe por sí misma, cosificada, cuya naturaleza conoce perfectamente la teología y cuyo uso regula infaliblemente, con la misma precisión con la que la medicina conoce la composición y regula la posología de cualquier medicamento. Hay que denunciar toda pseudociencia exacta de los carismas y toda técnica o «terapia» que sea su aplicación mecánica. Cuando, por ejemplo, se promueve en empresas lucrativas la práctica de oraciones de curación o liberación, con la garantía de que reproducen idénticamente experiencias bíblicas y que están supervisadas por personal cualificado, es urgente investigar la supuesta ciencia y el supuesto saber

12 H. Putnam, *L'Éthique sans l'Ontologie*, Paris 2013.

hacer de los curanderos y exorcistas. Cuando, por otra parte, se niega a escuchar lo que dicen humildemente de sí mismos los creyentes sinceramente comprometidos con el servicio a sus hermanos en nombre de meras presuposiciones doctrinales, es urgente investigar la pretenciosa teología del inquisidor¹³.

A principios del siglo XX, cuando la teología buscaba su unidad a partir de un paradigma que combinaba el tomismo y la epistemología de las ciencias modernas, en particular la crítica histórica aplicada a la Biblia, se produjo un cambio epistemológico en la teología que favoreció el dogmatismo en la regulación pastoral de los carismas y, por lo tanto, aumentó el doble riesgo de impostura carismática o de acusación injustificada sobre experiencias espirituales auténticas.

Encontramos un ejemplo de este cambio en un texto redactado por un autor muy estimado de la escuela dominicana del Saulchoir, el padre Antoine Lemonnyer¹⁴. Es autor del artículo «carisma» del Suplemento al Diccionario de la Biblia, fechado en 1928¹⁵.

Las explicaciones de Lemonnyer en este artículo están condicionadas por la identificación entre lo que san Pablo dice en el siglo I sobre los “charismata”, lo que Tomás de Aquino dice en el siglo XIII sobre las gracias «dadas gratuitamente» y lo que el teólogo y hombre de Iglesia llamaba «carisma» a principios del siglo XX, todo ello pensado en oposición a una interpretación protestante que contraponía los carismas y la jerarquía, a raíz de la cual se elaboró en su

13 En relación con este último caso, me permito remitir al análisis de un drama: G. Berceville, «Le signe contredit. Catherine Filiung (1842-1915), mística y profeta de la Lorena anexionada», texto disponible en línea en la página web de la sociedad de historia del país naboriano, <https://www.shpn.fr>. Esta mujer, que, como otras de su época y de la misma región, afirmaba vivir experiencias místicas mientras se ocupaba heroicamente y durante varias décadas del sustento y la educación de cientos de huérfanos, fue objeto de una persecución sistemática por parte del clero local, que llegó incluso a provocar su encarcelamiento y tortura.

14 M.D. Chenu, en *Un théologien en liberté : Jacques Duquesne interroge le Père Chenu*, Paris 1975, 48, afirma que en los años 1929 «fue bajo su impulso que se produjo el segundo nacimiento del Saulchoir».

15 A. Lemonnyer, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, tome I, Paris 1928, columnas 1233-1244.

época la teoría sociológica del carisma¹⁶. Nos encontramos ante lo que propongo llamar una «ontología» de los carismas.

Lemonnyer, exégeta cualificado y atento de Pablo, distingue claramente entre los diferentes significados de la palabra “charisma” en Pablo y mide hasta cierto punto la complejidad del campo semántico que le corresponde, pero pretende elaborar, a partir del análisis de los textos bíblicos, una teoría general y siempre válida del carisma en el sentido propio y «técnico» del término, entendido este último como una realidad muy específica, muy determinada en el marco de una eclesiología también bien determinada, que integra los datos de la historia y del dogma.

Todo su estudio parte de la identificación de los significados de la palabra griega “charisma”. Según nos enseñan, aparece en Filón de Alejandría con el significado de «liberalidad», y se encuentra en Pablo con el mismo significado fundamental, pero del que se derivan cuatro variantes: 1) el conjunto de favores del orden de la salvación concedidos a Israel (Rom 11, 29); 2) la gracia de la justificación y la santificación del creyente (Rom 6, 15 y 6, 23); 3) una aportación espiritual que es fuente de consuelo para los fieles (Rom 1, 11); y, por último, el último significado, el más abundantemente atestiguado, sobre el que el autor se extenderá. Es este último sentido el que, según Lemonnyer, corresponde a lo que en el siglo XX todavía se denomina «carismas», «nuestros carismas», escribe. A continuación, define la «naturaleza» de dichos carismas que seguirían siendo «nuestros»: «una especie de gracia que se distingue de todas las demás por su absoluta gratuidad». La teología escolástica le ha dado por esta razón el calificativo redundante de gracia gratis data. El destino de este carisma en sentido estricto es «menos el bien personal que el de la comunidad». «Universalmente abandonada» es, siempre según Lemonnyer, la opinión del protestante Ferdinand Christian Baur, quien consideraba «los carismas como simples aptitudes naturales

