

La espiritualidad en la vida y misión de la iglesia

C. René Padilla

Las iglesias evangélicas en América Latina están viviendo un momento especial. Por un lado, es un tiempo de crecimiento numérico sin precedentes.¹ Por otro lado, es un tiempo de crecimiento de la conciencia social y misionera, en que el concepto y la práctica de la misión integral están dando su fruto.

Sin embargo, hay dos déficit que constituyen una amenaza a la integridad cristiana de todo el movimiento.

El primero es el déficit en el campo de la reflexión teológica. Una iglesia sin reflexión teológica está amenazada por el peligro de la herejía o la mundanalidad. No sorprende, por lo tanto, que en nuestro medio, caracterizado por un abis-

¹ Cabe anotar que el crecimiento numérico es mayormente pentecostal y «carismático».

mal analfabetismo bíblico, florezcan el (así llamado) «evangelio de la prosperidad»² y el amor al poder.

El segundo déficit es en el campo de la espiritualidad. Una iglesia que no presta mayor atención a su espiritualidad está amenazada por el peligro del activismo, que es la acción sin sentido de dirección o la acción orientada al logro de objetivos que no necesariamente concuerdan con el propósito de Dios para la vida humana y para toda la creación.

En realidad, las dos carencias mencionadas están íntimamente vinculadas entre sí. Donde no hay reflexión enraizada en las Escrituras tampoco puede haber una espiritualidad modelada por el evangelio. Y donde no existe la espiritualidad que resulta de la acción del Espíritu de Dios por medio de su Palabra tampoco puede existir el amor que da conocimiento y el buen juicio necesarios para discernir lo que es mejor (cf. Fil 1.9-10).

La presente exposición es una invitación a explorar el tema de la espiritualidad en la vida y misión de la iglesia a partir de *Hechos de los Apóstoles* (en adelante *Hechos*). En la primera parte intentaremos definir la espiritualidad cristiana y establecer la distinción entre ella y otras formas de «espiritualidad». En la segunda parte nos ocuparemos de algunas de las manifestaciones más notorias de la espiritualidad en la iglesia del primer siglo. Finalmente, bosquejaremos algunas conclusiones importantes para la renovación espiritual de las iglesias evangélicas a la luz de las carencias que hemos señalado anteriormente.

² Ver *Fe y prosperidad: Reflexiones sobre la teología de la prosperidad*, por varios autores, Editorial Lámpara, La Paz, 1999.

¿Qué es la espiritualidad?

En círculos católicorromanos, tradicionalmente se concebía la espiritualidad,³ dice Gustavo Gutiérrez, como «una cuestión de minorías», ya que estaba vinculada a las órdenes y congregaciones religiosas (1984:21). Con el surgimiento de los movimientos apostólicos seculares surgió también lo que se llamó una «espiritualidad del laicado», una reacción contra la espiritualidad clerical, pero todavía «fuertemente marcada por aspectos importantes del camino de perfección cristiana forjado por la experiencia monacal y religiosa» (*ibíd.*).

Por lo menos hasta hace poco, *espiritualidad* no ha sido un término que se use ampliamente en círculos evangélicos. En nuestro léxico, los términos de uso común han sido *espiritual* y *carnal* como adjetivos que establecen un marcado contraste, un contraste que refleja el que hace el apóstol Pablo entre el Espíritu y la carne (en el sentido de naturaleza humana pecaminosa) en Romanos 8 y Gálatas 5. Lamentablemente, con demasiada frecuencia el uso de estos términos no ha hecho justicia a una exégesis cuidadosa de estos pasajes bíblicos, lo cual ha dado lugar a nociones tergiver-

³ Suderman (1999:14) define la espiritualidad como «los valores y compromisos últimos que gobiernan nuestros deseos y sueños, el marco dentro del cual nuestras acciones cobran sentido». Añade que «todo ser humano, toda institución y organización humana, toda estructura humana, tiene una *espiritualidad* reconocible y definible, es decir, se dirige hacia ciertos *espíritus* que la gobiernan y que le dan su razón de ser» (15). Desde esta perspectiva, la definición de la espiritualidad *cristiana* requiere, en primer lugar, «identificar los valores y compromisos que se relacionan con el *Espíritu de Dios* que, de hecho, son valores de *vida*» y, en segundo lugar, «conocer y reconocer en qué se diferencia este *Espíritu* de otros *espíritus* que nos exigen nuestro compromiso, que bien pueden ser *espíritus de muerte*» (*ibíd.*).

sadas de la espiritualidad cristiana. Es importante, por lo tanto, hacer aquí un par de aclaraciones.

En primer lugar, que la espiritualidad no es *religiosidad*. La religiosidad establece un marcado contraste entre la materia y el espíritu, y entre lo secular y lo sagrado. Concibe «lo espiritual» en términos de ritos o prácticas religiosas que ayudan al cristiano a sentirse bien en su relación con Dios, pero que no necesariamente afectan su carácter ni sus actitudes hacia los demás.

En segundo lugar, hay que aclarar que la espiritualidad no es *espiritualismo individualista*. En otras palabras, no se limita al cultivo de valores relacionados con «la vida interior» y la perfección personal, pero desvinculados de la vida cotidiana, del mundo presente y de la historia. La espiritualidad tiene más que ver con lo que somos que con experiencias espirituales, ordinarias o extraordinarias, que podemos o no tener. En realidad, hablar de espiritualidad es hablar de un estilo de vida que se orienta hacia el cumplimiento del propósito de Dios para la vida humana y la totalidad de la creación; se concreta en una manera de pensar, sentir y actuar coherente con Jesucristo como modelo de la nueva humanidad,⁴ y depende del poder del Espíritu Santo. La espiritualidad es la puesta en práctica del discernimiento de la voluntad de Dios para la vida personal y comunitaria en todas sus dimensiones.

La espiritualidad es un don y una tarea; requiere de la comunión con Dios (la *contemplación*) y de la acción en el mundo (la *praxis*). Cuando éstas se separan, se produce una verdadera anomalía tanto en la vida como en la misión cristianas. La contemplación sin acción es evasión de la rea-

⁴ Para una rica reflexión sobre la espiritualidad en términos del seguimiento a Jesús, es decir, el discipulado, ver Gutiérrez (1984).

lidad concreta; la acción sin contemplación es activismo vacío de un significado trascendente. La verdadera espiritualidad exige de nosotros una contemplación misionera y una misión contemplativa.