16 En C. Valasik, «Le charisme et les logiques mémorielles d'authentification. Éléments pour une analyse des phénomènes d'emprise dans les situations d'abus», *Transversalités* 170 (2024) 63-73, se ofrece una presentación del uso del concepto de carisma en sociología desde Marx Wéber y su interés en el contexto del análisis de los procesos de abuso.

explotadas y exaltadas por el Espíritu Santo», pero la opinión del jesuita F. Prat es, por el contrario (como cabría esperar en el marco de una ontología católica de la gracia), según Lemonnyer, «perfectamente aceptable»: «el carisma, sobrenatural en sí mismo, puede injertarse en una aptitud natural». San Pablo apenas se explica sobre la constitución íntima de los carismas, reconoce Lemonnyer. Pero podemos constatar que, en el exégeta dominico, la teología suplirá la carencia generada por este laconismo. Los carismas están vinculados a Dios, pero son «propios» del Espíritu Santo. Lemonnyer se pregunta (siempre al estilo de santo Tomás) si, según los casos, el carisma es una inspiración pasajera (lo que Tomás enseña sobre la gracia de la profecía) o una facultad permanente. Lemonnyer vuelve a leer a Pablo desde una perspectiva tomista para encontrar una doctrina sobre la relación entre los carismas en sentido estricto y las virtudes morales y teologales. «Los carismas pertenecen en sí mismos a un orden diferente de la gracia justificadora y santificadora, de la que dependen la caridad y las demás virtudes».

Lemonnyer es consciente de que las listas de carismas que encontramos en Pablo no pretenden ser «exhaustivas». Al examinar cada carisma en particular, reconoce que «disponemos de muy poca información, y esta no es en absoluto sistemática». Pero llega a conclusiones bastante precisas sobre cada carisma, identificando, por ejemplo, el carisma recibido por los doce discípulos el día de Pentecostés y la glosolalia de la que habla Pablo en la primera carta a los Corintios. Por último, Lemonnyer examina la delicada cuestión de la relación entre los carismas en sentido estricto y la organización jerárquica. La cuestión se refiere a las primeras comunidades cristianas, pero también se plantea en el horizonte de la eclesiología contemporánea. Lemonnyer retoma la siguiente tipología atribuida a santo Tomás: algunos carismas son milagrosos y extraordinarios, otros son ordinarios. Estos últimos serían, según Tomás, los oficios jerárquicos y, según Marie-Joseph Lagrange, las funciones normales, los «cuasi oficios». En cualquier caso, la comprensión de los llamados carismas ordinarios permite sostener las tesis tomistas de la permanencia de los carismas en la Iglesia de todos los tiempos (en contraposición a la tesis de su desaparición tras la época apostólica defendida por Padres como Orígenes, Agustín o Gregorio), y

de la homogeneidad de la organización carismática y la organización jerárquica. Lemonnyer invita, en efecto, a renunciar al término «gracia de estado», que considera vago, y a preferir el de «carismas» en el caso de los carismas ordinarios correspondientes a oficios estables. Todo oficio supone un carisma. El carácter sacramental de la Orden es un carisma. «Lejos de basarse en la desaparición de los carismas, la jerarquía se ha basado, desde siempre, en los carismas». Lemonnyer descarta así una visión muy extendida en el protestantismo de la historia de los orígenes de la Iglesia, que pone en tensión los carismas y la jerarquía, teología en cuya estela se inscribe la teoría sociológica de los carismas.

5. Crítica de esta ontología de los carismas y del dogmatismo en que se basa

La interpretación de Lemonnyer adolece de una concepción que hoy en día, según una hermenéutica renovada, demasiado fija y homogénea, demasiado dogmática, de los discursos de la fe, en la que las descripciones de Pablo se conciben como el reflejo de una vida eclesial perenne y responden más a las exigencias de la teología universitaria que a las de la predicación apostólica a las primeras comunidades cristianas. Un mejor conocimiento del contexto histórico y la consideración del movimiento general del texto de Pablo conducen a una explicación mucho menos afirmativa en cuanto al contenido que da a la palabra carisma en Pablo¹⁷. La intención de Pablo no es precisar la naturaleza de tal o cual fenómeno inaudito para los paganos recién convertidos, como piensa Lemonnyer, sino integrar formas de expresión religiosa que pueden atestigüarse fuera de la comunidad cristiana¹⁸, en la vida eclesial, que se distingue por estar