La espiritualidad de la iglesia del primer siglo

Preguntar acerca de la espiritualidad de la iglesia del primer siglo equivale a preguntar respecto de las evidencias de la presencia y acción del Espíritu de Dios en la vida y misión de los cristianos y de las comunidades de fe que fueron tomando forma a partir de Pentecostés. En búsqueda de tales evidencias hemos rastreado *Hechos*, del cual bien se ha dicho que da cuenta, no tanto de los hechos de los apóstoles, como de los hechos del Espíritu Santo. En honor a las limitaciones del tiempo, aquí ofrecemos sólo una breve síntesis de nuestros hallazgos.

Antes de hacerlo, sin embargo, cabe observar que, en la experiencia tanto personal como comunitaria, la vida y la misión como el ser y el hacer del cristiano y de la iglesia forman un todo. Pueden distinguirse pero no separarse. No se puede ser *espiritual* en lo que atañe a la vida y *carnal* en lo que atañe a la misión, ni viceversa. Con esto en mente, pasamos a bosquejar la espiritualidad de la iglesia del primer siglo; en otras palabras, las señales de la presencia y acción del Espíritu de Dios en la vida y misión de la comunidad cristiana, según el testimonio de *Hechos*.

Dos ejemplos de espiritualidad espuria

No han faltado estudiosos de *Hechos* para quienes la narración que Lucas presenta en éste, el segundo tomo de su historia de los orígenes cristianos, es en realidad una idealización de la iglesia del primer siglo. Esta tesis, sin embargo, no tiene asidero si se toman en cuenta varios incidentes que muestran las imperfecciones de la iglesia, entre los cuales sobresalen los relativos a la espiritualidad espuria de Ananías y Safira (5.1-6), por un lado, y de Simón, el mago (8.9-13), por otro lado. Los dos incidentes involucran a personas identificadas con la comunidad cristiana: Ananías y su esposa Safira en Jerusalén, y Simón, el mago, en Samaria.⁵

En ambos casos hay una referencia explícita al Espíritu Santo. En el primero, Pedro entiende que el engaño cometido por los protagonistas fue una mentira contra el Espíritu Santo (5.4). El pecado de los esposos no fue retener, para su uso privado, una parte del dinero recibido por el terreno que vendieron, a lo cual tenían derecho. Fue, más bien, poner a disposición de la iglesia sólo una parte pretendiendo darlo todo. En otras palabras, fue fingir una generosidad mayor que la que tenían. Fue un acto de hipocresía.

En el caso de Simón, el mago, se nos dice que, cuando éste vio que mediante la imposición de las manos de Pedro y

⁵ La acción de Ananías y Safira de vender su propiedad y entregar (aunque, en su caso, no todo) el dinero de la venta para beneficio de la iglesia, como estaban haciendo otros creyentes (Hch 2.44-45; 4.32-37) indica su identificación con la comunidad de fe. De Simón, el mago, se dice que «creyó y, después de bautizarse, seguía a Felipe por todas partes, asombrado de los grandes milagros y señales que veía» (8.13). Cabe, sin embargo, la observación de Bruce: «La naturaleza de su acción de creer es algo que debe permanecer incierto. Sin duda era sincera hasta donde llegaba, pero era superficial e inadecuada» (1998:200).

Juan «los samaritanos que habían aceptado la palabra de Dios» (8.14) recibían el Espíritu Santo, les ofreció dinero a los apóstoles a cambio del poder para otorgar el mismo don (v. 18). Su pecado fue, según Pedro, intentar «comprar el don de Dios con dinero», faltando así a la integridad delante de Dios (vv. 20-21).

Los dos fueron casos de espiritualidad espuria. Curiosamente, en ambos casos los protagonistas colocaron su interés en el dinero por encima de la obra del Espíritu Santo. Por falta de una «espiritualidad del dinero» (Suderman 1998:77-82), trataron de hacer lo que Jesús dijo que no se puede hacer: «servir a la vez a Dios y a la riqueza» (Mt 6. 24). Los dos incidentes ilustran bien lo que significa aquello que, en Romanos 8.4, Pablo denomina «caminar según la carne», o sea, «vivir conforme a la naturaleza pecaminosa» (NVI). Y en ambos casos, también, es clara la trágica consecuencia de este estilo de vida: la muerte (cf. Hch 5.5, 10; 8. 20).

La espiritualidad en la vida de la iglesia

Desde la perspectiva de la espiritualidad cristiana, no hay absolutamente ninguna dimensión de la vida humana ni de la creación que esté exenta de la redención de Dios. La transformación espiritual producida por el poder del evangelio es integral. No se reduce al campo religioso sino que afecta a todo el ser humano en todas las dimensiones de su vida. Y no se limita al individuo sino que abarca a toda la comunidad eclesial. No se manifiesta exclusivamente en el culto, la oración, la alabanza, la comunión mutua, los milagros y los exorcismos, sino que se extiende incluso a las realidades terrenales, a los bienes materiales que sustentan la vida física.

La ilustración más elocuente de los alcances de la espiritualidad cristiana es lo que sucede en la iglesia de Jerusalén a raíz del derramamiento del Espíritu Santo el día de Pentecostés, y que Lucas describe en *Hechos* 2.41-47. Según este pasaje, los resultados inmediatos del derramamiento del Espíritu son los siguientes:

- El ingreso de tres mil personas a la iglesia, es decir, un sorprendente crecimiento numérico (v. 41).
- Una esmerada atención a «la enseñanza de los apóstoles» (v. 42a), es decir, a la enseñanza que Jesucristo encomendó a sus discípulos y que posteriormente será consignada en el Nuevo Testamento.
- La «comunidad» mutua (*koinonia*, v. 42b).
- El «partimiento del pan» (v. 42c), es decir, la celebración de la Cena del Señor, probablemente en el contexto de una comida fraternal (cf. v. 46b).
- «Las oraciones» (v. 42d), probablemente en el templo y en reuniones hogareñas (v. 46a).
- «Muchos prodigios y señales» que realizan los apóstoles y se constituyen en motivo de asombro por parte de todos (v. 43).
- La comunidad (*koinonia*) de bienes (vv. 44-45).
- La alabanza a Dios (v. 47a).
- «La estimación general del pueblo» (v. 47b).

De todas estas evidencias de la presencia del Espíritu en la iglesia de Jerusalén mencionadas en este pasaje, la *comunidad de bienes* es la que recibe la mayor atención. Obviamente, la práctica de la solidaridad, que involucra la dimensión material de la vida, es para Lucas un aspecto

esencial de la espiritualidad cristiana. Tanto es así que vuelve al mismo tema más adelante, en 4.32-37, pasaje del cual podemos deducir las siguientes características de esta experiencia espiritual socioeconómica:

1. Forma un todo inseparable con otras evidencias del poder del Espíritu en la comunidad. No es accidental que el pasaje que acabamos de mencionar aparezca inmediatamente después de la referencia a una reunión de oración a raíz de que Pedro y Juan, liberados de la cárcel, «volvieron a los suyos y les relataron todo lo que les habían dicho los jefes de los sacerdotes y los ancianos» (v. 23). El versículo 31, que precede a nuestro pasaje, dice: «Después de haber orado, tembló el lugar en que estaban reunidos; todos fueron del Espíritu Santo, y proclamaban la palabra de Dios sin temor alguno». El compartir económico es un aspecto de una experiencia espiritual multifacética que afecta cada aspecto de la vida personal y comunitaria.

2. Tiene como base la unidad de la comunidad creada por el Espíritu: «un solo sentir y pensar» (v. 32a). A diferencia de la comunidad de bienes practicada por los sectarios de Qumrán, que era obligatoria y estrictamente regulada, la de la iglesia de Jerusalén es la expresión espontánea de la común participación en vida de la resurrección por el poder del Espíritu. Es un «comunitarismo» de amor, una «distribución» de bienes (v. 45) que resulta de la unidad producida por el mismo Espíritu que realiza la «distribución» de lenguas como de fuego el día de Pentecostés (v. 3).

3. Supera la propiedad privada: «Nadie consideraba suya ninguna de sus posesiones, sino que las compartían» (v. 32). Los bienes materiales dejan de ser instrumentos de engrandecimiento individual y son puestos al servicio de

aquello que el apóstol Pablo definirá posteriormente como una «cuestión de igualdad» (2Co 8.13). La riqueza y la pobreza extremas no pueden coexistir en la comunidad cristiana.

4. Es una expresión de la gracia (*jaris*) de Dios: «La gracia de Dios se derramaba abundantemente sobre todos ellos» (v. 33). Es, diría Pablo, un «don de gracia» en respuesta a «la gracia de nuestro Señor Jesucristo, que aunque era rico, por causa de [nosotros] se hizo pobre, para que mediante su pobreza [nosotros llegáramos] a ser ricos (2Co 8.9). La misma gracia de Dios que hace posible que el Señor añada a la iglesia los que van siendo salvos (cf. Hch 2.47) es la gracia que los libera de su egoísmo y hace posible que compartan sus posesiones entre sí.

5. Suple la necesidad material de los pobres: «no había ningún necesitado en la comunidad» (v. 34a). En la iglesia toma forma concreta el ideal del año sabático definido en Deuteronomio 15.4: «Entre ustedes no deberá haber pobres».

Como Lucas había indicado en Lucas 4.19, éste era «el año de favor del Señor». La iglesia primitiva experimentó el Reino de Dios como un compromiso fundamental de compartir no sólo la adoración y la comunión sino también la comida y las posesiones de modo que todos tuvieran lo suficiente y nadie tuviera demasiado (Kinsler 1999: 142, mi traducción).

6. Involucra a los miembros más pudientes en la práctica voluntaria de la solidaridad con los necesitados: «Quienes poseían casas o terrenos los vendían» (v. 34b). Esta espiritualidad de la solidaridad, manifestada en la vida de la

iglesia que surge de Pentecostés, es señal y promesa del arribo del pueblo de Dios —el pueblo peregrino liberado por Dios de la esclavitud de Egipto— a la tierra prometida, donde no habrá explotación ni carencia. «La tierra prometida no es sólo un país nuevo, es el don de una situación radicalmente distinta» (Gutiérrez 1984:104).

7. Cuenta con la participación de los apóstoles en una distribución equitativa: los donantes «llevaban el dinero de las ventas y se lo entregaban los apóstoles para que se distribuyera a cada uno según su necesidad» (vv. 34b-35). Para los apóstoles, la experiencia de comunidad de bienes en la iglesia de Jerusalén es la prolongación de la que ellos mismos han vivido con Jesús, con quien tenían una bolsa común (cf. Jn. 12:6).

8. Es modelada por José, llamado Bernabé (Consolador), un judío chipriota que «vendió un terreno que poseía, llevó el dinero y lo puso a disposición de los apóstoles» (vv. 36-37). Su generosa acción contrasta con la de Ananías y Safira, que aparece en el siguiente párrafo (5.1-11), y con la de Simón, el mago, más adelante (8.9-24). Por otro lado, muestra que a Bernabé lo animaba en su desprendimiento respecto de los bienes materiales el mismo espíritu que se refleja en el apóstol Pablo, como lo comprueba *Hechos* 20.33-35.⁶

Hay quienes argumentan que esta comunidad de bienes fue un experimento fallido. Según ellos, el experimento resultó en el empobrecimiento de los creyentes a tal punto que posteriormente la iglesia de Jerusalén tuvo que depen-

⁶ Sobre el cuidado que tiene Pablo para asegurarse de que nadie crea que él hace negocio con la difusión del evangelio, ver Padilla 1997:147-149.

der de la generosidad de iglesias en otros lugares. Con este fracaso estaría conectado el ambicioso proyecto de Pablo de recoger una «colecta» (*koinonia*) «para los hermanos pobres de Jerusalén» (Ro 15.26), proyecto al que hace referencia en varias de sus epístolas (Gá 2.9-10; Ro 15.25-27; 1 Co 16.1-4; 2Co 8-9).⁷