17 Para una presentación actual de las enseñanzas de Pablo: cf. C. Rimbault, «Quand Paul parle de charismes», *Transversalités* 170 (2024) 27-37

18 «Para compensar el silencio de sus dioses, los ciudadanos de las ciudades griegas participaban en procesiones y cultos organizados en sus templos, durante los cuales podían dejarse llevar por el éxtasis y emitir gritos más o menos articulados. Al evocar estas prácticas que forman parte del pasado reciente de los corintios, Pablo sienta las bases para la reserva que expresará sobre el hablar en lenguas en los capítulos 12-14 (de la primera carta que les dirige)». M.Quesnel, *La première épître aux Corinthiens*, Paris 2018, 287-288.

gobernada en su totalidad por la caridad. Pablo no canoniza la profecía, la glosolalia, las oraciones de sanación, que también florecían en los círculos paganos o judíos, sino que las sitúa bajo la luz de la fe en Jesucristo y las relaciona todas con el ágape.

La enseñanza de Antoine Lemonnyer no carecía de valor ni de importancia en la evolución del pensamiento teológico: a diferencia de otros teólogos de su época, él seguía una tendencia que preparaba las conclusiones del Concilio Vaticano II, y cuando hacía del carisma un componente esencial de la vida eclesial, lo situaba en su totalidad, incluyendo su gobierno o su funcionamiento económico, de manera fiel a Pablo y anticipándose al Concilio, bajo la influencia del Espíritu: «Hoy se repite con gusto que la vida cristiana es neumática en todos sus elementos o principios, lo cual es cierto, siempre que se entienda bien»¹⁹, escribe.

Cuarenta años más tarde, en el concilio se enfrentarán la tesis del cardenal Ruffini, que retoma una opinión de padres como Agustín o Gregorio Magno: los carismas son fenómenos extraordinarios (y hoy en día han desaparecido casi por completo), y la del cardenal Suenens²⁰, en línea con el retorno a las fuentes bíblicas y con teólogos contemporáneos como Yves Congar o Karl Rahner (los carismas, en su forma extraordinaria u ordinaria, son dones siempre actuales y de vital importancia para la vida de la Iglesia). El Concilio zanjó el debate adoptando el punto de vista del cardenal Suenens. Como escribe Yves Congar: «El retorno de los carismas a la eclesiología fue uno de los hechos más destacados del Concilio»²¹.

La afirmación de la omnipresencia de los carismas en la vida de la Iglesia puede autorizarse a partir de Pablo y ha sido ratificada por el Concilio, pero no deja de presentar riesgos si se pretende hacer corresponder a cada manifestación del Espíritu un caso bien referenciado, según el modelo teológico, en mi opinión superado, del que

19 Lemonnyer, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, tome I, colonne 1234.

20 Cf. A. Barruffo, «Charismatiques», S. De Fiores-T. Goffi, *Dictionnaire de la Vie spirituelle*, Paris 1983, 118-119.

21 Y. Congar, *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*, Paris 1975, 78.

acabamos de presentar un ejemplo en la exposición de Lemonnyer. Sobre todo si se adopta también, lo que no era el caso de Lemonnyer, y se refuerza el dogmatismo, una concepción unívoca e ingenua del carisma: la de una disposición estable que normalmente habilita para acciones extraordinarias. La integración de los ministerios institucionales en el conjunto de los carismas, el abandono de la noción de gracia de estado, pero también de otras nociones aún más comunes, como la vocación o la misión, todas ellas subsumidas en la palabra comodín «carisma», puede entonces conducir a confusiones y revés sorprendentes, ya que una función se traslada sin examen de un tipo de experiencia carismática a otra. La función episcopal llega a concebirse como algo que se eleva por encima del cuerpo eclesial y se asimila, en todo el ámbito de su ejercicio, a un profetismo milagroso, lo cual era rechazado explícitamente en la teología clásica²², en particular en el caso del papa, cuyas palabras se convierten en oráculos. Las revelaciones privadas, por su parte, adquieren un carácter magisterial. Mientras que la intención de los redactores de *Lumen gentium* era revalorizar una comunicación no jerárquica de la gracia, en particular en la misión ejercida por los laicos, se llega a autorizarse la Constitución conciliar para establecer jerarquías paralelas al episcopado, jerarquías que son coercitivas y pueden dar lugar a situaciones sectarias.