Sin embargo, no hay ninguna evidencia del supuesto fracaso socioeconómico. Al contrario, Hechos 11.28-30 muestra que la pobreza de la iglesia de Jerusalén estaba relacionada con «una gran hambre en todo el mundo», que sucedió durante el reinado de Claudio. Como ha señalado Winter (1994), se ha descubierto evidencia epigráfica que demuestra no sólo que el periodo de Claudio se caracterizó por una severa escasez de granos sino también el carácter contracultural de la medida adoptada por los cristianos de Antioquía frente a la emergencia anunciada por el profeta Agabo: «Entonces decidieron que *cada uno de los discípulos, según los recursos de cada cual, enviaría ayuda a los hermanos que vivían en Judea. Así lo hicieron, mandando su ofrenda a los ancianos por medio de Bernabé y Saulo*»

⁷ Según investigaciones recientes, es probable que detrás de algunas de las afirmaciones que Pablo hace en 2 Corintios 8 y 9 está la práctica del «patronato» en el mundo grecorromano. El patronato establecía una relación en la cual una persona pudiente establecía un obsequio u otro favor en apoyo de otra de escasos recursos, y con esto comprometía al recipiente a aceptarlo como *patronus* y rendirle honor. Witherington III (1995:414-419) sugiere que, en 2 Corintios, Pablo tiene un doble propósito: responder a acusaciones hechas contra él por parte de miembros pudientes de la iglesia, que han pretendido entablar con él una relación de patronato, y reclamar el reconocimiento de *patronus* espiritual de los creyentes y, como tal, digno de honor por parte de ellos. «Así —con-cluye—, estos capítulos muestran a Pablo permitiendo que sus conversos se aten a él y a otros cristianos, pero no según las prácticas comunes» (419).

(11.29-30, mi énfasis). De acuerdo con una práctica común en el mundo grecorromano, en tiempos de escasez eran los ricos los que tenían la prerrogativa de comprar alimentos para luego venderlos a los pobres a precios subsidiados, convirtiéndose así en benefactores. Según el relato de *Hechos*, sin embargo, en respuesta al anuncio de Agabo, la decisión fue que *cada uno de los discípulos, según los recursos de cada cual*, cumpliría el papel de benefactor. A la luz del contexto histórico, por lo tanto, lo que aquí tenemos es una medida socioeconómica revolucionaria, una medida que sugiere que, lejos de ser un fracaso, la experiencia de comunidad de bienes en la iglesia de Jerusalén caló hondo en la conciencia cristiana de las iglesias del primer siglo. A eso mismo apunta la colecta promovida por Pablo en las iglesias de Macedonia y Acaya, probablemente en cumplimiento de su acuerdo con los representantes del cuerpo apóstolico en Jerusalén —Jacobo, Pedro y Juan— de acordarse de los pobres (Gá 2.9-10).

Como ha afirmado Macquarrie, aunque la iglesia no está libre del egoísmo que caracteriza a todo grupo humano,

cuandoquiera y dondequiera que esté aprendiendo a ser verdaderamente la iglesia, la comunidad del Espíritu, allí está introduciendo una nueva dimensión en la situación social, una dimensión que da esperanza de una eventual transformación (1972:52).

La espiritualidad en la misión de la iglesia

El mismo Espíritu que hace posible la vida en Cristo a nivel personal y comunitario es el Espíritu que empodera y guía a la iglesia para que esa vida se difunda: «Pero cuando venga el Espíritu Santo sobre ustedes, recibirán poder y se-

rán mis testigos tanto en Jerusalén como en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra» (Hch 1:8). La espiritualidad cristiana es, por lo tanto, una espiritualidad misionera.

La promesa del Espíritu Santo

Ya en el Antiguo Testamento se dibuja la promesa de que, al final de los tiempos, el Espíritu Santo no limitará su ministerio a un grupo selecto sino se extenderá a «todo el género humano» (Hch 2.17 citando Jl 2.28). Esta promesa cobra densidad en la predicación de Juan el Bautista —el precursor del Mesías—, quien establece claramente la diferencia entre su propio ministerio y el de Jesús: su bautismo es con agua, el de Jesús será «con el Espíritu Santo y con fuego» (Lc 3.16; cf Mt 3.11; Mr 1.8). En el último capítulo de su Evangelio, Lucas retoma este anuncio de Juan el Bautista al citar las palabras de Jesús a sus discípulos inmediatamente antes de la ascensión: «Ahora voy a enviarles lo que ha prometido mi Padre; pero ustedes quédense en la ciudad [de Jerusalén] hasta que sean revestidos del poder de lo alto» (Lc 24.49). Aunque la referencia al Espíritu no es explícita, es clara la ratificación de la promesa: el derramamiento del Espíritu. La misma promesa aparece una vez más al comienzo de Hechos (1.4). Aunque las promesas de Dios son muchas, ésta es «la promesa del Padre» por excelencia. El evento de Pentecostés marca el cumplimiento de esta promesa de Jesucristo a sus seguidores.

Sobre la base de estos pasajes, sin embargo, es claro que la promesa tiene una connotación misional: guarda estrecha relación con la extensión del evangelio a todas las naciones. Para comprobarlo, basta notar varios términos que se repiten en los respectivos contextos de los dos pasajes y que sugieren toda una misionología que toma como

punto de partida el advenimiento del Espíritu Santo: «testigos» (Lc 24.48 y Hch 1.8), «poder» (Lc 24.49 y Hch 1.8), «todas las naciones» (Lc 24.47), «hasta los confines de la tierra» (Hch 1.8).

Las palabras de Jesucristo en *Hechos* 1.8 revisten especial importancia con respecto al lugar del Espíritu Santo en relación con la misión. Cristo las pronuncia en respuesta a una pregunta de sus discípulos: «Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel?» (Hch 1.6). Tal interrogante muestra que los discípulos no han renunciado aún a las aspiraciones mesiánicas nacionalistas que, al parecer, los han animado desde el principio a seguir a Jesús. El proyecto de Jesús, sin embargo, no es el restablecimiento del reino de Israel, sino la formación de una nueva humanidad en la cual se cumpla el propósito de Dios para la vida humana y para toda la creación. En ese proyecto participarán sus discípulos como «testigos» que, comenzando en Jerusalén, difundirán las buenas nuevas del Reino «hasta los confines de la tierra». Para cumplir ese cometido, contarán con el poder del Espíritu Santo. En palabras de Newbigin, «la promesa es que los discípulos recibirán de inmediato, no el reino en su plenitud, sino aquel don que es el saboreo, la promesa, la garantía del reino: la presencia del Espíritu» (1995:58). Como varios autores han señalado, lo que tenemos en *Hechos* 1.8, por lo tanto, no es un *mandamiento* misionero sino una *promesa* relativa a la acción del Espíritu de Dios para empoderar a los seguidores de Cristo para el cumplimiento de su misión «hasta los confines de la tierra».

El poder del Espíritu en la misión

¿En qué términos se hace evidente el cumplimiento de esa promesa? ¿Cuáles son las características de la espiritualidad misionera de la iglesia del primer siglo según el testi-

monio de *Hechos*? Los límites del espacio sólo nos permiten una apretada síntesis.

1. A lo largo de todo el libro de *Hechos* se destaca la proclamación de Jesucristo, del mensaje cristocéntrico que, en otro contexto, Pablo resume en los siguientes términos: «que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, que fue sepultado, que resucitó al tercer día según las Escrituras» (1Co 15.3-5). La espiritualidad cristiana se caracteriza, entre otras cosas, por el reconocimiento de la íntima relación entre Cristo (la Palabra viva), las Escrituras (la Palabra escrita) y el Espíritu (el que da testimonio de Cristo por medio de las Escrituras). Cada tanto, a lo largo de *Hechos* se incluye un resumen relativo a la difusión del evangelio o al crecimiento numérico de la iglesia:

Y cada día el Señor añadía al grupo los que iban a siendo salvos (2.47).

Y la palabra de Dios se difundía: el número de los discípulos aumentaba considerablemente en Jerusalén, e incluso muchos de los sacerdotes obedecían a la fe (6.7).

Y [la iglesia] iba creciendo en número, fortalecida por el Espíritu Santo (9.31).

Pero la palabra de Dios seguía extendiéndose y difundiéndose (12.24).

Y así las iglesias se fortalecían en la fe y crecían en número cada día (16.5).

Y así la palabra del Señor crecía y se difundía con poder arrollador (19.20).

En tres de estos seis resúmenes el sujeto de la acción es la palabra de Dios o del Señor. Así, pues, *Hechos* ilustra cla-

ramente lo que Pablo expresa en Romanos, que «la fe viene como resultado de oír el mensaje, y el mensaje que se oye es la palabra de Cristo» (10:17). Evidentemente, un aspecto esencial de la espiritualidad de la iglesia del primer siglo en la misión es la fidelidad a la palabra de Dios, descrita por Pablo como «la espada del Espíritu» (Ef 6:17). No sorprende que en *Hechos* se hagan repetidas referencias a la proclamación o ministerio de esa «palabra» o «mensaje», a veces a pesar de una abierta y amenazante oposición. No hay duda de que los discípulos de Cristo en ese primer momento de la era cristiana hubieran estado de acuerdo con Gutiérrez en que «las grandes espiritualidades en la vida de la iglesia se mantienen volviendo una y otra vez a sus fuentes» (Gutiérrez 1984:52).

2. La proclamación de la palabra va acompañada muchas veces por milagros que se llevan a cabo por el poder del Espíritu. Los «milagros, señales y prodigios» por medio de los cuales, según Pedro en su sermón de Pentecostés, Dios acreditó a Hijo (2.22) manifiestan el poder de Dios también por medio de sus seguidores (cf. 2.43; 4.30; 5.12-16; 6.8; 8.4-7; 9.32-35; 13.11-12; 14.3, 8-10; 15.12; 19.11-12; 28. 8-10).

Cabe señalar, sin embargo, que los milagros por sí solos no demuestran la presencia del Espíritu de Dios. Ya en el Antiguo Testamento se mencionan milagros que se llevan a cabo por otros poderes ajenos al propósito de Dios. Así sucede, por ejemplo, cuando los sabios y hechiceros egipcios reproducen ante el Faraón el milagro de Moisés y Aarón al convertir cada una de sus varas en una serpiente (Ex 7.8-12). Jesucristo, por su parte, advierte a sus discípulos sobre la posibilidad de profetizar, expulsar demonios y hacer milagros en su nombre sin que eso signifique la práctica de la

voluntad de Dios y el ser conocido por el Señor (Mt 7.23). Y cuando los fariseos lo acusan de expulsar demonios «por medio de Beelzebú, príncipe de los demonios», él les pregunta: «Si yo expulso a los demonios por medio de Beelzebú, ¿los seguidores de ustedes por medio de quién los expulsan?», dando a entender que los seguidores de los fariseos también practican el exorcismo (Mt 12.27). En la misma línea, en *Hechos* se mencionan dos casos de portentos milagrosos realizados fuera del contexto de la obediencia a Dios. El primero tiene como protagonista a Simón, el mago, que «practicaba la hechicería y asombraba a la gente de Samaria» de tal modo que «todos, desde el más pequeño hasta el más grande, le prestaban atención y exclamaban: «¡Este hombre es el que llaman el Gran Poder de Dios!» (8.9-10). El segundo, es el caso de los siete judíos exorcistas, hijos del sacerdote Esceva, en Efeso, que «intentaron invocar sobre los endemoniados el nombre del Señor Jesús» (19.13). El resultado de su intento de usar el nombre de Jesús para sus propios fines fue desastroso (vv. 15-16), pero de todos modos el relato sugiere claramente que hasta ese momento los jóvenes tenían poder para expulsar espíritus malignos mediante el uso de fórmulas mágicas.