Yves Congar es el heredero de la generación pionera de los fundadores de la escuela del Saulchoir, pero si examinamos la forma en que utiliza la palabra carisma, apreciaremos la distancia que le separa de Antoine Lemonnyer. Congar desarrolla una reflexión sobre los carismas en el marco de una teología en la que la Iglesia se concibe como pueblo mesiánico (expresión que él mismo introdujo como experto en los textos del Concilio): la Iglesia es un Pueblo reunido por el Espíritu para ser en el mundo sacramento de salvación. A partir de ahí, Congar concibe el carisma como un principio regulador de la acción concreta de los cristianos:

22 Cf. G. Berceville, «Le second concile du Vatican, une assemblée prophétique? Pertinence et limites des principes classiques d'herméneutique conciliaire » en P. Bordenave-L. Villemin, *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, 228-236.

6. Un principio de construcción de la Iglesia...

Si el portador del sacramento de la salvación es el pueblo de Dios como tal, este pueblo está formado por personas, cada una de las cuales tiene sus dones, su vocación y su lugar en el conjunto, que Dios conoce. Por eso se habla de carismas. La incorporación de los carismas a la eclesiología fue uno de los hechos más destacados del Concilio. Son dones de la naturaleza o de la gracia que el Espíritu Santo pone al servicio del bien común. San Pablo habla de ellos de tal manera que se ha podido ver en ellos el principio de construcción de la Iglesia según su enseñanza. El Apóstol enuncia siempre dos principios: el de la diversidad y la amplia distribución variada, y el de la unidad de origen y fin: todo proviene del mismo Espíritu, todo está ordenado a la construcción del Cuerpo de Cristo²³.

7. ...que corresponde a una ley fundamental de la acción cristiana

En el plano antropológico y ético, escribe Congar, la ley fundamental es vivir los unos para los otros, comunicarse mutuamente lo que se ha recibido, ser, los unos para los otros, desde Jesucristo y en vista de él, ministros de la gracia salvífica. Se trata de un tema profundamente evangélico (I P 4, 10) que se retoma en la tradición teológica e incluso canónica bajo diferentes formas. No nos bautizamos a nosotros mismos... recibimos la fe de otros que la recibieron antes que nosotros... El pueblo de Dios se teje a partir de intercambios y aportaciones mutuas²⁴.

Hablar de carisma según Yves Congar no es pretender tener un conocimiento a priori, preciso y sistemático, de la vocación particular de una persona o de una comunidad. No es apoyarse de manera dogmática en una «ontología» de los carismas. Es enunciar un valor y verificar que se honra en la acción concreta del cristiano y de las comunidades, situándolos en la realidad global del misterio de la Iglesia. Este valor es, en el fondo, el principio de alteridad que da

23 Congar, *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*, 78.

24 Congar, *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*, 78.

a la Iglesia su identidad misionera: el cristiano no vive solo y para sí mismo. La Iglesia no existe encerrada en sí misma, sino que ha sido instituida para la salvación del mundo. Una comunidad eclesial no puede pretender monopolizar ningún «carisma». Pero se puede verificar el ejercicio carismático de su misión propia en la relación de obediencia y el espíritu de servicio que mantiene con respecto al cuerpo entero de la Iglesia. Este uso de la palabra carisma proviene de una teología profunda e inspiradora como la de Yves Congar. No es dogmático.

8. Conclusión

Espero que se haya entendido que mi intención no es rechazar la expresión «carisma», ni afirmar que no corresponde a nada real. Mi intención es únicamente criticar su uso inflacionista y dogmático a partir de una «ontología» de los carismas. Y abogar por un uso prudente y «pragmático», que no atribuya el carisma a priori, sino que lo discierna a posteriori: la palabra carisma puede designar legítimamente cualquier aptitud natural o sobrenatural, siempre que se reconozca que se ha puesto efectivamente al servicio del prójimo y de la Iglesia.

Una espiritualidad auténticamente carismática no es la de una persona o comunidad que se jacta a priori y de manera más o menos exclusiva de una gracia más o menos extraordinaria, sino una espiritualidad que conduce a compartir en el seno de la comunidad eclesial su ser y sus aptitudes, reconocidas como dones de Dios y puestas al servicio de las hermanas y hermanos, de la comunión de todos. Se trata de verificar la aplicación de un principio de construcción de la Iglesia, que en el fondo no es más que la aplicación de la ley fundamental de la acción cristiana: la del amor al prójimo y la fraternidad, la del ágape. Esta reserva en el uso de la palabra carisma es, en mi opinión, necesaria para evitar el abuso y la violencia de los que hoy en día sirve con demasiada frecuencia de excusa.