Si los milagros por sí solos no prueban que es Dios quien realiza la acción, hacen falta criterios para discernir entre el poder del Espíritu y otros poderes. Sin intentar elaborar el tema, propongo que *Hechos* apunta a dos criterios íntimamente ligados entre sí. En primer lugar, el criterio de la gloria de Dios, el reconocimiento de Dios por lo que él es, la conversión a Dios. Así, a modo de ejemplos, cuando Ananías cayó muerto, «un gran temor se apoderó de los que se enteraron de los sucedido» (5.5), y la misma idea se repite a raíz de la muerte de Safira (v. 11). Cuando Eneas fue sanado por

Jesucristo por medio de Pedro, «todos los que vivían en Lidia y en Siria lo vieron, y se convirtieron al Señor» (9.35). Cuando el hechicero Elimas, en Chipre, quedó ciego por la acción de Dios por medio de Pablo, el gobernador Sergio Paulo «creyó, maravillado de la enseñanza del Señor» (13.12). Y cuando los hijos del sacerdote Esceva fueron avergonzados y «se enteraron los judíos y los griegos que vivían en Efeso, el temor se apoderó de todos ellos, y el nombre del Señor Jesús era glorificado» (19.17).

Un segundo criterio para distinguir, en terminología juanina, «entre el Espíritu de la verdad y el espíritu del engaño» (1Jn 4.6) es la humildad del agente mediador del poder de Dios una característica esencial de lo que podríamos llamar *la espiritualidad del poder*. De ésta, Lucas ofrece varias ilustraciones. Cuando a raíz de la curación del hombre lisiado que solía mendigar junto a la puerta llamada Hermosa, la gente, que no salía de su asombro, corrió hacia los apóstoles, Pedro les dijo: «¿Pueblo de Israel, ¿por qué les sorprende lo que ha pasado? ¿Por qué nos miran como si por medio de nuestro propio poder o virtud hubiéramos hecho caminar a este hombre?» (3.12). Cuando Pedro llegó a casa de Cornelio, en Cesarea, y éste se postró delante de él y le rindió homenaje, el apóstol hizo que se levantara y le dijo: «Ponte de pie, que sólo soy un hombre» (10.26). Cuando en Listra, a raíz de la curación de un hombre lisiado de nacimiento, la gente rindió homenaje a Pablo y Bernabé, y el sacerdote de Zeus y toda la muchedumbre querían ofrecerles sacrificios, los apóstoles los detuvieron gritando: «Señores, ¿por qué hacen esto? Nosotros también somos hombres mortales como ustedes» (14.15). La conclusión a que nos conducen todos estos incidentes es clara: desde la perspectiva de los discípulos de Cristo como agentes me-

diado-res del poder de Dios, la gloria por las señales y prodigios no les pertenece a ellos sino a Dios. El espíritu que está en el meollo de la espiritualidad cristiana es el Espíritu de Jesús, el Mesías crucificado (cf. 1Co 2.1-4), y donde él está no hay lugar para ningún tipo de «culto a la personalidad» hu-mana.

3. La evangelización que prima en *Hechos* es aquella que podríamos denominar *evangelización como un estilo de vida*, como bien lo ilustra el párrafo con el cual se cierra el capítulo 2 (vv. 41-47). Tanto el versículo de apertura como el versículo de cierre del párrafo hacen referencia al crecimiento numérico de la iglesia de Jerusalén a partir de Pentecostés, el primero para informar que «aquel día se unieron a la iglesia unas tres mil personas» (v. 41), y el segundo para aclarar que era el Señor quien cada día «añadía al grupo los que habían de ser salvos» (v. 47). Entre los dos versículos, que apuntan al impacto evangelizador de la iglesia vinculado a su proclamación (su *kerygma*), el relato señala varios aspectos de la vida interior de la comunidad, entre los cuales se destacan la comunión (la *koinonia*) y la comunidad de bienes (la *diakonia*). Ese mismo entretrejimiento de la vida y la misión de la iglesia se repite de varias maneras a lo largo de todo *Hechos* y define lo que significa la promesa de Jesús a sus discípulos en 1.8: «serán mis testigos». El impulso central de la iglesia es su llamado no sólo a «dar testimonio» oral del evangelio, sino a *ser testigo de Jesucristo* en la totalidad de su vida. Como afirma Guder, la misión de la Iglesia es «ser testigo de Cristo en el mundo, siendo, haciendo y diciendo el testimonio como la continuación del misterio de Cristo, encarnando el evangelio por causa de un mundo por el cual Cristo murió» (2000:107).

4. En concordancia con lo anterior, el participar en la misión de la Iglesia —o mejor, en la misión de Dios por medio de la Iglesia— no es, según *Hechos*, una prerrogativa de un grupo selecto, sino de todos los creyentes. Por supuesto, los apóstoles (especialmente Pedro y Pablo) ocupan un lugar sobresaliente en el relato de la extensión del evangelio desde Jerusalén a Roma. No se debe subestimar, sin embargo, el papel de otros muchos actores de la historia de la iglesia en esa etapa inicial. Es el caso, por ejemplo, de Esteban y Felipe, a quienes se los menciona entre los diáconos elegidos «para servir las mesas» a raíz de la polémica respecto a la distribución diaria de los alimentos. Esteban proclamó el evangelio en «la sinagoga llamada de los Libertos» (6.9-10) y ante el Consejo (7.2-53) y se constituyó en el primer mártir cristiano (7.57-60). Felipe, por su parte, predicó en Samaria (8.4-6) y entregó el mensaje a «un etíope eunuco» en el camino de Jerusalén a Gaza (8.26-38), después de lo cual «apareció en Azoto, y se fue predicando el evangelio en todos los pueblos hasta que llegó a Cesarea» (8.40). A los nombres de Esteban y Felipe se añaden los de Ananías («un discípulo», 9.10), Bernabé, Juan Marcos, Silas, Timoteo, Priscila y Aquila, Apolos, Lucas... Además, no debemos olvidar que los primeros heraldos del evangelio en la ciudad de Antioquía de Siria fueron unas «personas de Chipre y Cirene» que, en contraste con lo que se venía haciendo, que era anunciar el mensaje exclusivamente a los judíos, «comenzaron a hablarles también a los de habla griega» (11.19-20). El anhelo de compartir «las buenas nuevas acerca del Señor Jesús» (v. 20) es un ingrediente esencial tanto de la espiritualidad como de la misión cristianas.

5. Es probable que para los cristianos del primer siglo, de todo lo que se puede decir acerca de la espiritualidad en la

misión de la iglesia según *Hechos*, nada pusiera tan en evidencia la acción del Espíritu como la superación de la profunda división entre judíos y gentiles, esclavos y libres, hombres y mujeres. Hoy, en la comunidad cristiana, aceptamos (por lo menos en teoría, aunque no siempre en la práctica) la igualdad de todos ante Dios. Consecuentemente, estamos dispuestos, en mayor o menor grado, a ensayar modelos de convivencia que hagan de esa igualdad una realidad concreta. Nos hace bien recordar que esa disposición es en sí misma, en gran medida, un fruto del evangelio.

En efecto, el estudio del Nuevo Testamento muestra el largo camino que la iglesia tuvo que recorrer para lograr que la espiritualidad de la reconciliación fuera tomando forma en sus propias filas. El estudio de *Hechos* es de particular importancia para constatar el desarrollo de esta espiritualidad en lo que concierne a la relación entre judíos y gentiles, a la cual Lucas hace referencia en repetidas ocasiones.

La descripción de los acontecimientos del día de Pentecostés en el capítulo 2 no deja lugar a dudas de la intención de Dios de incluir a los gentiles en la experiencia del Espíritu ya que entre los presentes hay no sólo «judíos piadosos procedentes de todas las naciones de la tierra» (v. 5) sino también prosélitos, es decir, gentiles convertidos al judaísmo. Por la acción del Espíritu, ese día «las maravillas de Dios» son anunciadas a gente de múltiples naciones, símbolo de todo el mundo habitado (*oikoumene*). Todas las naciones por igual son colocadas al alcance del sonido del evangelio.

A pesar de esto, antes de que Pedro esté en condiciones de predicar el evangelio a Cornelio y sus parientes y amigos

en Cesarea, el apóstol tiene que convertirse. Ese es el propósito de la visión de una gran sábana que descendía a la tierra con animales inmundos (Hch 10.9-16). Cuando los emisarios de Cornelio, gentiles como éste, llegan a la casa donde Pedro se hospeda en Jope, no sólo los recibe sino que rompe las normas culturales de su pueblo y los hospeda (v. 23a). Pedro ha aprendido que todas las personas, no obstante su cultura o su raza, son iguales delante de Dios. Al día siguiente el apóstol predica el evangelio en Cesarea, y esto resulta en la formación de la primera iglesia en el mundo gentil (10.23b-48). La base de la pertenencia al pueblo de Dios no es otra que la aceptación del mensaje por la fe, confirmada por el bautismo y sellada con el don del Espíritu Santo. Queda claro que la primera condición para la misión transcultural es la conversión del mensajero, demostrada en este caso por la convivencia de judíos y gentiles bajo el techo de un centurión romano.

Después de la conversión de Cornelio y los suyos, la extensión del evangelio en el mundo gentil cobra vuelo. Surge con gran empuje la iglesia en Antioquía de Siria y se constituye en la base principal de la misión transcultural. El viaje misionero de Pablo y Bernabé da como resultado la formación de iglesias en varios lugares, de modo que al final del viaje pueden informar a la iglesia que los enviara «de todo lo que Dios [ha] hecho por medio de ellos, y de cómo [ha] abierto la puerta de la fe a los gentiles» (14.28).

El crecimiento del número de creyentes e iglesias gentiles, sin embargo, plantea un problema a los líderes de la iglesia en Jerusalén. Al escuchar el informe de Pedro acerca de la conversión de Cornelio, tuvieron que alabar a Dios y admitir: «¡Así que también a los gentiles les ha concedido Dios el arrepentimiento para la vida!» (11.18). Pero la mi-

sión a los gentiles es otra cosa. ¿Pueden tantos creyentes nuevos ser admitidos en la iglesia como miembros plenos sin antes hacerse judíos mediante la circuncisión y sin someterse a la ley? La pregunta real es si la iglesia va a ser una comunidad multi-racial y multi-cultural, constituida por judíos y gentiles, o meramente una secta judía, una suerte de movimiento de renovación dentro del judaísmo. Y la respuesta incide directamente en la manera de concebir el evangelio mismo. Bien afirma Stott: «El asunto era grande. Lo que estaba en juego era el camino de la salvación. Estaba en juicio el evangelio. Se estaba socavando el fundamento mismo de la fe cristiana» (1990:243).

El capítulo 15 de *Hechos* describe la manera en que, bajo la dirección del Espíritu de Dios, los apóstoles y los ancianos, en diálogo con Pablo y Bernabé, resuelven este problema tan crítico para el futuro de la Iglesia. El así llamado *Concilio de Jerusalén*, reunido «para examinar este asunto» (v. 6), acata la posición de Pedro, de no «provocar a Dios poniendo sobre el cuello de esos discípulos [gentiles] un yugo que nosotros ni nuestros antepasados hemos podido soportar» (v. 10), y la de Jacobo, de «dejar de ponerles trabas a los gentiles que se conviertan a Dios» (v. 19), y confirma que la salvación es «por la gracia de nuestro Señor Jesús» (v. 11).

La carta del Concilio a los creyentes gentiles (vv. 23-29) sintetiza la decisión unánime de los apóstoles y los ancianos, guiados por el Espíritu Santo («Nos pareció bien al Espíritu Santo y a nosotros», afirman): no imponerles ninguna carga pero sí hacerles recomendaciones relativas a leyes ceremoniales judías para garantizar la comunión entre

judíos y gentiles.⁸ Este es el triunfo del evangelio de la libertad, pero es también la afirmación del amor hacia «el otro» diferente, sin discriminación. Es, en otras palabras, la ratificación de la espiritualidad de la reconciliación, que sienta las bases para la proclamación del mensaje de reconciliación y de la realización histórica del proyecto de Dios: una nueva humanidad formada por «gente de toda raza, lengua, pueblo y nación» (Ap 5.9). «Únicamente desde [el] caminar según el Espíritu es posible pensar y anunciar el amor gratuito del Padre por toda persona humana» (Gutiérrez 1984: 178).

Conclusiones

En el mundo actual hay una constante búsqueda de experiencias espirituales. Ciertas empresas comerciales auspician encuentros para sus ejecutivos, con propósitos «espirituales». La «meditación trascendental» atrae la atención de muchas personas deseosas de llenar su vacío espiritual. La Nueva Era tiene una propuesta caracterizada por la apertura a realidades espirituales a la vez que por la negación de la singularidad de la revelación de Dios en Cristo Jesús. Las librerías exhiben y venden numerosos títulos, muchos de ellos *best sellers*, sobre truculentos temas vinculados a lo que Beatriz Sarlo, la autora de *Escenas de la vida posmoderna*, ha denominado «la amable espiritualidad», de

⁸Como dice Justo González (2000), el asunto no era definir cuánto de la ley debían guardar los gentiles para hacerse cristianos, sino más bien, cuánto de la ley debían guardar para vivir en medio de Israel. La respuesta del Concilio se basó en Levítico 17 y 18, que definían las prohibiciones que debían guardar los gentiles que vivían entre los israelitas.

auto-res tales como William Proctor, Brian Inglis, Louise Hay y H. Benson.

En este contexto, es urgente encontrar criterios para distinguir entre la experiencia espiritual cristiana y cualquier otro tipo de experiencia espiritual; entre la espiritualidad cristiana y otras espiritualidades. Para este fin, el estudio de *Hechos* provee pistas importantes porque apunta a una espiritualidad que resulta de la acción del Espíritu de Dios y se manifiesta con las siguientes características que son coherentes con el propósito de Dios para la vida humana manifestado en Jesucristo.

En primer lugar, la espiritualidad cristiana es *abarcadora*: incluye la oración y la alabanza, pero a la vez se extiende a la totalidad de la vida, hasta los bienes materiales. Es altamente dudoso que la inserción en *Hechos* de pasajes que tocan el asunto de los bienes materiales, como 2.44-45 y 4.32-37, haya sido motivada por un mero interés histórico del autor. Por más difícil que hoy nos resulte imaginar la manera de poner en práctica la comunidad de bienes en el mundo actual, lo mínimo que podemos decir es que estos escritos nos desafían a preguntarnos sobre el lugar que damos a la mayordomía de los bienes materiales en nuestro propio crecimiento espiritual y de las iglesias que representamos.

En segundo lugar, la espiritualidad cristiana es *personal y comunitaria*: apunta al propósito de Dios de formar una nueva humanidad y visualiza a la persona en comunidad en proceso de transformación en todas las dimensiones de su vida. Es la espiritualidad del seguimiento de Jesús, la espiritualidad de una comunión mutua que se orienta a la formación del carácter cristiano según la imagen del segundo Adán, marcado por el fruto del Espíritu: «amor,

alegría, paz, paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad, humildad y dominio propio» (Gá 5:22-23).

En tercer lugar, la espiritualidad cristiana es *la espiritualidad de la solidaridad con los necesitados*: pone lo material al servicio de lo espiritual, hace del dinero un don de gracia en respuesta a la gracia de Dios expresada en Jesucristo. «No es *mi cuerpo*, sino el *cuerpo del pobre* --el cuerpo débil y desfalleciente del pobre-- el que hace entrar lo material dentro de una perspectiva espiritual» (Gutiérrez 1984:134). Para esta espiritualidad el acordarnos de los pobres con acciones concretas pone a prueba la autenticidad de nuestro compromiso con Dios y da evidencia de que no rendimos culto al dios Mamón.

En cuarto lugar, la espiritualidad cristiana es *la espiritualidad del poder*: no intenta hacer del poder de Dios un medio de engrandecimiento personal; recurre a él para beneficio de los demás y la gloria de Dios.

En quinto lugar, la espiritualidad cristiana es *la espiritualidad de la fidelidad a la Palabra de Dios*: hace de ésta su fundamento, su eje, su guía, su sustento, su fortaleza, su punto de partida y su meta.

En sexto lugar, la espiritualidad cristiana es *la espiritualidad de la reconciliación*: supera las barreras de raza, clase social y sexo, y hace de la imagen de Dios la base de la dignidad de todos los miembros de la raza humana. Consecuentemente, no deja lugar para la discriminación.

La espiritualidad cristiana es un don del Espíritu y una disciplina, una obra de Dios y un llamado, un regalo y una vocación.

Bibliografía

Bruce, F. F.

- 1998 *Hechos de los Apóstoles: Introducción, comentario y notas*, Nueva Creación, Buenos Aires, Grand Rapids.

González, Justo

- 2000 *Hechos de los Apóstoles*, Ediciones Kairós, Buenos Aires.

Guder, Darrell

- 2000 *Ser testigos de Jesucristo: la misión de la Iglesia, su mensaje y sus mensajeros*, Ediciones Kairós, Buenos Aires.

Gutiérrez, Gustavo

- 1984 *Beber en su propio pozo en el itinerario espiritual de un pueblo*, Sígueme, Salamanca.

Kinsler, Ross y Gloria

- 1999 *The Biblical Jubilee and the Struggle for Life*, Orbis Books, Maryknoll, N. Y.

Macquarrie, John

- 1972 *Paths in Spirituality*, Harper & Row, Nueva York.

Newbiggin, Lesslie

- 1995 *The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids.

Padilla, C. René.

- 1997 *Discipulado y misión: compromiso con el Reino de*

Dios, Ediciones Kairós, Buenos Aires.

Stott, John R. W.

1990 *The Message of Acts*, Inter-Varsity Press, Leicester.

Suderman, Roberto J.

1998 *Tengan valor, yo he vencido al mundo: Espiritualidad y misión*, CLARA-Semilla, Visión Mundial, Santafé de Bogotá.

Varios

1999 *Fe y prosperidad: Reflexiones sobre la teología de la prosperidad*, Editorial Lámpara, La Paz.

Winter, Bruce W.

1994 «Acts and Food Shortages», *The Book of Acts in Its First Century Setting*, Vol. 2, *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, ed. David W. J. Gill and Conrad Gempf, pp. 59-78, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids.

Witherington III, Ben

1995 *Conflict & Community: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids.