

Revista internacional de Teología CONCILIUM

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o



TEMA MONOGRÁFICO

SEÑOR Y DADOR DE VIDA: EL ESPÍRITU HOY

Maria Clara Bingemer, Diego Irarrazaval y Paul D. Murray (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Paul D. Murray
Jon Sobrino - Luiz Carlos Susin

342

SEPTIEMBRE 2011

evd

CONTENIDO

1. Tema monográfico:

SEÑOR Y DADOR DE VIDA: EL ESPÍRITU HOY

P. D. Murray, D. Irarrazaval, M. Cl. Bingemer (eds.): <i>Editorial</i> ..	7
1.1. Denis Edwards: <i>Esbozo de una teología ecológica fundamentada en el Espíritu Santo y la Palabra de Dios</i> ..	11
1.2. Elizabeth A. Johnson: <i>El Espíritu creador y la ética ecológica: Una frontera antigua</i>	23
1.3. Marie-Theres Wacker: <i>El Espíritu de Dios en el ámbito público de las comunidades cristianas. Inspiraciones tomadas de la Biblia hebrea</i>	35
1.4. Cettina Militello: <i>El movimiento de Jesús y los carismas de las mujeres</i>	47
1.5. Maria Clara Lucchetti Bingemer: <i>El amor escondido. Notas sobre la kénosis del Espíritu en Occidente</i>	63
1.6. Bernard Sesboüé: <i>El Espíritu en la Iglesia</i>	77
1.7. Veli-Matti Kärkkäinen: « <i>El Espíritu derramado sobre toda carne.</i> » <i>Testimonios y experiencias pentecostales del Espíritu Santo</i>	87
1.8. Leonildo Silveira Campos: <i>Pneumatologías en conflicto. Los «pentecostales clásicos» y los «neopentecostales» brasileños</i>	99

1.9. Virginia R. Azcuy: <i>El Espíritu y los signos de estos tiempos. Legado, vigencia y porvenir de un discernimiento teológico</i>	113
1.10. Laurenti Magesa: <i>El Espíritu como Palabra creadora en la perspectiva africana</i>	125
1.11. Diego Irarrazaval: <i>Comprensión vivencial del Espíritu en Sudamérica</i>	137
1.12. Víctor Codina: <i>El Espíritu del Señor llena el universo. Una reflexión desde América Latina</i>	149
2. <i>Foro teológico</i>	
2.1. Paul D. Murray: <i>«Dominum et Vivificantem» leída en el presente</i>	163
2.2. Jon Sobrino y Luiz Carlos Susin: <i>Sabio y Profeta: José Comblin 1923-2011</i>	169

El título de este número de *Concilium*, *Señor y Dador de vida: el Espíritu hoy*, combina el título aplicado al Espíritu Santo por el credo niceno-constantinopolitano con una orientación contemporánea explícita. De este modo hace referencia al funcionamiento conjunto de las dos corrientes parejas que confluyeron en la teología conciliar: por una parte, la necesidad de un encuentro continuamente renovado con las fuentes fecundas de la tradición en busca del estímulo renovador propiciado por estas (*ressourcement*) y, por otra parte, la necesidad de plasmar esta tradición viva en formulaciones adecuadamente nuevas y, no obstante, fieles, en medio de las mil circunstancias y exigencias en las que actualmente se hace presente (*aggiornamento*).

En su obra así titulada, publicada en 1996, Francis A. Sullivan, S.J., se refería a esta auténtica doble tarea de la teología católica con la sugerente expresión «fidelidad creativa», tomada a su vez en préstamo del título de la famosa obra de Gabriel Marcel. También podríamos acuñar aquí la expresión *integridad dinámica* para hacer hincapié en que la auténtica creatividad de la teología católica consiste, no en una adaptación extrínseca de la tradición, obtenida a costa de la dilución y mengua de esta, sino que es una cuestión de fidelidad y prolongación del dinamismo e identidad que son intrínsecos a las fuentes mismas de la tradición como tal, especialmente la Palabra de Dios, mediante la cual interpretamos el movimiento siempre nuevo del Espíritu en el universo.

Entendida de este modo, tiene un sentido importante que dicha doble tarea de la teología católica no solo pertenezca a la labor propia

de la pneumatología –ofrecer una formulación adecuadamente nueva y, no obstante, fiel de la doctrina y la acción del Espíritu Santo–, igual que a cualquier otro ámbito del empeño teológico, sino que más en general se haya de considerar, como tal, siempre y muy directamente como una actividad pneumatológica –impulsada, guiada y configurada por el Espíritu–. Fue Yves Congar quien, más que ningún otro, le devolvió al cristianismo occidental la capacidad de entender que, en las tradiciones particulares y cambiantes, y a través de ellas, la Tradición continuamente viva es, sin más, la vida del Espíritu en la Iglesia, que se pone de manifiesto en vidas de santidad y en costumbres y enseñanzas adecuadas para dar testimonio de la Tradición en medio de las exigencias de las circunstancias contemporáneas.

Así pues, dado que la Tradición es la vida del Espíritu, bien cabe pensar que la tarea teológica típicamente católica de encontrarse con la Tradición y convertirla en una voz nueva es siempre una tarea en el Espíritu y del Espíritu en la Iglesia: el Espíritu que es el agente que hace nuevas todas las cosas (Ap 21,5), que es como el viento y sopla donde quiere (Jn 3,8), que sondea las profundidades de Dios (1 Cor 2,1), que suscita cosas tanto viejas como nuevas (Mt 13,52) y que nos conduce hasta la verdad completa (Jn 16,13). Dentro de este ámbito, para que la pneumatología sea fiel a sí misma, y de ese modo manifieste de manera adecuadamente enfocada lo que es verdad de toda auténtica teología católica, debe aprestarse de inmediato a abordar, tanto la anchura y profundidad de cómo la Tradición ha sido expresada y practicada en el pasado, como las dificultades y posibilidades de las circunstancias contemporáneas para que la Tradición pueda recibir hoy una actualización y una voz adecuadamente nuevas.

Hace treinta y tres años, el número de *Concilium* de 1979 sobre el Espíritu (148) abordó asuntos tocantes a la tradición ortodoxa, la Reforma, las estructuras católicas del papado y el ministerio, y el movimiento carismático. Concluía con un interrogante: ¿cómo podemos hablar del Espíritu Santo hoy? Esto entraña la necesidad de un discernimiento crucial acerca del lenguaje simbólico en relación con el contexto. A su vez, esta tarea fascinante y sin fin sigue siendo la inquietud fundamental de los editores del presente número de la revista.

Por consiguiente, este número de *Concilium* hace dos cosas: vuelve a examinar los ámbitos bíblico y doctrinal, y aborda los intentos contemporáneos y las dificultades planteadas por sendas relativamente inexploradas, en particular por las relativas a los aspectos humanos y ecológicos de la pneumatología. En el primer sentido se presta atención al modo en que hoy en día se llevan a cabo reflexiones sobre el Espíritu de Dios no solo en relación con realidades eclesiales, sino también mediante símbolos seculares y discursos humanistas y no confesionales –por ejemplo, los modos en que algunos buscan y experimentan crecimiento espiritual mediante festividades y un amplio abanico de nuevas estructuras de intimidad que permiten compartir energías–. En el segundo sentido, admitiendo las deficiencias de siglos de antropocentrismo, intentamos humildemente escuchar los gemidos de la creación (Rom 8,22), considerándolos cuestiones de justicia en relación con la creación no humana como tal y en relación con la angustiada humanidad y las colectividades concretas que hoy en día están reaccionando ante estas urgencias ecológicas. Por otro lado, las formas históricas del cristianismo se ven también enfrentadas hoy, tanto al crecimiento del pentecostalismo en todo el mundo a lo largo del siglo xx, crecimiento que continúa a ritmo acelerado en el xxi, como por un abanico incipiente de fenómenos neopentecostales a lo largo y ancho de esas tradiciones históricas desde las últimas décadas del siglo pasado. En conjunto, las redes y programas eclesiales se ven profundamente enriquecidos y espoleados (e incluso socavados) por los itinerarios de fe de la gente.

A lo largo de estas páginas se hace mucho hincapié en el mundo, tanto desde la perspectiva de la historia como desde la del cosmos. Los ensayos de Denis Edwards, Elizabeth Johnson y Víctor Codina esbozan en cada caso una pneumatología ecológica e histórica echando mano para hacerlo, particularmente en el caso de Edwards, de fuentes tradicionales. A su vez, Bernard Sesboué y Maria Clara Bingemer ponen sus ojos en la comunidad de creyentes. Por su parte, Virginia Azcuy y Diego Irarrazaval ofrecen interpretaciones de los signos de los tiempos y de la experiencia espiritual. Como complemento de esto, Cettina Militello y Marie-Theres Wacker ofrecen sendas reflexiones bíblicas, mientras que Laurenti

Magesa formula una manera africana de entender la Palabra y el Espíritu. A su vez, el despertar pentecostal y la teología que lleva asociada son examinados por Veli-Matti Kärkkäinen y Leonildo Campos. Una inquietud que reaparece a lo largo de los ensayos es la de proceder, no simplemente mediante un análisis conceptual y doctrinal y una reflexión sobre el contexto, sino abordando también la experiencia y sabiduría espiritual viva de la gente. La esperanza que lleva a hacerlo así es la de formular las cuestiones de una manera que toque los corazones y mentes de los miembros de la Iglesia.

A continuación de los ensayos, el *Foro teológico* del presente número incluye un resumen y comentario de la carta encíclica *Dominum et Vivificantem* (1986) del papa Juan Pablo II, y un breve recuerdo de José Comblin (1923-2011).

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

ESBOZO DE UNA TEOLOGÍA ECOLÓGICA FUNDAMENTADA EN EL ESPÍRITU SANTO Y LA PALABRA DE DIOS

A diferencia de otras generaciones, la nuestra puede ver el planeta como un todo. En efecto, hemos visto las fotografías de cómo se eleva la Tierra desde la Luna. Los astronautas han descrito lo que significa mirarla desde una gran distancia y darse cuenta de que contiene todas las diversas formas de vida que conocemos, toda la historia de la humanidad, todo el amor de los seres humanos. Asistimos a una nueva forma de valorar el planeta como hogar acogedor de la vida y somos más conscientes de que pertenecemos a una comunidad global interrelacionada.

Al mismo tiempo, nos damos cuenta de que estamos cometiendo daños irreparables en los bosques, la tierra, los ríos, los mares y la atmósfera. El uso de combustibles fósiles, además de otras actividades humanas, contribuye al cambio climático, que acelera la extinción de muchas especies y que causará un gran sufrimiento a los seres humanos. Destruimos hábitats y perdemos biodiversidad, lo que delata no solo la falta de responsabilidad que tenemos con las demás formas de vida, sino también los incumplimientos de nuestras obligaciones intergeneracionales.

* DENIS EDWARDS es profesor asociado en el Departamento de Teología de la Flinders University, Australia. Es también sacerdote de la archidiócesis de Adelaide. Entre sus libros más recientes encontramos los siguientes títulos: *Breath of Life: A Theology of the Creator Spirit, Ecology at the Heart of Faith* y *How God Acts: creation, redemption and special divine action*.

Correo electrónico: Denis.edwards@flinders.edu.au

Se trata de un problema que es, al mismo tiempo, grave y urgente, y que, por consiguiente, debe ser afrontado por la teología actual. Algunos entornos ecologistas se irritan, comprensiblemente, con el cristianismo, al que perciben como un defensor del antropocentrismo y como una religión que solo se preocupa de la salvación del individuo. En esta perspectiva, algunos sostienen la necesidad de reemplazar el antropocentrismo por el biocentrismo y la concentración unilateral en la redención de Cristo por una renovada teología de la creación. Sin embargo, yo creo que la teología ecológica, si quiere ser verdadera teología cristiana, no puede ser antropocéntrica ni biocéntrica, sino radicalmente teocéntrica, es decir, centrada en el misterio de Dios revelado en Cristo y que no rechaza ni pasa por alto la teología de la redención, sino que profundiza más aún en el misterio conjunto de la encarnación y la redención para poner de manifiesto su sobreabundante sentido ecológico para nuestro tiempo.

En esta perspectiva, esbozaré los tres elementos estructurales de una teología ecológica que surge del conjunto de la tradición. En primer lugar, es una teología que tiene en cuenta el Espíritu y la Palabra, es decir, una teología que es plenamente pneumatológica y que está radicalmente fundamentada en la encarnación. En segundo lugar, es una teología que trata tanto de la creación como de la redención en Cristo. Y, finalmente, la redención en Cristo implica la transformación que diviniza a los seres humanos y a las demás criaturas. Concluiré con una breve reflexión sobre la experiencia del Espíritu creador y de la Sabiduría divina en relación con la naturaleza.

I. Una teología ecológica que tiene en cuenta el Espíritu y la Palabra

En el siglo xx, Yves Congar pidió a la Iglesia occidental que regresara a una teología en la que ocupara su propio lugar el Espíritu Santo. Pensaba que, en parte, tenían razón los teólogos ortodoxos, que, como Nikos Nissiotis, criticaban a la teología occidental por su *crisomonismo*, es decir, por centrarse en Cristo excluyendo al Espí-

ritu, y abogaba a favor de una relación mutua y recíproca entre la Palabra y el Espíritu¹.

Un aspecto fundamental para conseguir este objetivo era entender el acontecimiento Cristo, de principio a fin, como un verdadero acontecimiento del Espíritu, y no solo de la Palabra, es decir, admitir que la obra del Espíritu no se limita al comienzo de la vida de Jesús. Congar insiste en que encontramos una verdadera historia del Espíritu en la vida y el ministerio de Jesús, en la historia de su identidad divina como Hijo amado, en su concepción, en su unción bautismal, en su ministerio como siervo de Dios, en su muerte en la cruz, en su resurrección y exaltación, y en su donación del Espíritu a los discípulos². Esta perspectiva histórica sobre la obra del Espíritu en la vida de Jesús crea el marco necesario para ver cómo el Espíritu actúa en la Iglesia no solo en el momento de su fundación, sino también, de forma concreta e histórica, a lo largo de su existencia, de tal modo que siempre necesita invocar de nuevo al Espíritu. Tanto en el acontecimiento Cristo como en el acontecimiento Iglesia, *la Palabra y el Espíritu realizan conjuntamente la obra de Dios*³.

Creo que esta perspectiva no es solo fundamental para la eclesiología, sino también para toda la teología cristiana, incluida la elaboración de una teología ecológica contemporánea. Percibo importantes aportaciones para esta teología en las obras de los Padres, como Ireneo, Atanasio y Ambrosio. Ireneo (ca. 115-190) se inspiró en el concepto bíblico del poder creador del aliento y la Palabra de Dios: «Él es el creador, el que hizo todo por sí mismo, es decir, mediante su Palabra y su Sabiduría: el cielo, la tierra, los mares y todo cuanto hay en ellos»⁴.

¹ Nikos A. Nissiotis, «The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council and Position of the Non-Roman Churches Facing It», *Journal of Ecumenical Studies* 6 (1965) 31-62. Cf. Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, 1, Geoffrey Chapman, Londres 1983, p. 157, y *The Word and the Spirit*, Geoffrey Chapman, Londres 1986.

² Cf. Congar, *The Word and the Spirit*, pp. 85-100.

³ *Ibid.*, pp. 21-41.

⁴ *Against Heresies* 2,30,9. Cf. *The Anti-Nicene Fathers* [= ANF], 1, Eerdmans, Grand Rapids 1981, p. 406. Ireneo, por supuesto, relaciona la Sabiduría con el Espíritu.

Decía, con frecuencia, que Dios intervino en la creación y en la redención mediante las «dos manos» de la Palabra y el Espíritu⁵. Aunque Ireneo mantiene unidos la Palabra y el Espíritu en la creación y la redención, también distingue la obra específica de la Trinidad: el Padre «planifica y ordena», el Hijo «realiza y crea», y el Espíritu «nutre y hace crecer»⁶.

Atanasio (ca. 296-377) afirma rotundamente la divinidad del Espíritu y lo vincula a lo que denomina la Palabra, la Sabiduría y la Imagen: el Espíritu «no está fuera de la Palabra, sino en la Palabra», y, estando en la Palabra, el Espíritu está en Dios⁷. Debido a esta convicción sobre la unidad entre la Palabra y el Espíritu, Atanasio amplía la doctrina tradicional de la Palabra creadora en la dirección de una teología más claramente articulada del Espíritu creador: «El Padre crea todo mediante la Palabra en el Espíritu, pues donde está la Palabra también está el Espíritu, y lo que ha sido creado mediante la Palabra posee su fuerza vital por el Espíritu que procede de la Palabra»⁸. Tanto en la creación como en la nueva creación en Cristo, afirma Atanasio, la acción trinitaria es indivisa, aunque se realiza de diversos modos: el Padre «crea y renueva» todas las cosas mediante el Hijo y en el Espíritu Santo⁹. El Espíritu es el que «une la creación a la Palabra»¹⁰; es el vínculo de unión entre la Palabra y cada criatura en el acto creador de Dios, y el nexo de unión entre la Palabra y los seres humanos en la vida de la gracia. El Espíritu Santo es el que hace posible la comunión entre la creación y la Palabra.

Ambrosio de Milán elabora una teología notablemente clara sobre el Espíritu creador en su tratado *Sobre el Espíritu Santo* (381). Sostiene

⁵ *Against Heresies*, 5,28,4 (ANF 1, p. 557); también *Against Heresies* 4, Pref. 4 (ANF 1, p. 463); 4,20,1 (ANF 1, p. 487); 5,6,1 (ANF 1, p. 531).

⁶ *Against Heresies*, 4,38,3 (ANF 1, pp. 521-522).

⁷ Este importante principio de la pneumatología de Atanasio se encuentra en su tercera *Carta a Serapión* 3,5. Véase *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*, tr. C.R.B. Shapland, Epworth Press, Londres 1951 (aquí, p. 175).

⁸ Atanasio, *Serapión* 3,5 (Shapland, p. 174).

⁹ Atanasio, *Serapión* 1,24 (Shapland, p. 127).

¹⁰ Atanasio, *Serapión* 1,25 (Shapland, p. 129).

que el Espíritu es quien da vida a las criaturas. Con el Padre y el Hijo, el Espíritu es el Creador de todo¹¹. De un modo particular, considera la gracia y la belleza de la creación como el don del Espíritu. El Espíritu, que nos lleva a la nueva creación en Cristo, está también poderosamente activo en la creación original¹². En una especie de cristología del Espíritu, Ambrosio describe a este como «el autor» de la encarnación. Si «el fruto del vientre es la obra del Espíritu»¹³, si el Espíritu es el responsable de la encarnación, entonces puede decirse que no hay nada que el Espíritu no haya creado. El Espíritu de Dios es el *autor* de la creación y de la encarnación. Ambrosio concluye: «Por tanto, no podemos poner en duda que el Espíritu, a quien conocemos como el autor de la encarnación del Señor, es Creador»¹⁴.

Todo es creado mediante la Sabiduría de Dios y en el Espíritu dador de vida, y nuestra redención se realiza mediante la encarnación de la Sabiduría divina gracias al poder del Espíritu. Esta forma de entender las relaciones recíprocas entre el Espíritu y la Sabiduría/Palabra es la que, a mi parecer, necesitamos para elaborar una teología ecológica adecuada. Teniendo esto en mente, pasemos ahora a reflexionar sobre otro elemento, igualmente fundamental, para esta teología, a saber, la relación interna entre la creación y la nueva creación en Cristo.

II. Una teología ecológica de la creación y la redención en Cristo

Lo que proponemos en esta sección, por lo tanto, es que no podemos elaborar una teología ecológica verdaderamente cristiana en contraposición con la teología de la redención, sino manteniendo conjuntamente en la misma visión el acontecimiento de la

¹¹ Ambrosio de Milán, *The Holy Spirit* 2,5,32. Cf. *The Fathers of the Church Series 44*, The Catholic University of American Press, Washington 1951 (aquí FOC, p. 107).

¹² Ambrosio, *The Holy Spirit* 2,5,33-34 (FOC 44, p. 108).

¹³ Ambrosio, *The Holy Spirit* 2,5,38 (FOC 44, p. 108).

¹⁴ Ambrosio, *The Holy Spirit* 2,5,41 (FOC 44, p. 110).

creación y el acontecimiento de la redención de Cristo: el Dios de la creación es el que nos da su propio ser en Jesús de Nazaret y en el Espíritu de Pentecostés. La teología cristiana de la creación y la teología cristiana sobre la ecología deben proceder teniendo en cuenta no solo la experiencia de la naturaleza y todo cuanto las ciencias descubren, ni tampoco solamente los textos de la creación del Antiguo Testamento, por muy importantes que sean, sino el acto decisivo de Dios en la historia humana, el acontecimiento de Cristo.

En este acontecimiento Dios se reveló como amor que se entrega, como donación de sí mismo a nosotros en la Palabra hecha carne y en la efusión del Espíritu. Rahner comenta que, puesto que se trata verdaderamente de la propia revelación de Dios, esta donación que hace de sí mismo es la auténtica expresión de su identidad en nuestra historia finita. La autodonación divina caracteriza toda la acción de Dios, en la creación, en la gracia, en la encarnación y en la transformación final de todas las cosas¹⁵. La creación y la encarnación redentora, la creación y la nueva creación en Cristo, están unidas en el acto trinitario de la autodonación de Dios. Él elige darse amorosamente a lo que no es divino, y, de este modo, acontece la creación.

Remontándose a una tradición teológica relacionada con la escuela franciscana, representada por Duns Escoto (1266-1308), Rahner ve a Dios eligiendo libremente, desde el comienzo, crear un mundo en el que la Palabra se hiciera carne y el Espíritu se derramara. En esta perspectiva, el acontecimiento Cristo no se contempla como una adición a la creación ni se entiende solamente como una solución al pecado. Más bien, la autodonación de Dios en la encarnación es la verdadera finalidad y sentido de la creación. La creación del universo forma parte de la decisión radical de Dios por darse amorosamente a lo que no es divino¹⁶.

¹⁵ Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, Seabury Press, Nueva York 1978, p. 197 (trad. esp.: *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1979).

¹⁶ «Resurrection: D. Theology», *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi*, ed. Rahner, Burns and Oates, Londres 1975, p. 1.442; «Christology in the Setting of Modern Man's Understanding of Himself and of his World», *Theological Investigations* 11, Seabury, Nueva York 1974, p. 219 (aquí TI 11, p. 219).

A la luz de la encarnación, por consiguiente, la creación no solo significa que Dios crea un ser finito, sino que Dios comunica libremente su propia realidad a un ser finito. En esta perspectiva, el universo emerge y la vida se desarrolla en la tierra en el marco del proceso de la autodonación de Dios. Dios no está nunca ausente en este proceso o en cualquier criatura, sino que está siempre, inmanentemente, presente en todo mediante el amor que se da a sí mismo. La autodonación del Dios trascendente es «el factor más inmanente de la criatura»¹⁷. Rahner entiende la presencia salvífica de Dios en los seres humanos más bien como causa formal que como causa eficiente; por ella somos transformados y llevados a la plenitud, porque Dios nos comunica su propio yo en el Espíritu. Sin llegar a ser devorados por el fuego de la divinidad infinita, podemos recibir la vida de Dios como nuestra plenitud. Rahner sugiere, además, que esta inhabitación divina por gracia es la mejor analogía que poseemos para entender la relación fundamental de Dios con todas las criaturas¹⁸. Según su peculiaridad, toda criatura está destinada a alcanzar su plenitud en Dios, que está presente en todo ente, de tal modo que «la realidad misma de Dios se transmite al mundo como su especificación suprema»¹⁹.

Solo en la encarnación encontramos lo más específicamente cristiano en la concepción de Dios: mientras que Dios y el mundo se mantienen diferentes por la eternidad, Dios se ha dado tanto al mundo de la creación que llega a ser «la esencia de la realidad del mundo y este es, verdaderamente, el destino de Dios»²⁰. Mediante el Espíritu, la Palabra se hace carne, y la carne es irrevocablemente asumida por Dios. La resurrección de Jesús crucificado por la fuerza del Espíritu significa que la Palabra de Dios es ya para siempre carne, materia, criatura y parte de un universo material formado

¹⁷ Rahner, «Immanent and Transcendent Consummation of the World», TI 10, p. 281.

¹⁸ Lo que es verdad sobre la gracia es válido, «análogamente, para la relación entre el ser absoluto de Dios y el ser que crea», Rahner, en *Natural Science and Christian Faith*, TI 21, p. 36.

¹⁹ Rahner, «Christology in the Setting», p. 225.

²⁰ Rahner, «The Specific Character of the Christian Concept of God», TI 21, p. 91.

por criaturas. En la creación, en la encarnación y en su culminación en la resurrección, Dios se compromete para siempre con este mundo, con este universo y todas sus criaturas.

Todo lo anterior significa que una teología ecológica debe tener en cuenta tanto la creación como la nueva creación en Cristo. La nueva creación no es una huida de la original, ni mucho menos su destrucción, sino su destino, dado por Dios, y su plenitud salvífica. Una teología ecológica debe entender que la creación y la nueva creación están mutuamente relacionadas y son recíprocamente interdependientes²¹.

III. Una teología de la redención que implica una transformación que diviniza a los seres humanos y a las demás criaturas

Un tercer elemento estratégico fundamental para una teología ecológica cristiana es elaborar una teología de la redención, o de la nueva creación en Cristo, que pueda proclamar el acontecimiento Cristo en un tiempo nuevo y mostrar su sentido no solo para los seres humanos, sino para toda la creación. Esta tarea implica que tomemos en serio los numerosos textos del Nuevo Testamento que hablan de la creación y de la reconciliación de *todas las cosas* en Cristo (1 Cor 8,6; Rom 8,18-25; Col 1,15-20; Ef 1,9-10; 20-23; Heb 1,2-3; 2 Pe 3,13; Jn 1,1-14; Ap 5,13-14; 21,1-5; 22,13), como también la necesidad de encontrar una alternativa viable a las teorías de la satisfacción y de la expiación vicaria, que ya han dejado de expresar la buena noticia del Dios liberador de Jesús. Tendríamos que ser fieles al conjunto del Nuevo Testamento con su variada gama de imágenes y conceptos que expresan lo que Dios hace por nosotros en Cristo.

Una de las imágenes usadas por Pablo es la imagen de la transformación: «Por nuestra parte, con la cara descubierta, reflejando como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en

²¹ Sobre esto, véase David Wilkinson, *Christian Eschatology and the Physical Universe*, T&T Clark, Londres 2010, p. 86.

esa misma imagen cada vez más gloriosa, como corresponde a la acción del Espíritu del Señor» (2 Cor 3,18; cf. Rom 12,2; Flp 3,21). Por la acción del Espíritu nos transformamos en la imagen de Cristo que es el icono de Dios. Joseph Fitzmyer piensa que nos encontramos aquí con «una de las descripciones paulinas más sublimes» del acontecimiento Cristo, y comenta que los Padres griegos extrajeron de esta imagen el concepto de deificación²². Los teólogos griegos, como Máximo el Confesor, lo vincula con la tradición sinóptica de la transfiguración de Cristo, cuyos vestidos resplandecientes representan la participación de la creación en aquel evento²³. Por mi parte, creo que el concepto de transformación deificadora es un medio viable para expresar actualmente el sentido de la redención de los seres humanos y de las demás criaturas.

Atanasio es un teólogo fundamental en el desarrollo de una teología de la deificación mediante la encarnación. Es importante advertir que la encarnación, para Atanasio, no significa simplemente el comienzo de la vida de Cristo, sino que implica toda su existencia, y, sobre todo, su muerte. Dios se hace existencia y muerte corporal para que fueran transformadas por la resurrección. La Palabra de Dios se hace humana para que el ser humano se deificara²⁴. Ciertamente, no poseemos la naturaleza divina, pero nos hemos hecho «partícipes de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4) por gracia. Según Atanasio, esta encarnación deificadora de la Palabra implica también que las otras criaturas participan de Dios a su modo. Afirma que «toda la creación comparte la Palabra en el Espíritu»²⁵. La deificación redentora no solo afecta a los seres humanos, sino a toda la creación, y las dos se realizan mediante su configuración con la Palabra en el Espíritu. Escribe en este sentido:

²² *Ibidem*.

²³ Véase Andrew Louth, «Between Creation and Transfiguration: The Environment in the Eastern Orthodox Tradition», en David B. Horrell, Cherryll Hunt, Christopher Southgate y Francesca Stavropoulou (eds.), *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives*, T&T Clark, Londres 2010, pp. 211-222.

²⁴ Véase *Athanasius: Contra Gentes and De Incarnatione*, tr. Robert Thompson, Oxford University Press, Londres 1971, pp. 268-269 (revisado).

²⁵ Atanasio, *Serapión*, 1.23 (Shapland, p. 124).

En él (el Espíritu Santo), por consiguiente, el Logos glorifica la creación, y, deificándola y asumiéndola, la lleva al Padre... el Espíritu no pertenece al orden creado, sino que posee la misma divinidad que el Padre, en quien el Logos deifica también a las cosas creadas. Y aquel en quien se deifica la creación no puede estar fuera de la divinidad del Padre²⁶.

Atanasio cree que el Espíritu es un ser divino precisamente porque en él lleva a cabo la Palabra la deificación de la creación. Es la inhabitación del Espíritu la que asemeja la creación a la Palabra. En su pensamiento, la deificación se aplica sobre todo y exclusivamente a los seres humanos, pero, conjuntamente con ellos, también se aplica, en cierto sentido real, a toda la creación. La encarnación corpórea de la Palabra, incluyendo la vida, la muerte y la resurrección de Jesús, y la efusión del Espíritu, transforma toda carne, no solo la carne de Jesús. El papa Juan Pablo II hizo su aportación a esta línea de pensamiento. Dice que la encarnación es «la obra más grande» realizada por el Espíritu Santo en la historia de la creación y de la salvación, y, en este sentido, afirma:

La Encarnación de Dios-Hijo significa asumir la unidad con Dios no solo de la naturaleza humana sino asumir también en ella, *en cierto modo, todo lo que es «carne»* toda la humanidad, todo el mundo visible y material. La Encarnación, por tanto, tiene también su significado cósmico y su dimensión cósmica²⁷.

La redención en Cristo puede entenderse como transformación deificante en tres niveles. En *el nivel humano*, implica el perdón de los pecados, la justificación por la gracia, la inhabitación del Espíritu Santo, la adopción como hijos e hijas amados de Dios, la comunión en la vida trinitaria, la llamada al discipulado y la vida de resurrección. En *el nivel material*, la encarnación, que culmina en la resurrección, es el comienzo de la transfiguración del universo, con todos sus procesos y entes, «el comienzo definitivo, aunque embrionario, de la glorificación y la divinización de toda la

²⁶ Atanasio, *Serapión*, 1.25, tomado de la traducción de Norman Russell en su obra *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2004, p. 175 (cf. Shapland, p. 129).

²⁷ Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem*, n. 50.

realidad»²⁸, como dice Rahner. Y, en *el nivel de la vida biológica*, si bien no podemos tener una imagen adecuada de la creación transformada por Dios, la promesa bíblica nos dice que en Cristo encontrarán su plenitud «la misma creación» (Rom 8,19) y «todas las cosas» (Col 1,20), y esto incluye, de un modo imprevisible, a todos los demás animales y a todo cuanto vive en la Tierra.

Dios asume la «carne» en Jesús de Nazaret para que la carne sea transformada y deificada. En esta carne también están incluidos los canguros, los perros y los delfines. Ellos han sido creados mediante la Sabiduría eterna de Dios, y participan, en cierto sentido real, en la redención y la reconciliación en Cristo mediante el Espíritu de Dios que habita en ellos. En la Palabra hecha carne, Dios asume toda la vida de la Tierra, con todos sus procesos de evolución, en un acontecimiento que es, al mismo tiempo, una identificación radical con ella por amor y una promesa inquebrantable.

IV. La experiencia del Espíritu y de la Sabiduría divina en la creación

Recientemente, caminando por las colinas de Adelaida, me paré en seco al ver un enorme eucalipto (el «River Red Gum» o *Eucalyptus camaldulensis*). Estaba en la orilla del lecho de un riachuelo que durante el verano está casi seco. Lo que me detuvo al principio fue su enorme tronco, de casi cuatro metros de diámetro, con su corteza desconchada y de preciosos colores apagados, desde el blanco y el gris al marrón rojizo. Tiene unos treinta y cinco metros de alto, y casi perdidos entre las hojas verdeazuladas de su copa destellaban los intensos azules, verdes y anaranjados de los loros arcoíris.

Las ramas que caen de estos eucaliptos forman agujeros que se convierten en el hogar de muchas criaturas. Crean hábitats donde se reproducen los peces en tiempos de inundaciones, así como los crustáceos y los insectos, y sus ramas caídas generan hábitats para muchas especies de vida salvaje, tanto en los riachuelos como en los

²⁸ Rahner, «Dogmatic Questions on Easter», TI 4, p. 129; también «Resurrection», pp. 1.438-1.442.

ríos y en sus orillas. Pueden llegar a vivir hasta setecientos años. Con toda seguridad, el árbol con que me tropecé ya se encontraba allí desde mucho tiempo antes de que Adelaida fuera colonizada por Inglaterra en 1836. Mucho antes de la colonización, este lugar había acogido a generaciones de indígenas del pueblo kaurna, que irían, durante el invierno, desde las llanuras de Adelaida hasta las colinas en busca de refugio, leña y alimentos.

Me tropecé con este hermoso árbol en un momento de intensa sintonía que me llevó a sentir la quietud ante su alteridad. Me sentí conducido a lo numinoso, a lo que está más allá de lo humano y de las palabras, al incontrolable e indomable Espíritu de Dios que «sopla donde quiere» (Jn 3,8). En el encuentro con este árbol enorme y todo cuanto vive en él y en su entorno, se produce una experiencia del Espíritu como una presencia inaprehensible e infalible de Dios, como una fecundidad extraordinariamente creativa, como el dador de vida del credo, como la «más adorable frescura que está en el fondo de las cosas» de Hopkins²⁹. Pero hay otra cara en esta experiencia. En el Espíritu puedo acoger este eucalipto como una revelación, como autorrevelación de Dios, como expresión, en su propio modo creatural, de la Sabiduría eterna de Dios que se hace carne y tiene un rostro humano en Jesús de Nazaret. En su singularidad, especificidad y limitación, este eucalipto es un don y una presencia de la Sabiduría divina en nuestro mundo, una palabra de revelación que pronuncia silenciosa y bellamente la Palabra eterna de Dios.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

²⁹ Gerald Manly Hopkins, «God's Grandeur», en *Poems and Prose of Gerard Manly Hopkins*, ed. W. H. Gardner, Penguin Books, Londres 1963, p. 27.

ESPÍRITU CREADOR Y ÉTICA ECOLÓGICA: UNA FRONTERA ANTIGUA

En nuestros días, la conciencia de la magnificencia de la Tierra como pequeño planeta donde existe vida está creciendo por doquier entre la gente. Es una conciencia ecológica, término procedente del griego *oikos*, que significa «casa» u «hogar»: este planeta vivo es nuestro único hogar en medio de la vastedad del universo. Al mismo tiempo, cada vez somos más conscientes de que las actuaciones humanas están infligiendo un daño enorme a los sistemas que mantienen la vida en la Tierra, haciendo estragos en la identidad de esta como morada de la vida. Esta paradoja indica que se dan las circunstancias para un redescubrimiento teológico de los temas antiguos de la inhabitación creativa del Espíritu Santo, el valor sagrado de la naturaleza y la ética de la conservación de la Tierra.

El olvido del Espíritu

En la Biblia y en la teología patristica y medieval, la visión de fe es como un taburete de tres patas, con Dios, la humanidad y la naturaleza en estrecha interrelación. La cola que mantiene unido el tabu-

* ELIZABETH A. JOHNSON, C.S.J., es profesora distinguida de Teología en la Universidad de Fordham (Nueva York). Expresidenta de la Sociedad Teológica Católica de América y de la ecuménica Sociedad Teológica Americana. Es miembro del consejo de redacción de tres importantes revistas. Sus numerosos libros han sido traducidos a más de siete idiomas.

Correo electrónico: ejohnson@fordham.edu

rete es la inhabitación del Espíritu creador. Desde el comienzo del Génesis, donde el Espíritu de Dios se cierne sobre las aguas en la creación (Gn 1,2), hasta la conclusión del Apocalipsis, donde el Espíritu invita a todos cuantos estén sedientos del agua de vida a «venir» a refrescarse (Ap 22,17), la presencia del Espíritu es la fuerza intangible que mantiene el mundo en el ser, infundiendo energía a la vida dinámica de los seres humanos y la naturaleza por igual.

En general, esta triple interrelación siguió siendo esencial a lo largo de los 1.500 primeros años de tradición cristiana. Sin embargo, en la Europa del siglo XVI, la Iglesia quedó dividida por un violento conflicto acerca de la cuestión teológica de la salvación humana. La intensa preocupación por el modo en que son salvados los pecadores, si por la fe sola (la postura protestante) o por la fe y las buenas obras (la postura católica), estrechó el centro de atención de la teología. Como sucede en cualquier lucha prolongada, la gente perdió de vista la realidad más amplia. En los siglos posteriores a la Reforma, la teología católica vinculó muy estrictamente el Espíritu Santo al oficio eclesiástico y a la enseñanza del magisterio, mientras que la teología protestante se centró exclusivamente en la obra de justificación del Espíritu en el individuo. Ambas partes olvidaron en buena medida el testimonio de la tradición acerca de la presencia y actividad *cósmica* del Espíritu de Dios¹. En consecuencia, el mundo natural dejó de verse como algo de interés religioso.

La teología posterior a la Reforma imaginaba en buena medida a Dios tomando como modelo a un monarca en la cúspide misma de la pirámide del ser. «Él» –pues siempre era un varón reinante quien constituía el modelo de esta interpretación– moraba más allá del mundo, incontaminado por el desorden y suciedad de este. Aun cuando la descripción que se hacía de este Ser Supremo le atribuía una actitud benevolente –así lo hizo la mejor teología–, «Él» seguía siendo esencialmente remoto y tenía que irrumpir o intervenir para

¹ Elizabeth Johnson, «Losing and Finding Creation in Christian Tradition», en Dieter Hessel y Rosemary Radford Ruether (eds.), *Christianity and Ecology*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2000, pp. 3-21. Esta colección contiene diez volúmenes sobre religiones del mundo y ecología: *Hinduism and Ecology*, *Islam and Ecology*, etc., y ofrece abundantes intuiciones.

efectuar cambios en la ley natural tales como los milagros. Esta teología, extraordinariamente sólida en lo relativo a la trascendencia de Dios, olvidó la verdad, igualmente importante, de la inmanencia divina, la inhabitación divina en el corazón del mundo, tradicionalmente asociada con el Espíritu Santo. Olvidó que todo permanece *en* Dios, en quien «vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,28) y quien a su vez abarca todos los seres, ya que es «sobre todos y por todos y en todos» (Ef 4,6).

El objetivo de situar este marco histórico en torno a nuestro tema es dejar claro desde el principio que, cuando la teología se aplica a la tarea de recuperar una pneumatología cósmica, no está entregándose a novedades. Estamos intentando recuperar una parte esencial de la herencia cristiana, la tercera pata del taburete que ha desaparecido durante los últimos 500 años. Es esta una frontera nueva en la que se busca reconquistar una antigua plenitud.

Recuerdo del Espíritu

Para recuperar la inhabitación del Espíritu de una manera convincente, la teología necesita un esquema trinitario. Para la fe cristiana, el inefable Dios uno es experimentado como trascendente, encarnado e inmanente en el mundo. A finales del siglo II, el teólogo Tertuliano iluminó la Trinidad económica con abundantes imágenes. Si Dios Padre es como el sol, Cristo es el rayo de sol que llega a la tierra, y el Espíritu es el bronceado, la mancha de calor allí donde el sol llega de hecho y tiene un efecto. Asimismo, la primera persona de la Trinidad se puede asemejar a un manantial de agua, la segunda persona, al río que fluye de él, y la tercera persona, a la acequia de riego por la que el agua llega hasta las plantas y las hace crecer. El Dios trino también se puede comparar con la raíz, el brote y el fruto de un árbol: un fundamento inalcanzablemente profundo, su retoñar en el mundo y su fertilidad que produce flores, fragancia, frutos y semillas (*Adv. Praxeas*, 8). Todas estas metáforas se aplican al Dios que está más allá de nosotros, que como Dios aparece en la carne de la historia, y que como Dios tiene un efecto omnipresente dentro del mundo.

Desde esta perspectiva trinitaria, el Espíritu es siempre Dios que en realidad llega en cada momento, acercándose y pasando con fuerza vivificadora. El lenguaje relativo al Espíritu hace referencia principalmente al Dios vivo presente y activo en el mundo entero: humano, planetario y cósmico. El credo niceno expresa esto bellamente cuando confiesa la fe en el Espíritu Santo como «Señor y Dador de vida», en latín *vivificantem*, el Vivificador.

Dimensiones de la presencia

Al final de su influyente libro *Historia del tiempo*, el físico Stephen Hawking plantea un famoso interrogante: «¿Qué es lo que insufla fuego en las ecuaciones y crea un universo que puede ser descrito por ellas?»². Con la integridad de su adhesión al ateísmo, él deja la pregunta abierta. La fe bíblica, sin embargo, se atreve a contestar que es el Espíritu quien insufla vida en este exuberante universo. El misterio del Dios vivo, completamente trascendente, es también la fuerza dinámica situada en el corazón del mundo y de su evolución. Esto remite a una actuación divina no solo al comienzo, sino a lo largo de miles de millones de años e incluso ahora, mientras el universo continúa tomando forma, al tiempo que avanza hacia el futuro.

Martín Lutero utilizaba un ejemplo casero para hacer entender esta idea esencial: «¿Cómo puede la razón tolerar que la divina majestad sea tan pequeña que pueda estar sustancialmente presente en un grano de trigo, encima de él, sobre él, a través de él, dentro y fuera de él... enteramente en cada grano, sin importar lo numerosos que estos granos puedan ser? ¿Y cómo puede la razón tolerar que esa misma majestad sea tan grande que ni este mundo ni mil mundos puedan abarcarla y decir “mira, ahí está”?... Sin embargo, aunque no puede ser abarcada por nada ni por nadie, la divina esencia de Dios abarca todas las cosas y habita en todo»³.

² Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, Bantam Books, Nueva York 1988, p. 174 (trad. esp.: *Historia del tiempo*, tr. Miguel Ortuño, Alianza Editorial, Madrid 1990).

³ *Luther's Works* 23, Fortress, Filadelfia 1955, p. 134 (tr. esp.: *Lutero: Obras*, tr. Teófanos Egido, Sígueme, Salamanca ¹⁴2006).

Hoy en día, la teología distingue al menos tres dimensiones de esta presencia divina, la primera de ellas más clásica, mientras que las otras dos centran precisamente hoy en día nuestra atención.

Presencia creativa. El secreto íntimo de la creación es que el Espíritu habita dentro y en torno al ciclo de la vida que surge, lucha, vive y muere en este planeta. Dios está aquí en su casa, como nosotros. Resulta aleccionador observar cómo la Biblia, a la hora de hablar de la labor creativa del Espíritu, utiliza imágenes cósmicas diferentes de la del monarca reinante: viento (*rúaj*) que sopla; fuego abrasador; nubes que se mueven; agua que fluye. Ninguna de estas cosas tiene una forma definida; pueden invadir y abarcar otras cosas sin perder su propio carácter; su presencia se conoce por los cambios que provocan. De manera parecida, las imágenes femeninas del Espíritu como pájaro madre que se cierne, partera y Sabiduría maternal dan a entender la cercanía y los cuidados del amor. Justamente así, el Espíritu creador es el incesante fluir de energía amorosa que trae el mundo al ser. La creatividad divina está continuamente activa para producir nueva vida, para tejer relaciones dentro de la colectividad de la vida y, cuando las cosas se ven dañadas, para renovar la faz de la tierra.

Presencia cruciforme. Hay que decir algo más, sin embargo. Pues el mundo natural no es solo hermoso en sus armonías. También es un lugar implacablemente duro y sangriento, lleno de sufrimiento y muerte. La existencia corporal requiere comer; de ahí que la depredación sea una parte ineludible de la ley de la vida biológica. A gran escala, la historia de la vida como tal depende de la muerte; sin la muerte, no habría desarrollo evolutivo de generación en generación. La historia de la vida es un relato de sufrimiento y muerte a lo largo de millones de milenios. La tentación de negar la violencia y escapar a una visión romántica del mundo natural es grande. Pero existe otra opción, a saber, la de buscar al Espíritu creador en medio del dolor⁴.

⁴ Mark Wallace, «The Wounded Spirit», en Hessel y Ruether (eds.), 51-72; y Denis Edwards, *Ecology at the Heart of Faith*, Orbis, Maryknoll (NY) 2006, cap. 3.

Para hacerlo, la teología lleva a cabo una maniobra característica, apartando sus ojos del interrogante inmediato para consultar el evangelio. La teología cristiana interpreta a Jesús como la Palabra y Sabiduría de Dios, cuya vida, muerte y resurrección revelan el carácter del Dios vivo. ¿Qué se alcanza a ver a través de esta lente? Un amor misericordioso que no conoce límites, una compasión que entra en la hondura del pecado, el sufrimiento y la muerte aterradora de la gente para traer nueva vida. Una visión ecológica le permite a la teología cruzar la línea que separa a las especies y extender esta solidaridad divina a todas las criaturas. El Espíritu creador habita con solidaridad compasiva junto a todo ser vivo que sufre, desde los dinosaurios exterminados por un asteroide hasta el bebé impala devorado por un león. Ni un gorrión cae al suelo sin suscitar una atención sabedora en el corazón de Dios (Mt 10,29). Tal idea no pretende exaltar el sufrimiento, trampa esta que se debe evitar cuidadosamente. Por el contrario, lleva a hacer una inferencia de la relación entre el Espíritu vivificador y un evolutivo mundo sufriente con la mirada puesta en la compasión divina. Al grito de la naturaleza le sale al encuentro el Espíritu que gime con los dolores de parto de la creación entera para dar a luz lo nuevo (Rom 8,22-23). Así, la ley de la cruz y la resurrección se advierte a escala cósmica.

Presencia prometedora. Lejos de ser un lugar fijo y estable, el universo está siempre cambiando. Al principio fue un mar homogéneo de radiación. En lugar de permanecer en un nivel granular, el universo se fue desplegando desmesuradamente a lo largo del tiempo, apareciendo en formas cada vez más complejas hasta llegar a los seres humanos. Adoptando una perspectiva amplia podemos ver que desde el principio el universo estuvo sembrado de promesas, cargado de sorpresas. Con frecuencia, lo más ha salido de lo menos. El relato cósmico ha sido el de una agitada aventura que genera lo auténticamente nuevo⁵.

La presencia del Espíritu creador, que inhabita el mundo con compasión creativa, está orientada al futuro, atrae al mundo para

⁵ John Haught, *The Cosmic Adventure*, Paulist, Nueva York 1984; y *God After Darwin: A Theology of Evolution*, Westview Press, Boulder (Col.) 2000.

que siga las sendas de un avance creativo. Esta constatación conecta el mundo natural directamente con el relato bíblico, donde Dios es un Dios de sorpresas que se acerca con un llamamiento a «venir adelante» hasta el futuro, prometido pero desconocido (piénsese en la vocación de Abrahán, en María en la Anunciación). La presencia divina en la historia humana no deja de actuar inesperadamente para abrir el futuro. Lo mismo en la naturaleza. El Espíritu vivificador está siempre en acción, suscitando generosamente novedad. Y la aventura todavía no ha terminado. El mundo natural es el portador de una promesa divina que avanza hacia el día final, en el cual cielo y tierra se verán transformados por la bendición divina: «Mira, todo lo hago nuevo» (Ap 21,5).

La bienamada creación de Dios

La otra cara de la presencia creativa, cruciforme y prometedora del Espíritu en el mundo es que la naturaleza, en vez de estar separada de lo sagrado, está imbuida de una irradiación espiritual. Pues el Espíritu crea e inhabita lo físico —estrellas, planetas, plantas, animales, colectividades ecológicas, cuerpos de todas clases— y mueve en ellos absolutamente todo con tanto vigor como en las almas, las mentes y las ideas. La teología sacramental católica siempre ha enseñado que las simples cosas materiales —pan y vino, agua, aceite, la unión sexual del matrimonio— pueden ser portadoras visibles de la invisible gracia sanadora del amor divino. Esto es así —queda claro una vez más— porque, para empezar, el mundo físico entero es de suyo el ámbito de la inhabitación misericordiosa del Espíritu, un sacramento primordial de la presencia divina.

Tomás de Aquino desarrolló una idea que aporta claridad intelectual a esta perspectiva, a saber, la noción de participación. Gracias a la relación de creación, toda criatura que existe lo hace participando en el ser divino. Toda criatura que actúa lo hace por participación en la actividad divina. Toda criatura que ejerce un poder lo hace por participación en el poder divino (*ST I*, q. 8). Para explicar esto, el Aquinate utiliza la imagen bíblica del fuego. Lo mismo que el fuego

enciende aquello a lo que se arrima, así también la presencia del Dios vivo enciende las criaturas a la existencia. Sabemos que el fuego está presente, dice el Aquinate, cuandoquiera que algo se prende fuego. Así también sabemos que el Espíritu creador está presente cuandoquiera que algo surge de pronto con el fuego de la existencia. Gracias a esta relación de participación, la creación como tal es un icono de lo divino, un sacramento de la belleza, energía y amor divinos.

La respuesta ética

Redescubrir la presencia activa del Espíritu creador en la naturaleza conduce a la crucial constatación de que el mundo natural goza de su propio valor intrínseco ante Dios. No está creado simplemente para el uso humano, ni es tan solo un instrumento al servicio de las necesidades humanas. La teología no puede ya limitar la providencia divina a una única especie recién llegada, a saber, la nuestra, el *homo sapiens*. Lejos de ser un mero telón de fondo de nuestras vidas humanas o un escenario para nuestro drama de pecado y gracia, el mundo natural es una creación bienamada, que Dios valora por sí misma.

Esto arroja una intensa luz moral sobre dilemas ecológicos actuales. El modo en que los seres humanos consumen, explotan y contaminan recursos está arruinando literalmente la colectividad de la vida. La lista proporciona titulares de pesadilla: calentamiento global, fusión del hielo de los polos, quema de selvas tropicales, humedales destruidos, pesquerías que han caído en picado, suelos gravemente dañados, vertidos tóxicos. La destrucción generalizada de ecosistemas tiene su reverso en la extinción de las especies vegetales y animales que se desarrollan en esos hábitats. Según una estimación a la baja, en el último cuarto del siglo XX, se extinguieron el 10% de todas las especies vivas –y la mortandad continúa–. Estamos matando el nacimiento mismo, acabando con el futuro de las demás criaturas, a las que les llevó millones de años evolucionar. Su extinción emite una señal premonitoria sobre la muerte de nuestro planeta mismo. Dicho con el lenguaje directo del Consejo Mundial

de las Iglesias, «El signo desnudo de nuestros tiempos es un planeta en peligro en nuestras manos»⁶.

El cuadro se oscurece cuando atendemos a la conexión, de profundas raíces, entre devastación ecológica e injusticia social. Los pobres sufren de manera desproporcionada los efectos de los daños medioambientales; el saqueo de la gente y el saqueo de la tierra de la que dependen van de la mano. En la cuenca del Amazonas, por ejemplo, el hecho de que la tierra no esté justamente distribuida empuja a personas desposeídas, procedentes del ámbito rural, hasta los bordes de la selva tropical, donde, para sobrevivir, practican una agricultura de «corta y quema», con la cual destruyen un hábitat virgen, matan animales raros y desplazan a pueblos indígenas. En Estados Unidos, empresas importantes exportan trabajo a fábricas situadas al otro lado de la frontera mexicana (maquiladoras) que dan empleo, a cambio de salarios bajos, a miles de jóvenes campesinas para fabricar bienes de consumo de alta calidad destinados a la exportación, mientras que ellas viven en una miseria insalubre en medio de un entorno estropeado por los residuos tóxicos. Una vez más, los económicamente acomodados pueden escoger vivir en medio de muchísimo verde, mientras que los pobres reciben alojamiento cerca de fábricas, refinerías o plantas de procesamiento de residuos que contaminan gravemente el medio ambiente. La amargura de esta situación se ve exacerbada por los prejuicios raciales, ya que el racismo ambiental presiona para que la gente de color viva en estos vecindarios.

Un análisis feminista deja aún más claro cómo la difícil situación de los pobres queda ejemplificada en mujeres pobres cuyas propias capacidades biológicas para dar a luz se ven comprometidas por entornos degradados y cuya alimentación de los hijos se ve obstaculizada a cada paso por la falta de agua limpia, alimentos y combustible. Proyectos iniciados por mujeres, tales como el movimiento Chipko en la India, donde las aldeanas abrazan literalmente los árboles del bosque para impedir que las empresas madereras los

⁶ WCC, Asamblea de Canberra, «Giver of Life Sustain Your Creation!», en Michael Kinnamon (ed.), *Signs of the Spirit*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) 1991, p. 55.

talen, y el Movimiento Cinturón Verde iniciado en Kenia por la ganadora del premio Nobel de la Paz Wangari Maathai, donde las mujeres plantan millones de árboles y reciben una pequeña cantidad por cuidarlos, ponen de manifiesto cómo la restauración de la Tierra se entrelaza esencialmente con la prosperidad de las mujeres pobres y sus colectividades. Resulta totalmente equivocado separar la justicia social del bienestar ecológico y enfrentarlos entre sí. La pobreza y su remedio tienen un rostro ecológico⁷.

Hoy en día va quedando claro que un universo moral limitado a las personas humanas no resulta ya suficiente. La reflexión ética debe extender su atención más allá de la humanidad y poner como nuevo centro de una vigorosa consideración moral la entera colectividad de la vida. Una teología ecológica del Espíritu creador llama a la Iglesia a practicar el amor y la justicia en una clave incluyente, actuando con una solicitud responsable y asertiva por la Tierra. En su carta de 1990 escrita con motivo del Día Mundial de la Paz, el primer documento papal dedicado completamente a la ecología, el papa Juan Pablo II formuló un principio impresionante que sostiene tal manera de actuar. Decía él: «el respeto a la vida y a la dignidad de la persona humana se extiende también al resto de la creación»⁸. Es necesario que respetemos la vida y que resistamos a la cultura de la muerte, no solo en lo tocante al género humano, sino también con respecto a «otros géneros». Desarrollando esta idea, Brian Patrick imagina lo que Jesús diría hoy ante esta pregunta: «¿Y quién es mi prójimo?». Recordemos que Jesús respondió con la parábola del Buen Samaritano. Pero, hoy en día, el mandamiento del amor traspasa la línea de separación de las especies y se extiende a todos los miembros de la colectividad de la vida.

⁷ Ejemplos en Rosemary Radford Ruether (ed.), *Women Healing Earth: Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*, Orbis, Maryknoll (NY) 1996; David Hallman (ed.), *Ecoteology: Voices from South and North*, WCC, Ginebra 1994; Leonardo Boff y Virgil Elizondo (eds.), *Ecology and Poverty*, Orbis, Maryknoll 1995.

⁸ Juan Pablo II, «The Ecological Crisis: A Common Responsibility» (1 enero 1990), en D. Christiansen y W. Grazer (eds.), *And God Saw That It Was Good: Catholic Theology and the Environment*, United States Catholic Conference, Washington DC 1996, pp. 215-222.

«¿Quién es mi prójimo?», pregunta Patrick, «¿El Samaritano? ¿El marginado? ¿El enemigo? Sí, sí, por supuesto. Pero también lo es la ballena, el delfín y la selva tropical. Nuestro prójimo es la entera colectividad de la vida, el universo entero. Debemos amarlo en su totalidad como a nosotros mismos»⁹.

La destrucción de la Tierra, que se está produciendo mediante actos humanos de ecocidio, biocidio y geocidio, es una profanación profundamente pecaminosa. Siguiendo la tradición de la profecía bíblica inspirada por el Espíritu y la del espíritu de Jesús, la Iglesia debe responder a esta destrucción actuando proféticamente en favor del cuidado, protección, restauración y sanación de la naturaleza, aun cuando esto sea contrario a poderosos intereses económicos y políticos... como de hecho es el caso. Si la naturaleza es el nuevo pobre, como sostiene Sallie McFague, la pasión por establecer la justicia en favor de los pobres y oprimidos se debe extender hoy hasta incluir a los seres humanos que sufren y los sistemas de vida y otras especies que están bajo amenaza¹⁰. «Salvad la selva tropical» pasa a ser una aplicación moral concreta del mandamiento «No matarás». El objetivo moral pasa a ser asegurar para todos una vida vibrante en unión con los demás.

Conclusión

Una humanidad floreciente en una tierra próspera dentro de un universo en evolución, todos ellos llenos de la gloria de Dios: tal es la visión global a la que la teología está siendo llamada en este momento crítico de angustia de la Tierra. Echando mano de su propia cultura, cada continente tiene una aportación que hacer. Una visión que pase esto por alto mantendrá a la Iglesia atrapada en la intrascendencia, mientras el terrible drama real de la vida y la muerte se está representando en el mundo natural. Pero redescubrir

⁹ Brian Patrick, citado en Michael Dowd, *Earthspirit*, Twenty-Third Publ., Mystic (Conn.) 1991, p. 40.

¹⁰ Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, Fortress, Minneapolis 1993, pp. 200-202.

la inhabitación del Espíritu creador mete a la Iglesia en una gran aventura espiritual. En lugar de vivir como explotadores irreflexivos o ávidos, pasamos a estar capacitados por el propio Espíritu de Dios para vivir como hermanas y hermanos, amigos y amantes, sacerdotes y profetas, co-creadores e hijos del mundo natural que Dios tanto ama.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

EL ESPÍRITU DE DIOS EN EL ÁMBITO PÚBLICO
DE LAS COMUNIDADES CRISTIANAS
Inspiraciones tomadas de la Biblia hebrea¹

Literalmente desde la primera hasta la última página, la Biblia está impregnada por el motivo del Espíritu de Dios. Esto vale tanto para el canon cristiano como también para el judío. La Biblia judía abarca desde el relato de la creación, con su imagen del Espíritu de Dios sobre las aguas primordiales (Gn 1,2), hasta el edicto del rey persa Ciro, que, suscitado por el Espíritu de Dios, permite al pueblo judío regresar de Babilonia a Jerusalén (2 Cr 36,22s). Por su parte, la Biblia cristiana comienza con el relato de la creación y termina con la visión de la nueva Jerusalén contenida en el Apocalipsis de Juan y con la exclamación por la que una peculiar pareja celestial –el Espíritu (de Dios) y la esposa (Jerusalén)– invita exclamando: ¡Ven! (Ap 22,17). Ya por esta percepción de la presencia bíblica del Espíritu se hace patente que «grandes» temas de la fe están inseparablemente asociados a

* MARIE-THERES WACKER es profesora de Antiguo Testamento y de Investigación Teológica sobre las Mujeres en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster. Entre sus actuales ejes de investigación se cuentan cuestiones del monoteísmo bíblico, del judaísmo helenista, así como la temática de los sexos/géneros en las religiones monoteístas. En el otoño boreal de 2011 se publicará en traducción al inglés estadounidense (Eerdmans) el volumen «Kompendium feministische Bibelauslegung» (breves comentarios feministas a todos los libros de la Biblia y a una selección de libros no canónicos; Gütersloh³2007), del que es autora junto con Luise Schottroff.

Correo electrónico: wacker.mth@uni-muenster.de

¹ Agradezco a Daniela Abels por haber elaborado las amplias concordancias terminológicas de *rúaj* y *pneuma*, haciendo así posible el presente artículo.

«grandes» temas de debates públicos actuales. En lo que sigue se hará un seguimiento de algunas de estas asociaciones tal como aparecen en los libros de la Biblia hebrea, con las constelaciones de preguntas actuales que tales asociaciones implican².

Aliento creador

Antes de hablar de la palabra creadora de Dios que introduce la luz primordial en la oscuridad y que, en las sucesivas palabras de la creación, separa la tierra firme de las aguas de modo que surjan los órdenes fundamentales del cosmos (Gn 1,3-10), la Biblia esboza la imagen de un estado de «todavía-no», de un «pre-mundo»: «La tierra era *tohu-wa-bohu*, y las tinieblas cubrían el abismo, mientras un *rúaj elohim* aleteaba sobre las aguas» (Gn 1,2). La interpretación cristiana tradicional reconocía en el *rúaj elohim* una referencia al «Espíritu de Dios», el Espíritu Santo, de modo que ya la creación del mundo podía comprenderse como obra del Dios trino, que crea en el Espíritu y por medio de la Palabra (= Cristo). La exégesis histórico-crítica ha opuesto a ello que en Gn 1,2 se trata de una descripción del caos típica del antiguo Oriente, en la que el Espíritu de Dios está fuera de lugar desde el punto de vista motivico, y ha optado por la traducción de la expresión hebrea como «tormenta de Dios» en el sentido de un fuerte viento³. Comentarios más recientes

² Para estas perspectivas resultan estimulantes los accesos de teología sistemática más recientes a la pneumatología presentados por Michael Welker, *Gottes Geist*, Neukirchen-Vluyn 1992, y Bernd Jochen Hilberath, *Pneumatología*, Barcelona 1996, así como, desde el contexto de la teología latinoamericana de la liberación, por José Comblin (*El Espíritu Santo y la liberación*, Madrid 1987). Con todo, Comblin no ha tenido en cuenta la primera parte de la Biblia cristiana, el Antiguo Testamento, privándose así de impulsos importantes. Después de haber concluido la redacción del artículo se ha publicado el volumen titulado «Jahrbuch Biblische Theologie» t. 24, sobre el tema del Espíritu Santo. Aparecen en él muchos artículos pertinentes sobre el asunto, a los que aquí solo podemos remitir.

³ Así lo hacen, por ejemplo, Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose – Genesis*, Gotinga 1972, p. 30 (trad. esp.: *El libro del Génesis*, Salamanca 2008); Claus Westermann, *Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn 1974, pp. 147-150.

procuran mediar entre la perspectiva de la teología dogmática y la histórico-crítica prestando más atención al tejido del texto y viendo en Gn 1,2 una mención del «aliento de Dios»⁴: la Palabra de Dios, que se expresará de forma creadora, está presente desde el comienzo en el aliento de Dios. Esta interpretación tiene a su favor el hecho de que está abierta a la posterior recepción tanto cristiana como judía y, al mismo tiempo, atribuye ya a los autores del escrito sacerdotal de Gn 1 una teología de la creación de gran profundidad.

Pero las tres traducciones asumen significados de la palabra hebrea *rúaj* que pueden designar el «viento» (p. ej., Gn 2,8 o Ecl 1,14.17, y pássim), el «aliento» (p. ej., 1 Re 10,5), como también «espíritus» de diversa índole⁵. Estos significados tienen en común el aspecto de mover y ser movido. También la imagen del «aliento divino» sobre las aguas primordiales está relacionado con un movimiento, principalmente con la vibración del aleteo de un ave (véase en Dt 32,11 la imagen del águila o del buitre con el mismo verbo *rhp* /«aletear», como Gn 1,2). Cuando en otros contextos se habla de las «alas del viento» (*knpj rúaj*), en las que el Dios de Israel vuela como un Dios del meteoro del antiguo Oriente (Sal 18,11; 104,3), se insinúa posiblemente una huella de tradición en la que puede haberse desarrollado la imagen del Espíritu Santo como paloma (como ya en Mc 1,10/Mt 3,16/Lc 3,22). Tales préstamos de metáforas teológicas tomadas del mundo de los animales y de las fuerzas de la naturaleza corresponden a las dimensiones cósmicas planteadas por Gn 1 y también por los salmos mencionados, y dan que pensar a una teología para la cual la concentración en las metáforas antropomórfico-personales de Dios del cristianismo, sobre todo en el diálogo con religiones no monoteístas, se presenta como una innecesaria limitación de la propia tradición, incluso bíblica, que es más abierta.

⁴ P. ej. Horst Seebass, *Genesis I – Urgeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1996, 58-61.67.

⁵ En este sentido resulta fundamental S. Tengström y H.-J. Fabry, *ruah*, en ThWAT VII, Stuttgart, etc. 1993, 385-425. Véase también Manfred Dreytza, *Der theologische Gebrauch von RUAH im Alten Testament*, Giessen-Basilea 1990.

El espíritu de sabiduría en la construcción del santuario

La conclusión de las extensas comunicaciones de YHWH a Moisés en el monte Sinaí, tal como las transmite el libro del Éxodo a partir del cap. 20, está constituida en el cap. 31 por una prospectiva de la construcción de una tienda-santuario. Ese santuario debe ser construido en todos sus detalles en conformidad con la voluntad de Dios, y, como afirma Ex 31,1ss⁶, YHWH ha elegido expresamente para ello a un hombre, Besalel, y lo ha dotado de *rúaj elohim*, de «Espíritu de Dios». Por lo demás, la imagen que utiliza aquí el texto hebreo es la del «llenar», de modo que *rúaj* puede imaginarse una vez más como aire o como líquido (véase el giro idiomático de derramar el *rúaj*, p. ej. en Jl 3,1s y en Is 44,3). Gracias a la fuerza del espíritu, Besalel posee ahora todas las capacidades imaginativas, cognitivas y manuales que requiere un gran proyecto como el del santuario del desierto (una proyección visionaria del templo de Jerusalén). Es arquitecto, artesano y artista en la fuerza del Espíritu de Dios.

En ello resuena para el contexto bíblico más que la mera idea de que la construcción de un templo no puede lograrse solamente por mano de hombres. Un templo como lugar de la presencia de una divinidad vincula en cierto modo a dicha divinidad a ese lugar –idea que se hace tanto más problemática cuanto más ese acentúa la trascendencia e incomprensibilidad de Dios (véase, por ejemplo, Is 66,1 o 1 Re 8,27)–. Los autores sacerdotales de Ex 31,1ss ven la planificación y realización del santuario como actos determinados por el «Espíritu de Dios» y, de esa manera, le dan una legitimación suprema, es decir, divina⁷. Como es obvio, al mismo tiempo se está erigiendo un monumento al arquitecto Besalel como *spiritus rector* del templo.

El arte cristiano de la Edad Media sabía de la necesidad de la inspiración. A más tardar desde la temprana Edad Media, los artistas, también en el contexto cristiano, se presentaban a sí mismos a menudo como espíritus creadores. En el presente siglo XXI hay que desarrollar

⁶ Véase también, en coincidencia casi literal, Ex 35,30–36,1.

⁷ Tanto más llama la atención el hecho de que en la Biblia hebrea no se relacione en ninguna parte el sacerdocio en cuanto tal con el Espíritu de Dios, y que el único libro bíblico que no habla de *rúaj* sea el Levítico.

nuevas formas de encuentro entre el arte y la Iglesia. Un ejemplo es la «Kunststation St. Peter», en Colonia, Alemania: allí se colocan de forma cuidadosa objetos de artistas contemporáneos en cambiantes constelaciones dentro del ámbito de la iglesia románica de St. Peter, objetos que, de ese modo, mantienen de alguna manera un diálogo con los vitrales románicos de la iglesia o con la representación de la crucifixión de Pedro, obra de Rubens, que forma parte de la decoración de la iglesia, o también con los ritos y gestos que tienen lugar en las habituales celebraciones litúrgicas, con la música vinculada a ellas y con las miradas, experiencias e impresiones de quienes en ellas participan. Aquí se concede espacio al fluir del Espíritu de Dios.

La fuerza de Dios en las figuras de conducción y en los profetas

En numerosos pasajes de la Biblia hebrea se expresa la idea de que el *rúaj*, como fuerza motriz que proviene de Dios, puede entrar en seres humanos, conferirle capacidades especiales o conducirlos a la realización de logros extraordinarios.

Como hombre del *rúaj* se representa, por ejemplo, a Sansón, con su asombrosa fuerza corporal, fuerza que él emplea en la lucha de Israel contra los filisteos (Jue 14–16). No obstante, también otros jueces son considerados como hombres tomados en posesión por el Espíritu de YHWH y conducen guerras de liberación. También Saúl, el primer rey de Israel, es uno de ellos: es un hombre de gran estatura y tiene éxito contra los enemigos. Incluso de David se afirma que, después de su unción por parte de Samuel, el *rúaj* de YHWH ha entrado en él (1 Sm 16,13), después de lo cual una de sus primeras proezas es vencer al gigante Goliat. Desde la perspectiva interna de Israel, el Espíritu de Dios toma partido y está implicado también en la violencia guerrera a favor de su pueblo. No obstante, este aspecto del actuar del *rúaj* en figuras líderes carismáticas queda restringido en la Biblia hebrea a la época temprana de Israel. La bella frase de Is 11 con la que el profeta se dirige a un rey del futuro (y que, probablemente, proviene solo del posexilio), coloca otros acentos: invoca sobre ese rey mesiánico seis dones del Espíritu

de Dios –inteligencia y sabiduría, consejo y valor, conocimiento y respeto al Señor (véase Is 11,2)– y lo dota de forma total para el ejercicio de su función, pero después habla solamente de su compromiso en la protección de los pobres y débiles y de su intervención a favor del derecho y la justicia (11,3-5).

Otra capacidad extraordinaria transmitida por la fuerza del Espíritu de Dios –tal vez haya que hablar también de un estado extraordinario– es una suerte de trance al que se hace referencia en particular en relación con los profetas. No obstante, llama la atención que no todos los profetas bíblicos son señalados como hombres poseídos por el Espíritu: la Palabra de Dios que se dirige a Amós, Isaías o Jeremías tiene, al parecer, su propia evidencia y no requiere los fenómenos extraordinarios mencionados⁸. Con todo, el motivo del «*rúaj* de Dios» parece cobrar importancia, entre otras circunstancias, cuando se trata del «discernimiento de los espíritus». El profeta Ezequiel, por ejemplo, reprocha en nombre de YHWH a otros profetas y profetisas el haber seguido su propio *rúaj* y su propio corazón (Ez 13,3.17). En 1 Re 22 se narra acerca de un gran número de profetas que aconsejan coincidentemente a los reyes de Israel y de Judá a emprender una campaña de guerra en común. Miqueas, hijo de Jimlá, el único oponente profético, fundamenta su rechazo con una visión en la que se le ha mostrado cómo el *rúaj* de YHWH se transforma en espíritu de la mentira y toma posesión de los otros profetas. Aquí se discute en forma mitológica un problema fundamental del discurso profético: ¿cómo puede ser que, invocando al mismo Dios, se manifiesten cosas contrapuestas? La visión de Miqueas abre la posibilidad de un error «en el Espíritu» y ofrece como único criterio de verificación esperar a lo que traiga consigo el futuro. Este modelo bíblico de trato con el hablar en nombre de Dios –hablar vinculante en la comunidad– contiene un potencial para mencionar con sobrio realismo los manifiestos errores que se han producido a lo largo de la historia en las decisiones eclesíásticas

⁸ Que –como ha sospechado la literatura clásica de investigación sobre el profetismo– sobre la base de tales observaciones pueda distinguirse históricamente entre diferentes tipos de profetas (extáticos / visionarios y «profetas de la palabra») es algo que puede dejarse aquí en suspenso, aunque personalmente me parece demasiado poco seguro.

y para no olvidar el precario estatus que posee, también en el presente, el discurso declarado como vinculante.

Viento, aliento, espíritu que crea nueva vida

El texto bíblico que habla acerca del *rúaj* de la forma probablemente más densa y, al mismo tiempo, más compleja en sus estratos de significado es la visión de la revivificación de los muertos, del profeta Ezequiel (Ez 37,1-15)⁹. Como tan a menudo en su libro, Ezequiel es transportado al lugar de los acontecimientos. Las fuerzas que lo trasladan son la «mano» de Dios y el «espíritu / viento» (*rúaj*), que aparecen a modo de figuras mediadoras del actuar de YHWH (37,1).

Ante los ojos (interiores) del profeta se abre una enorme llanura llena de huesos. No solo les faltan carne y nervios, sino sobre todo también el aliento de vida. Entonces, Ezequiel es invitado por YHWH a dirigir su palabra a los huesos y a prometerles, en discurso profético, el *rúaj* / «aliento». La voz, el aliento del profeta, ha de contribuir a que se haga realidad el hálito creador, la Palabra de Dios, y a llenar a los muertos con aliento de vida. Ezequiel sigue la indicación de Dios y ve cómo los esqueletos se convierten en cuerpos humanos a los que, sin embargo, por el momento les falta el *rúaj*. Hace falta un nuevo empleo de la palabra profética, que invoca ahora de forma directa y casi como un conjuro al *rúaj*. De ese modo, se lo personifica e independiza. No obstante, al mismo tiempo sigue en primer plano la representación del «viento», y hasta se la refuerza, puesto que el *rúaj* tiene que soplar desde los «cuatro vientos» / *arba rujot*, desde las cuatro regiones de la tierra (37,9). La fuerza vivificante del aire en movimiento es expresión de la vitalidad de Dios, que se reconoce en el aliento humano. En la Biblia hebrea el aliento humano se considera, por tanto, como principio vital de origen divino. Justamente por eso era también posible desarrollar la idea de una nueva creación del hombre en analogía

⁹ Véase Helen Schüngel Straumann, *Ruah bewegt die Welt*, Stuttgart 1992, 51-66; id., art. «Heiliger Geist» (2009), en www.wibilex.de

con la creación del primer ser humano¹⁰. En Ezequiel, esta creación del hombre es una imagen de la «revivificación» del pueblo después del exilio. En la posterior discusión judía y cristiana sobre la cuestión del poder de Dios más allá de la muerte, Ez 37,1-15 habrá de convertirse también en un texto importante en el que poder fundar la esperanza en la resurrección de los muertos. Dios tiene un «aliento más largo» que la muerte.

Sobre la femineidad del Espíritu Santo

Desde la Biblia hebrea, pasando por la griega, hasta llegar hasta la latina, puede observarse un desplazamiento lingüístico en el discurso acerca del «espíritu»: al *spiritus*, masculino en latín, corresponde en griego el neutro *pneuma* y en hebreo el sustantivo *rúaj*, que en la mayoría de sus ocurrencias es de género gramatical femenino. Para la teología feminista cristiana, que critica el discurso de Dios de connotación unilateralmente masculina como expresión de una legitimación del poder de los padres tanto seculares como espirituales, este camino de la gramática se ha convertido en un símbolo de la represión de lo femenino de las metáforas de lo divino, es decir, en especial en símbolo de la formación de aquellas dicotomías antropológicas que atribuyen el Espíritu exclusiva o primariamente a lo masculino y asocian lo femenino con materia, sensualidad e irracionalidad. Pero las teólogas feministas podían remitir también por su parte a una herencia bíblica que abre otras perspectivas. La figura de la paloma, en la que el «Espíritu de Dios» (Mt) o «el Espíritu Santo» (Lc) descendió sobre Jesús en ocasión de su bautismo, pudo relacionarse desde el punto de vista de la historia de las religiones con la paloma como ave mensajera de la gran diosa del antiguo Oriente¹¹, y el *genus femininum* del sustantivo hebreo llevó a prestar mayor aten-

¹⁰ En este punto Ezequiel parece haber combinado la representación, como en Gn 2,7, de la creación en «dos niveles», primero del cuerpo y después del aliento vital, con la representación, como en Gn 1, de la creación por la palabra.

¹¹ Véase Silvia Schroer, «Der Geist, die Weisheit und die Taube», en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986) 197-225.

ción a la dimensión de la creación de vida, relacionada con el *rúaj* como hálito vital del hombre pero también como fuerza de espíritu provenientes de Dios¹². La relación con el sustantivo *revaj* / «*amplitud*», también etimológicamente posible, condujo a la experiencia femenina del «ensancharse» después de haber dado a luz, pues también el «aliento» de la que, al dar a luz, jadea o resuella, puede experimentar de nuevo como algo liberador¹³. El hecho de que el género gramatical femenino de la palabra *rúaj* guarda correspondencia con imágenes femeninas de Dios aparece con especial claridad en la teología siro-cristiana. También en sirio «el» Espíritu es gramaticalmente femenino, y aquí –como, por lo demás, ya en el Evangelio apócrifo de los hebreos– aparece la representación del «espíritu madre»¹⁴. La idea del acompañamiento del pueblo de Israel por parte del *rúaj* del Dios santo (véase Is 63,10s y Sal 51,13)¹⁵ ha sido transformada en la biblia greco-judía –la Septuaginta– en el acompañamiento por parte de la sabiduría (*sophia*) personificada de Dios (véase Sab 9,19–11,1), y la posterior teología judía introduce la figura de la *shekinah*, no mencionada aún en la Biblia, como la cara inmanente de Dios¹⁶.

El llamamiento de la teología feminista a rehabilitar la capacidad analógica de lo femenino para el discurso sobre Dios sigue siendo actual, por lo cual también lo siguen siendo las representaciones de connotación femenina del *rúaj* divino. No obstante, a la par de ello ha aparecido en las dos últimas décadas el interés de una teología consciente respecto de los sexos/géneros por analizar la cuestión del «sexo/género» en todas sus dimensiones, es decir, por no perder de vista, de un lado, las relaciones entre el género y otras modalidades

¹² Véase Elisabeth Moltmann-Wendel (ed.), *Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes*, Gütersloh 1995.

¹³ Véase Helen Schüngel Straumann 1992, pp. 9-12.

¹⁴ Véase al respecto en especial Verena Wodtke-Werner, *Der heilige Geist als weibliche Gestalt im christlichen Altertum und Mittelalter*, Pfaffenweiler 1994, 369ss.

¹⁵ La usual traducción como «Espíritu Santo» en estos pasajes es inexacta; en realidad, se habla del «Espíritu de su / tu (de YHWH) santidad».

¹⁶ Véase Peter Schaefer, *Weibliche Gottesbilder im Judentum und Christentum*, Francfort 2008 (= *Mirror of His Beauty. Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*, Princeton 2002).

que marcan la existencia humana, como, por ejemplo, la edad, el color de la piel, el estatus económico, la salud, y, del otro lado, también trascender el marco del sistema de los dos sexos, que se experimenta como demasiado estrecho. Desde esta perspectiva cobra relevancia un aspecto de la gramática que ha sido más bien minimizado en el interés feminista: si bien el sustantivo hebreo *rúaj* aparece sintácticamente de forma predominante con atributos o formas verbales femeninas, a veces se lo concibe también como masculino¹⁷; es de *genus commune*. Más precisamente, si bien en los textos bíblicos se da la tendencia de que *rúaj*, en su utilización meteorológica («viento»), aparezca como masculino, y *rúaj* en el sentido de «aliento de vida» o de «Espíritu (de Dios)», como femenino¹⁸, ambos casos no se dan sin excepciones. Tampoco puede reconocerse una relación unívoca entre fuerzas del *rúaj* destructoras de vida y masculinidad por una parte, y dinamismo del *rúaj* promotor de la vida y femineidad por la otra. *Rúaj*, también *rúaj elohim*, es «hermafrodita» y abre con ello dentro del mismo simbolismo de lo divino espacio para más de dos sexos.

El Espíritu de Dios en Pentecostés

El segundo capítulo de los Hechos de los Apóstoles del Nuevo Testamento relata cómo, en la fiesta judía de las semanas, cincuenta días después del *pésaj*, se produjeron en Jerusalén grandes signos y prodigios, y cómo Pedro pronuncia ante los congregados un discurso extenso y entusiasmante. Él comienza ese discurso con una extensa cita del profeta Joel que anuncia el derramamiento del Espíritu de Dios para un futuro de salvación (Jl 3,1-5 = Hch 2,17-21). Solo desde una perspectiva superficial tiene esta cita el objetivo de apartar de sí y del resto de los apóstoles la sospecha de que hubiese bebido demasiado alcohol ya por la mañana. Antes bien, para Pedro, tal como nos lo muestran los Hechos de los Apóstoles, se

¹⁷ Según Dreytza, p. 183, de las de 376 ocurrencias hebreas de *rúaj*, 197 son femeninas y unas 63, masculinas; el resto no puede determinarse por el contexto sintáctico.

¹⁸ Dreytza, p. 188.

elucida aquí por completo a la luz de las Sagradas Escrituras judías, que son las suyas propias, lo que acaba de suceder.

Pedro podía vincular los signos de fuego y humo en el cielo y en la tierra, anunciados por Joel (3,3), a las lenguas de fuego que bajaron del cielo (Hch 2,3). Ya en el estruendo de algo que parecía un viento huracanado (Hch 2,2) podía reconocerse para él un signo del Espíritu de Dios. Con más razón aún tenía que parecerle una indicación hacia el Espíritu de Dios el efecto de las lenguas de fuego, por las cuales aquellos que se habían reunido a su alrededor «se pusieron a hablar en distintos idiomas». En efecto, este «hablar en distintos idiomas» tiene en la historia de Pentecostés un doble significado, con el que juega el relato: designa el hablar en lenguas extranjeras (Hch 2,6-11), pero evidentemente designa también una suerte de glosolalia que puede dar la impresión del balbucir de los ebrios (2,13.15), pero que es una forma de discurso profético. ¿No había dicho Joel que el derramamiento del Espíritu iba a hacer que todos profetizaran (Jl 3,1)? ¿No había retornado Joel a su vez con esa visión una palabra de Moisés¹⁹, uniendo así «la ley y los profetas»? De ese modo, Pedro, él mismo inspirado por la fuerza de Espíritu, podía ver con claridad que el gran día que Joel (3,4) había visto todavía en el futuro, había que vincularlo a lo que acababa de suceder. Al final de su predicación interpreta de forma consecuente la invocación salvadora del nombre de Dios (Jl 3,5) en relación con el bautismo salvador en el nombre de Jesús (Hch 2,38).

En el discurso de Pedro, la formulación inclusiva «derramaré mi espíritu sobre todo ser humano» (Jl 3,1) se llena de significado concreto con vistas a las multitudes de peregrinos judíos que habían venido a Jerusalén provenientes del mundo entero: todos podían entender el habla de los entusiasmados –de aquellos sobre los que había descendido el Espíritu de Dios–, y esto es a su vez un prodigio en la fuerza del Espíritu. A través de las comunidades judías, el mensaje de Cristo Mesías se difundió por el mundo. Pedro en los Hechos de los Apóstoles representa el hecho de que ese mensaje hunde sus raíces en el judaísmo y no puede ser separado del judaísmo. Tal vez solo desde fines del siglo xx pueda verse (de nuevo) con claridad qué importante era y sigue siendo esa voz.

¹⁹ Véase Nm 11,29.

Pero lo que el discurso de Pedro pasa casi completamente por alto es el contenido concreto que el texto mismo de Joel da a la formulación «todo ser humano»: «vuestros hijos e hijas», «vuestros ancianos y vuestros jóvenes», «los siervos y las siervas» (Jl 3,1-2). La fuerza del Espíritu de Dios, que desciende como lluvia, cae sobre la diversidad de la comunidad y la hace visible. Pedro tiene en vista la diversidad étnica o lingüística. Pero a ella deben agregarse otros aspectos de diversidad como los que añade Joel, por ejemplo, género, edad, estado social. La fuerza del Espíritu de Dios hace visible una diversidad múltiple, y quien fuese a pensar que diversidad solo puede existir como diversidad ordenada y jerárquicamente controlada recibe de Joel la respuesta de que todos son llenados por el Espíritu y están en condiciones de hablar y actuar proféticamente, de que todos están equiparados bajo el *rúaj* de Dios.

Los Hechos de los Apóstoles permiten reconocer que había en la cercanía mujeres llenas del Espíritu cuando Pedro dirigió sus fogosas palabras al público (véase Hch 1,14 con 2,1ss), y hace referencia a la presencia, en el camino de los apóstoles, de mujeres jóvenes dotadas de Espíritu (Hch 21,9). El predicador Pablo se ve confrontado con el hecho de que mujeres jóvenes y mayores y hasta esclavas quisieran tener voz y responsabilidad en el seno de las comunidades²⁰. Indicaciones bíblicas como estas retoman el plus de promesa contenido en las palabras de Joel que el discurso de Pedro no agota. Queda por deseárselo al viejo Pedro una nueva visión, suscitada por el Espíritu, de una comunidad verdaderamente múltiple y diversificada de miembros equiparados que se encuentran bajo la acción del *rúaj*.

(Traducido del alemán por Roberto H. Bernet)

²⁰ A modo de ejemplo baste referir a las discusiones en la Primera Carta a la comunidad de Corinto y a la llamada lista de saludos de Rom 16. Véanse los breves comentarios feministas a los correspondientes libros bíblicos en Luise Schottroff y Marie-Theres Wacker (eds.), *Kompndium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998; ³2007, traducción al inglés estadounidense Grand Rapids 2011 (Eerdmans), y en Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures*, t. 2, Nueva York 1994.

EL MOVIMIENTO DE JESÚS Y LOS CARISMAS DE LAS MUJERES

En el estudio actual sobre el movimiento de Jesús, sobre todo en el ámbito de la tercera búsqueda del Jesús histórico¹, se subrayan sus aspectos carismáticos, que se interpretan, además, desde una perspectiva sociológica, concretamente, desde la sociología de la religión². En este contexto, lo carismático se inscribe en el dinamismo del *liderazgo* y se describe la participación en el carisma del *líder* mediante una serie de círculos concéntricos³. Dando como un dato ya consolidado que en el seguimiento de Jesús, en su segundo nivel, encontramos a hombres y mujeres, deberíamos poder individualizar la subjetualidad carismática de

* CETTINA MILITELLO (1945) es doctora en Filosofía y Letras (Palermo 1968) y en Teología (PUG 1979). Es docente en el Pontificio Istituto Liturgico (Roma). Fue presidenta de la Società Italiana per la Ricerca Teologica, y actualmente dirige el Instituto «Costanza Scelfo» para los problemas de los laicos y las mujeres en la Iglesia, y la cátedra «Donna e Cristianesimo» en la Pontificia Facoltà Teologica «Marianum» (Roma). Sus investigaciones giran en torno a la eclesiología, la relación entre eclesiología y liturgia, la mariología y la historia de las mujeres. Sobre estos temas ha publicado más de doscientos artículos y una veintena de libros, suyos o bien editados por ella.

Correo electrónico: cmilitello@virgilio.it

¹ Cf. Gerd Theissen y Annette Merz, *El Jesús histórico. Manual*, Sígueme, Salamanca 1999.

² «El carisma es el don de ejercer autoridad, sin basarse en instituciones y funciones previas», así Gerd Theissen en *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Sígueme, Salamanca 2005, p. 35, retomando, así, la teoría de Max Weber.

³ Gerd Theissen, *El movimiento de Jesús*, pp. 38ss.

estas. Esta participación carismática es menos evidente en el tercer nivel, es decir, en el de los sujetos asociados intencionadamente al seguimiento, pero que no participan en el camino misionero. Aunque algunos grandes especialistas en el movimiento jesuánico dan por descontado la presencia de las mujeres en los dos niveles, personalmente encuentro algunas dificultades para identificar sus carismas. Además, me resulta insuficiente la línea de investigación unilateralmente sociológica y psicológica⁴, como también la de los modelos culturales⁵, porque en mi estudio sobre Jesús y sobre las mujeres que lo siguen, entiendo el carisma, ante todo, como una manifestación, como un don y presencia del Espíritu de Dios que es acogido y comprendido según su forma trinitaria⁶. Dicho de otro modo, por abiertas que sean las cuestiones relativas al Espíritu y a Jesús⁷, y por abiertas que sean también las relativas a la comprensión del Espíritu en su formulación simbólica⁸, mi opción de investigación se mantiene a favor del Espíritu confesado en su identidad de donador y don⁹, y, como tal, fuente de los carismas y de los

⁴ Cf. Gerd Theissen, *Vissuti e comportamenti dei primi cristiani. Una psicologia del cristianesimo delle origini*, Brescia 2010.

⁵ Bruce J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento: perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 2008.

⁶ Cf. Cettina Militello, *La Chiesa «il Corpo Crismato»*. *Trattato di ecclesiologia*, Bologna 2003, pp. 505-563.

⁷ Cf. Fabrizio Bosin, «Lo Spirito Santo alla luce delle ricerche sul Gesù storico», en Giovanni Giorgio y Mary Melone, *Credo nello Spirito Santo*, Bologna 2009, pp. 81-118.

⁸ Cf. Mary Melone, «La pneumatologia contemporanea. Indicazioni a margine dello *status quaestionis*», en *Credo nello Spirito Santo*, pp. 45-78; Calogero Caltagirone, «Nel tramite dello Spirito. Per una sintesi di pneumatologia», *Ho Theologos* 19 (2001) 345-378.

⁹ Cf. Bruno Lavatori, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio*, Bologna 1998; Francesco Lambiasi, *Lo Spirito Santo. Mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987; Yves Congar, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1991. Como señal de una trayectoria cada vez más atenta al tema del Espíritu, cf. Bernd J. Hilberath, *Pneumatologia*, Brescia 1996; Gianni Colzani (ed.), *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia – Teologia – Movimenti*, Padua 1997; Nicola Ciola (ed.), *Spirito eschaton e Storia*, Roma 1998; Jürgen Moltmann, *El Espíritu de la vida: una pneumatologia integral*, Sígueme, Salamanca 1998; Bernard Sesboüé,

ministerios¹⁰. Desde el principio, planteo claramente este binomio, porque me parece decisiva la conexión entre carisma y ministerio, tanto para la comprensión de los orígenes cristianos como para entender el desarrollo de la Iglesia a lo largo de la historia. De cualquier modo, estoy convencida de que lo que marca la diferencia es precisamente la correlación entre carisma y ministerio. Fuera de esta, la comunidad se entumece en la unilateralidad de la institución, dogmatizándola, o bien opta por una línea entusiasta e iluminada, eludiendo, así, el compromiso por transformar la historia¹¹. En cambio, la correlación entre los dos términos introduce la instancia carismática y la convierte en la razón de ser de la institución en formas políticamente directas tanto para anunciar y dar testimonio como para llevar a cabo los valores del Reino.

Finalmente, por mi parte debo también confesar la incomodidad que siento al hablar de las mujeres, pues se nos presentan en la variada multiplicidad de un acontecimiento que no admite generalizaciones abstractas. Además, debo también declarar la parcialidad del que escribe sobre este tema, pues siempre está condicionado o condicionada por su contexto.

Un punto de partida: los carismas

Sin entrar en el mérito de los estudios específicos sobre la identificación y los modos de intervención del Espíritu, planteo como

Lo spirito senza volto e senza voce. Breve storia della teologia dello Spirito Santo, Milán 2010; Michael Welker, *Lo Spirito di Dio. Teologia dello Spirito Santo*, Brescia 1995.

¹⁰ Cf. Cettina Militello, *La Chiesa «il Corpo Crismato»*, pp. 565-611. Encuentro interesante la reflexión sobre el Espíritu-*Sophia* (cf. Elizabeth A. Johnson, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Brescia 1999) y la considero una aportación extraordinaria y original a la comprensión del Espíritu. También yo he afrontado el tema en clave «feminista» («*Ruah-Spirito*», en VV. AA., *Le donne dicono Dio*, Milán 1995, pp. 73-90), pero desde un enfoque más afín a mi forma de pensar, es decir, en el contexto de la reflexión eclesiológica.

¹¹ Cf. Cettina Militello, «Lo Spirito Santo e i suoi carismi. Per una rilettura della loro presenza/assenza nella storia della comunità ecclesiale», en *Credo nello Spirito Santo*, pp. 207-224.

punto de partida el fenómeno de los carismas tal como nos viene testimoniado¹².

El don o los dones del Espíritu constituyen un elemento constante tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento. Es más, el don carismático se otorga a las mujeres, de una manera o de otra, a pesar su marginación religiosa¹³. Este hecho se verifica sobre todo en la línea del carisma profético¹⁴. Sin embargo, no falta tampoco el carisma sapiencial del discernimiento y del liderazgo con autoridad¹⁵. Es verdad que, frente a los testimonios relativos a la profecía y a la función religiosa y/o política de discernimiento y de liderazgo realizados por varones, los relativos a las mujeres siguen siendo exiguos. Sin embargo, el hecho de que se encuentren, al menos en parte, nos sitúa ante la imposibilidad de excluirlas de la participación en los dones del Espíritu.

Lógicamente, nos queda por resolver de raíz la cuestión relativa al Espíritu, no solo con respecto a los ámbitos –cósmico, antropológico, numinoso– en los que aparece en las tradiciones bíblicas y extrabíblicas, sino, sobre todo, como ya hemos advertido, con relación a su identificación como Espíritu de Dios, y, por consiguiente,

¹² Con respecto a la relación entre el Espíritu y Jesús como fundamento de la identidad carismática que le caracteriza tanto a él como a la comunidad que en él se inspira, estoy más cercana a la propuesta de James D. G. Dunn (*Jesús y el Espíritu*, Salamanca 1981) que a otras bastante más críticas y problemáticas.

¹³ Es enorme la bibliografía que existe sobre la situación de la mujer en el período intertestamentario. Tanto Elisabeth Schüssler Fiorenza (*En memoria de ella. Una reconstrucción teológica-feminista de los orígenes del cristianismo*, Turín 1990; trad. esp: *En memoria de ella: reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989) como Elizabeth A. Johnson (*Verdadera hermana nuestra: teología de María en la comunión de los santos*, Herder, Barcelona 2005) nos dan una prueba. Igual de considerable es la enorme cantidad de ensayos dedicados al estudio de Jesús y las mujeres.

¹⁴ Cf. Elizabeth Green, «E le vostre figlie profetizzeranno». Donne e profezia nelle Sacre Scritture», en Adriana Valerio (ed.), *Donne potere e profezia*, Nápoles 1995; cf. Cettina Militello (ed.), *Profezia. Modelli e forme nell'esperienza cristiana laicale*, Padua 2000.

¹⁵ Cf. Cloe Taddei Ferretti, «La donna e l'autorità. Figure bibliche», en EAD. (ed.), *Autorità Potere Profezia*, Nápoles 1999.

con respecto a la expresión de Dios mismo como Padre, Hijo y Espíritu «santo»¹⁶. El adjetivo, que es necesario para despejar el campo a los aspectos ambiguos de la esfera numinosa, caracteriza la fuerza poderosa de Dios que irrumpe y cualifica a los sujetos humanos en una gama altamente diversa, que, por ejemplo, en el Antiguo Testamento va desde la profecía hasta la autoridad y hasta el espíritu de pericia y de habilidad (cf. Ex 31,1-6). En el Nuevo Testamento, actúa en Jesús de Nazaret. Jesús es el mesías, el ungido, y esta unción es realizada por el Espíritu que se posa sobre él, lo sostiene en sus gestos y palabras, y es la clave de bóveda de su modo de interpretar la ley y de la libertad con que se sitúa ante ella. El Espíritu irrumpe también en la comunidad postpascual, dándole su novedad e identidad. Esta irrupción conlleva siempre una fuerza (*dynamis*: Lc 24,49), un poder (*exousia*: Hch 1,8), y es precisamente la naturaleza carismática de este poder, es decir, la imposibilidad de reconducirlo a esquemas consolidados, lo que caracteriza al sujeto carismático, en el que, sin embargo, este poder forma parte integral de la gratuidad del don.

Si, trasladando la atención a las mujeres, nos disponemos a buscar las figuras carismáticas femeninas del Antiguo Testamento, el elenco resultante incluye, ciertamente, a las matriarcas y a las heroínas de Israel. Pero también incluye a Débora, en su doble cualidad de heroína y de «juez»; a las mujeres «sabias» —como, por ejemplo, Abigail (cf. 1 Sm 25,2-42), la mujer de Tecoa (cf. 2 Sm 14,1-20) o Rispa (cf. 2 Sm 21,10-14); las profetisas, en el sentido amplio del término, desde la nigromante de Endor (cf. 1 Sm 28,7-25) hasta la mujer de Isaías (cf. Is 8,3) y la profetisa Julda (cf. 2 Re 22), que es, tal vez, el personaje más interesante por su singular carisma de discernimiento¹⁷.

Aunque el judaísmo de la época de Jesús había marginado la profecía femenina, en el Evangelio de la infancia de Lucas se llama profetisa a Ana con toda naturalidad¹⁸. Todo un signo, cuando menos,

¹⁶ Cf. Andrea Milano, «Spirito», en Giuseppe Barbaglio y Severino Dianich (eds.), *Nuovo Dizionario Teologico*, Alba 1977, pp. 1533-1558.

¹⁷ Cf. Cloe Taddei Ferretti, «Profezia accolta profezia rifiutata», en *Profezia*, pp. 63-79.

¹⁸ Elena Giannarelli, «Fra profezia ignorata e profezia nascosta. La storia esegética di Anna», en *Donne potere e profezia*, pp. 61-96.

de un dato contrario, y, por consiguiente, de una vivencia de la comunidad cristiana en cuyo seno el carisma profético está también presente en las mujeres.

Pero, antes de llegar a la comunidad, ¿qué tipo de mujeres siguen al Jesús de los evangelios, al que arrastra muchedumbres, al que cura y al que realiza su ministerio como profeta itinerante? Carecemos de datos claros. Solo por analogía podemos esbozar un seguimiento femenino carismático¹⁹. Ciertamente, al profeta de Galilea le siguen hombres y mujeres que, como él, esperaban el Reino de Dios. Podemos incluso pensar en ellos como gente «exaltada», según las formas que posteriormente veremos cada vez más en la historia de la comunidad cristiana²⁰. Se trata de seguidores entusiastas que en un círculo restringido está formado por quienes están capacitados para realizar las obras que hace el maestro (cf. Mc 6,1-6 y par.). Y, sin embargo, los testimonios evangélicos nos ofrecen los nombres de pocas mujeres, cuya actividad desconocemos. Sí sabemos que participaron afectivamente en la experiencia itinerante de Jesús, en su predicación y en sus curaciones, pero aparecen más como beneficiarias que como protagonistas. Se da una indudable intervención del maestro con respecto a determinadas heridas sociales y religiosas que sufrían las mujeres. Se opone al tabú de su impureza, física o moral. Su propia índole carismática respalda el modo diferente de acercarse a ellas, estableciendo relaciones de amistad e integrándolas como discípulas y «hermanas» de la *familia Dei* escatológica. Por su extraordinaria libertad y su carisma personal las asume como clave de interpretación del Reino en la cotidianidad de su vida y de sus actividades. Y, sin embargo, no por ello resulta que las mujeres que lo siguen actúen en primera persona, excepto en muy pocos casos.

Por ejemplo, la mujer anónima de la unción (Mc 14,3-9), ¿realiza una acción simbólica profética? ¿Ungir la cabeza de Jesús es una acción profética? Las diversas tradiciones sobre un gesto análogo o idéntico (cf. Mt 26,1-16 y Lc 22,1-6; Jn 12,1-8), ¿pueden insertarse por igual en el marco de una dimensión profética que anticipa la

¹⁹ Cf. Gerd Theissen y Annette Merz, *El Jesús histórico*, pp. 250ss.

²⁰ La historia de los iluminados carismáticos es extensa e intrigante. Una obra ya clásica es la Ronald A. Knox, *Illuminati e carismatici*, Bolonia 1970.

acción que sobre el cuerpo de Jesús, en el momento de la sepultura, realizarán, como era costumbre, las mujeres? Y, aún más, ¿se trata de una actividad litúrgica ritual? ¿Evoca un cargo o una tarea? Con toda seguridad, es la única unción que se hace a Jesús²¹, una unción que no pertenece al ritual propio de la unción del rey o del sumo sacerdote.

¿Mujeres carismáticas en los evangelios?²²

De cualquier modo, intentemos encontrar a las mujeres que se cruzan en su camino con el del Galileo. El evangelio de Marcos nos da algunos nombres en el momento en que atestigua quiénes estaban cerca de la cruz (Mc 15,40-41.47). Él mismo dice que creían tener alucinaciones y que estaban atemorizadas cuando se les anunció que había resucitado (Mc 16,1-8). También en Mateo encontramos un testimonio análogo (27,55-56.61; 28,2-7.9-10).

Aparentemente, Lucas²³ parece ofrecernos una escena más estructurada, que además debe completarse con cuanto nos dice en los Hechos. Pero, limitándome al Evangelio, debemos agradecerle la lista que nos presenta en 8,1-3; la *disputa* entre Marta y María sobre el modelo (¿femenino?) de discipulado (cf. Lc 11). A diferencia de Marcos y Mateo, Lucas denomina colectivamente a las mujeres que están presentes en el momento de la muerte de Jesús (23,40) y en su sepultura (23,55). Solo en 24,14 encontramos sus nombres.

La identidad carismática de las seguidoras galileas se refleja en los verbos usados para indicar la función que desarrollan. Por una parte, nos encontramos con la recepción de un testimonio concorde sobre un seguimiento itinerante (*akoloutheo*) que las lleva a subir (*synana-*

²¹ Cf. Cloe Taddei Ferretti, «L'unzione di Betania: per la mia sepoltura... in memoria di lei», en *Ricerche Teologiche* 14 (2003) 343-378.

²² La aproximación feminista a los evangelios exigiría también un elenco extenso y contextual de la bibliografía existente. Nos limitamos a señalar las aportaciones realizadas en Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe (eds.), *La Bibbia delle Donne. Un commentario*, vol. III, *Le Scritture apostoliche*, Turín 1999.

²³ Marinella Perroni, *Il discepolato delle donne nel Vangelo di Luca. Un contributo all'ecclesiologia neotestamentaria*, Roma 1995.

baino) con Jesús a Jerusalén. El servicio, en cambio, parece limitarse a la función de cuidar y sostener económicamente a Jesús y su grupo (*diakoneo*), si bien este verbo tiene otro significado en su forma masculina. Esta descripción nos plantea también la cuestión del grupo social al que pertenecían estas mujeres. ¿Ayudan con sus propios medios? ¿Son viudas? ¿Han dejado a sus maridos? Probablemente, el carácter entusiasta del movimiento les permite romper con los vínculos y los deberes patriarcales en los que están culturalmente circunscritas, aunque, en el círculo de los seguidores, parecen ser reconducidas a los tradicionales roles femeninos de «cuidar y atender». Confieso que tengo alguna duda al respecto. ¿No es la diligencia por la homologación de los redactores y/o de los traductores, y, posteriormente, de los comentaristas, la causa de tal acomodación?

En Lucas, aparecen otras mujeres como interfaz de Jesús que le suscitan la acción taumatúrgica o le provocan afirmaciones radicales sobre los valores del Reino: la suegra de Pedro, la hemorroísa, la hija de Jairo, la mujer que bendice el vientre que lo llevó y los pechos que lo amamantaron, la mujer encorvada... Unas y otras reconocen y provocan la condición carismática de Jesús, pero no podemos decir que expresen la suya propia.

En cuanto al evangelio de Juan, el diálogo entre Jesús y su madre en el capítulo 2 puede asociarla a una expectativa muy especial sobre su hijo (aunque lo más verosímil es que exprese un conflicto familiar). Ahora bien, ¿podemos reconocer en María una subjetividad carismática? Para hacerlo, hace falta, más bien, invocar el Evangelio lucano de la infancia. En esa sección, profetizan tanto María como su pariente Isabel mediante unas intervenciones que proceden del Espíritu (cf. Lc 1,39-55). Además, lo carismático de María podría derivar de la intensificación de la gracia que subyace en el término *kecharitōmenē* (Lc 1,28), que nos remite a la misma raíz del término *charisma*.

Siguiendo en el evangelio de Juan, Marta y María, las hermanas de Lázaro, ambas en función proléptica, se encuentran, respectivamente, en el centro de una singular confesión de fe (Marta) (Jn 11,27) y de la unción de Jesús antes de su pasión (María). No hay que olvidarse de la samaritana (Jn 4,7-29), que se encuentra entre

las pocas que replantean la forma discipular de la llamada y de su respuesta. De hecho, deja su cántaro y corre para anunciar la presencia de Jesús (Jn 4,28).

Sin embargo, la forma del discipulado, que es kerigmático por antonomasia²⁴, está vinculada en Juan a María Magdalena (cf. Jn 20,1-18), la única, por lo demás, cuyo nombre está presente en las cuatro narraciones de la resurrección²⁵.

Finalmente, son coherentes con la índole carismática de las discípulas (y, antes que nada, con la propia de Jesús, que las hace protagonistas emblemáticas del Reino, de su crecimiento y de sus valores) las mujeres que aparecen en las parábolas²⁶, cuya dura actividad diaria se convierte en un paradigma esencial que desplaza la oscura marginalidad en la que están relegadas, para exponerlas, en cambio, a un protagonismo del que, con toda probabilidad, los hagiógrafos no advirtieron su relevancia subversiva. De igual modo cabe decir de los dolores del parto (cf. Jn 16,21), que expresan el sufrimiento de la «hora».

Mujeres carismáticas en los Hechos y en las Cartas de Pablo

Pero, sin lugar a duda, son los Hechos, por una parte, y las Cartas de Pablo, por otra, las obras que nos muestran más explícitamente

²⁴ Cf. Marinella Perroni, «L'annuncio pasquale alle/delle donne (Mc 16,1-8): alle origini della tradizione kerygmatica», en Marinella Perroni y Elmar Salmann (eds.), *Patrimonium fidei. Festschrift für Magnus Löhrer und Pius-Ramon Tragan*, Roma 1997, pp. 397-436.

²⁵ La bibliografía al respecto es bien conocida. Observo, más bien, como señal de una opción evidente por Pedro como primer testigo, la curiosa omisión de los versículos que tratan del encuentro de la Magdalena con el Resucitado (Jn 20,11-18) en la perícopa evangélica que se proclama en el rito latino del domingo de Pascua (Jn 20,1-9).

²⁶ La subjetualidad discipular de las protagonistas de la parábola no escapa a algunos Padres, como, por ejemplo, Ambrosio, que las trata en su *Comentario al evangelio de Lucas* como verdaderas interlocutoras de Jesús.

la participación de las mujeres en la gracia exuberante del Espíritu. Así, por ejemplo, las cuatro hijas vírgenes de Felipe tienen el don de la profecía (cf. Hch 21,9), al igual que también profetizan algunas mujeres de la comunidad de Corinto (cf. 1 Cor 11,2-16). Ahora bien, su actividad no se limita a la profecía, pues los epítetos con los que Pablo designa a las mujeres que colaboran con él, en Rom 16, pero no solo aquí, indican una vitalidad, una presencia, que se atribuye, de un modo u otro, al Espíritu como raíz y fuente de la vida comunitaria, de su compromiso misionero, litúrgico y de liderazgo.

El cristianismo primitivo no puede confundirse con los conventículos enloquecidos que caracterizan a los seguidores de las religiones místicas. Además, a diferencia de cuanto sucede en estos, no hay separación entre las mujeres y los hombres, sino que todos participan conjuntamente en las acciones litúrgicas. Las mujeres tienen tareas rituales bien definidas. Creo que la razón de esta singular presencia, que sugiere de nuevo un «discipulado de iguales», es la participación, desde el principio, de los hombres y las mujeres por igual en la experiencia del Espíritu.

La comunidad pospascual, la misma que reconoce en el Señor resucitado la acción del Espíritu, experimenta lo que significa este mismo Espíritu, pues ha sido marcada por su manifestación asombrosa.

En el texto de Hch 1,13 aparecen incluidas expresamente la madre de Jesús y otras mujeres, que están reunidas en oración con los Doce y los discípulos. La irrupción del Espíritu en Pentecostés, el fenómeno teofánico del acontecimiento, afecta por igual a hombres y mujeres. Además, en el primer discurso kerigmático de Pedro se hace una referencia explícita a Jl 3,1-3 para corroborar que se ha cumplido en aquel momento cuanto había profetizado sobre la efusión escatológica del Espíritu: llena de sí, de su fuerza vivificante, a hombres y mujeres, cualquiera que sea su edad o su condición social.

Las profecías y las visiones parecen sugerir un conjunto intensamente caracterizado por un fenómeno de tipo extático en el que se insertan las manifestaciones peculiares del Espíritu, como el milagro de las lenguas, que todos comprenden, cada uno en su propia lengua materna.

Los discípulos acompañan el anuncio con los milagros de discernimiento y de curación, expresiones también ellos de la índole carismática adquirida gracias al Espíritu.

¿Aparece explícitamente una actividad carismática de las mujeres? Creo que la pregunta puede responderse no tanto siguiendo el rastro de los testimonios textuales, sino, más bien, a partir del argumento *ex silentio*. La cuestión, en suma, a mi parecer, se resuelve solamente si logramos desenredar el nudo del Espíritu y captar en él la relación original con los carismas, los dones que prodiga «a toda carne». Prevalece, obviamente, la incoherencia posterior, la desaparición de las mujeres y de sus nombres del trabajo «apostólico». Lo poco que queda es la triste huella de una tradición minoritaria, no ganadora, que, sin embargo, de vez en cuando, vuelve a la superficie en cuanto se le presta atención y se elimina el prejuicio autoritario y sexista.

Como ya hemos comentado, el Espíritu es don, o mejor dicho, es donador y don. Y el don, el *charisma*, es el que da la razón de ser a cada uno en el cuerpo del Señor (cf. 1 Cor 12). Además, el *charisma* nos reconduce al término *charis*, es decir, gracia, y, por consiguiente, podríamos definirlo como una *gratia gratis data*.

Pablo afirma que cada uno recibe una manifestación del Espíritu para el bien común (1 Cor 12,7), y, al decir esto, confirma lo que la comunidad vive y experimenta. El Espíritu actúa oscilando entre «lo ordinario y lo extraordinario», que no constituyen un fin en sí mismos. El don y el servicio constituyen, en suma, las tijeras que diseñan el paño de lo que significa vivir en Cristo y en el Espíritu. Don y servicio, gratuidad generosa e interpretación del don, se ven acompañados, posteriormente, por otro elemento, a saber, la autoridad (*dynamis/exousia*), que hace a los creyentes responsables unos de otros. Añadamos que el problema no reside en la clasificación «jerárquica» de los carismas, sino, más bien, en captar su raíz trinitaria, es decir, en describirlos según el criterio de gratuidad / *pneuma* –por tanto, referidos al Espíritu; de servicio/*diakonia*– de ahí su referencia al Hijo; y de operatividad/*energhemata* –por tanto, referidos al Padre (cf. 1 Cor 12,4-6)–. Cualesquiera que sean los carismas y sus posibles clasificaciones, los dones ponen en circulación el hecho funda-

mental de ser *imago Dei*²⁷. Proclaman el nombre que según la gracia tiene cada uno y la interconexión de los miembros, es decir, la necesaria interrelación en el horizonte común de la *agape*.

Pero, ¿de verdad tiene todo esto una pertinencia para las mujeres? ¿Encontramos en género femenino algunos de los términos (sustantivos, participios, verbos, locuciones) que describen las listas de los carismas?²⁸

Casi con toda seguridad, el conocimiento, la fe como carisma, la revelación, la palabra de ciencia y de conocimiento, en su conexión con la palabra profética, pertenecen a hombres y mujeres, de una forma no diferente al don de las lenguas y de su interpretación. Si las mujeres no hubieran tomado la palabra, no nos encontraríamos con aquellas disposiciones disciplinares que nos sientan mal²⁹. Y, sin embargo, ninguno de los denominados «carismas epifánicos» se atribuye a las mujeres en los textos neotestamentarios.

Resulta paradójico que nos encontremos, más bien, no con una flexión en femenino, sino con una clara continuidad lingüística y/o temática sobre los «estados carismáticos» (cf. Ef 4,11). Estos constituyen la *conditio sine qua non* para que subsista la comunidad; garantizan la continuidad y la fidelidad al acontecimiento originario. Entre los estados carismáticos hallamos la profecía. Como ya aparece en los testimonios que hemos expuestos, esta no distingue entre hombres y mujeres. Es constitutiva de la comunidad en no menor medida que el apostolado. Es evidente que la profecía cubre,

²⁷ Cf. Cettina Militello, *La Chiesa «il Corpo Crismato»*, pp. 641ss.

²⁸ Cf. 1 Tes 5,12 y 5,19-22; 1 Cor 12,8-10; 28.29-30; 13,1-3; 8ss; 14,1-5.6.26.27-30; Rom 12,6-8; Ef 4,11. En estos pasajes encontramos los siguientes términos: *pneuma*, *gnōsis*, *pistis*, *apokalypsis*, *logos sophias*, *logos gnōseōs*, *diakrisis pneumaton*, *charisma iamatōn*, *energēmata dynameōn*, *dynámeis*, *glōssai*, *genē glōssōn*, *lalōn glōssē*, *hermeneia glōssōn*, *diermeneuein*, *dokimazein*, *diakrinein*, *apostoloi*, *prophēteia*, *prophētai*, *euaggelistai*, *didachē*, *didaskaloi*, *didaskōn*, *parakalōn*, *metadidouos*, *psōmizein ta hyparchonta*, *eleōn*, *antilepseis*, *poimēnes*, *kopiōntes*, *proistamenos/oi*, *nouthetountes*, *kybernētēs*.

²⁹ Cf. Cettina Militello, «In dialogo con Jerome Murphy-O'Connor», en Jerome Murphy-O'Connor, Cettina Militello y Maria-Luisa Rigato, *Paolo e le donne*, Asís 2006, pp. 59-107.

tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, una amplia gama de formas. Personalmente, no comparto la tesis de quienes niegan la participación unánime de la comunidad de los orígenes en el carisma profético³⁰. Obviamente, esto no significa que neguemos las diversas modalidades de su realización, pero, en todo caso, queda claro que las mujeres profetizan. No se trata de indicios, sino de afirmaciones irrefutables, al igual que es irrefutable la preocupación por el discernimiento de la profecía auténtica, y, por consiguiente, la condena de los falsos profetas o profetisas. Tal vez, es en esta última línea en la que se transparenta más el prejuicio sexista y patriarcal³¹.

Nos resulta más sorprendente, pero también se trata de un dato a tener en cuenta, que se nos diga que una mujer, si bien una sola vez, es un apóstol insigne (Rom 16,7). A este dato debe añadirse el mandato relativo al anuncio del Resucitado que se da a las mujeres. No por azar, la tradición llama a María Magdalena *apostola apostolorum*³². ¿Se trata de datos significativos o, una vez más, su puesta entre paréntesis pone de manifiesto el prejuicio?

¿Hay mujeres entre los evangelistas? El anuncio de la buena noticia, su transmisión itinerante, ¿no ve comprometidos a personajes concretos como Priscila (cf. Hch 18,26; Rom 16,3-5; 1 Cor 16,19) y Febe (Rom 16,1-2)? ¿No actúan en primera persona al desarrollar este carisma?

³⁰ Cf. David E. Aune, *La profecía nel primo cristianesimo e nel mondo mediterraneo antico*, Brescia 1996.

³¹ Sobre la complejidad del conflicto que subyace, cf. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In memoria di Lei*, pp. 267ss. Personalmente, creo que aún tenemos que escribir la historia de la relación entre las mujeres y el Espíritu. Es indudable el avance preferencial que las convierte en «ortodoxas» (por ejemplo, Elena Guerra) o «heterodoxas» (por ejemplo, Maifreda)– intérpretes extraordinarias de su misterio de gratuidad interrelacional y de la consiguiente posición innovadora en la sociedad y en la Iglesia. Sobre la delicadísima articulación en el siglo II, cf. Anna Canfora y Enrico Cattaneo (eds.), *Profeti e profezie: figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, Trapani 2007.

³² Cf. Rabano Mauro, *De vita beatae Mariae Magdaleneae* XXVII: PG 112, 1474, Tomás de Aquino, *In Ioannem Evangelistam Expositio*, c.XX, L.III,6.

¿Podemos contar a las mujeres incluso entre los maestros? ¿Acaso no es el carisma de *didaskalos* el que realiza Lidia (Hch 16,14-15.40) y, sobre todo, Priscila, al enseñar a Apolo (Hch 18,26)? ¿No se reconoce en 2 Tim 1,5 que habían ejercido esta tarea Loida y Eunice, la abuela y la madre respectivamente de Timoteo?

¿Hay mujeres entre los «pastores»? Si proyectamos en el término lo que sobre los pastores se nos dice en el Antiguo y el Nuevo Testamento, no llegaremos a identificarlas como tales. Pero, si prestamos atención a la tarea que realizan, con el marido o individualmente, hospedando en sus casas a las comunidades nacientes, tenemos que reconocer que las lideraban asegurando su orden correcto y no solo apoyándolas económicamente. ¿Cómo separar a las mujeres de la *ekklēsia kat' οικον*? ¿No es acaso una casa acogedora el lugar concreto donde surge por primera vez la «iglesia»³³?

Otra cosa diferente es ayudar a las necesidades de la comunidad ejerciendo su protección, una función que ya existía en el judaísmo de la época. A este respecto, no podemos silenciar que la *diakonia* de las mujeres se inscribiera en la esfera económica o de apoyo auxiliar, no solo, como ya he comentado, en el primer nivel de las discípulas, sino también en las del segundo nivel, o cristianas de la primera generación, que heredan el rol en la comunidad naciente. Me refiero, sobre todo, a Febe, tanto más que el hecho de llamarla «diácono» se asocia a su identificación como *prostatis*, entendido reduccionistamente como protección, sin dejar espacio alguno a uno de los carismas que, de igual modo, alude al liderazgo y al trabajo dedicado a la construcción y desarrollo de la comunidad. Siempre me he preguntado por qué el término *prostatis* no se asocia nunca con *proistamenos/oi*, en singular en Rom 12,6-8, y en plural en 1 Tes 5,12, donde se une a los participios *kopiōntes* y *nouthetountes*.

Precisamente, el participio *kopiōntes* señala la peculiaridad carismática de María, Trifena, Trifosa y Pérsida, a quienes se recuerda en Rom 16. Pablo habla expresamente de cuánto han trabajado por el Señor. También de Evodia y Síntique (cf. Flp 4,2), cuyo enfrentamiento lacera a la comunidad de Filipos, se dice que han trabajado por el Evangelio.

³³ Cf. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, pp. 185ss.

Conclusión

Poco detectables en la realización de los carismas «extraordinarios», relacionadas algunas de ellas, aunque en pocos casos, con los «estados carismáticos», las mujeres participan, en cambio, en los carismas de liderazgo y administración de la comunidad. Independientemente de los desarrollos posteriores³⁴, las mujeres de la comunidad primitiva viven plenamente la experiencia carismática, en continuidad total con la experiencia de Jesús y de los círculos que trazaron el modo de seguirlo.

El don del Espíritu significa una gratuidad inefable y una vitalidad exuberante; constituye al cristiano y a la cristiana en la libertad y la dignidad nueva de la gracia y de la filiación; remite, además, al paradigma crístico del servicio y a la operatividad del Padre. Al participar en el carisma, los discípulos y las discípulas participan en la *exousia* del Resucitado. En suma, poseen la autoridad, no como recorrido independiente dictado por las formas de legalidad, sino como estímulo interior al carisma, al don, que es la condición de su interpretación coherente.

Y puesto que el don es, antes que nada, la constitución crístico-pneumática impuesta por la participación en el misterio de la unción³⁵, esta no distingue entre hombres y mujeres, o, para decirlo mejor, de existir tal diferencia, esta se enmarca en la interpretación, descripción y formalización del don, es decir, en las variaciones de los modelos socioculturales.

Sin embargo, lo que realmente importa no es adaptarse a los esquemas del pasado, aun desenmascarándolos. La Iglesia del futuro –finalmente dócil al Espíritu, Señor y dador de vida– deberá declinar de otra manera el círculo trinitario del carisma. Deberá romper la dicotomía formal entre el carisma y la institución, que, de

³⁴ Para un estudio conciso, cf. Deirdre J. Good, «Antichi scritti extracanonici», en *La Bibbia delle donne* III, pp. 251-261. Para una visión de conjunto, cf. Carolyn Osiek y Margaret Y. MacDonald, *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, Salamanca 2007.

³⁵ Cf. Cettina Militello, *La Chiesa «il Corpo Crismato»*, pp. 633ss.

hecho, traiciona la vitalidad exuberante del Espíritu, para abrirse al trinomio gratuidad-servicio-responsabilidad, que connota y estructura el carisma, apropiándose así del paradigma del profeta de Galilea, el que anuncia el Reino de Dios y en el que, como nos recuerda LG 9, los hombres y las mujeres, el pueblo mesiánico, realizan plenamente su vocación a la libertad, consiguiendo y dando testimonio de la dignidad de ser hijos e hijas de Dios.

(Traducido del italiano por José Pérez Escobar)

EL AMOR ESCONDIDO
Notas sobre la kénosis del Espíritu
en Occidente

Además de la revelación del Hijo, hay otra revelación en el Nuevo Testamento: la del Espíritu Santo. Son inseparables. Ambas son las manos del Padre que nos tocan y a través de las cuales podemos percibirlo, a él y a su paternidad que nos crea y nos ama infinitamente. Esas dos manos son el Hijo y el Espíritu Santo¹.

Al dejar a un lado o minimizar esa tercera persona —el Espíritu Santo— se mutila la revelación de Dios en el Nuevo Testamento. El cristianismo, en realidad, se basa en la experiencia del Espíritu Santo. Sin ello, el hecho Jesús no habría generado el hecho cristiano, ni el cristianismo habría podido dejar de ser una secta pequeña y clandestina, salir de la sinagoga y ganar el mundo, como Iglesia de judíos y gentiles. De ahí la inseparable complementariedad entre la Pascua y Pentecostés, y esto ayuda a entender que el Dios de la Revelación es un solo Dios en tres personas distintas.

Desde este lado del mundo, a saber, desde el Occidente cristiano (Europa occidental y Américas), la persona del Espíritu Santo

* MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER es profesora de teología en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Brasil. Ha publicado recientemente *Jesús Cristo: servo de Deus e Messias glorioso*, Siquem-Paulinas, Valencia-São Paulo 2009; *Simone Weil: la fuerza y la debilidad del amor*, Verbo Divino, Estella 2007; *Un rostro para Dios?*, San Pablo, Madrid 2008, además de artículos en revistas brasileñas y extranjeras.

Correo electrónico: agape@puc-rio.br

¹ La expresión es de san Ireneo de Lyon, siglo II, en *Adversus Haereses* IV 7, 4; 20, 1-4.

estuvo durante largo tiempo un tanto olvidada, incluso se la dejó de lado. El cristianismo occidental se configuró a partir del siglo iv y hasta el siglo xx con una primacía casi absoluta del Hijo, segunda persona de la Santísima Trinidad, rozando casi el cristomonismo. Por otro lado, la pneumatología oriental creció y brotó de forma considerable, dotando a toda la teología del Oriente cristiano (Europa oriental, Península Balcánica y Oriente Medio) de una configuración trinitaria, donde la pneumatología y la cristología dialogan y se entrelazan de forma armónica². A partir de ahí criticaron bastante la configuración occidental de la pneumatología. Incluso algunos autores de Occidente detectaron el problema y escribieron al respecto³.

Es importante, pues, reflexionar sobre este fenómeno, tratando de ir a sus raíces y analizar sus consecuencias. Sobre todo en un tiempo como el nuestro, en el que el movimiento carismático crece de forma importante en la Iglesia de Occidente, dando lugar al pentecostalismo, que casi llega a veces a un pneumatomonismo. Corremos hoy en las iglesias cristianas de Occidente –católicas o protestantes– el riesgo de que la espiritualidad y la pastoral estén marcadas por una primacía casi absoluta del Espíritu Santo, lo que dejaría en la sombra a las otras dos personas divinas, y sobre todo a la espesura histórica y encarnada de la persona del Hijo y el compromiso concreto que de ahí se deriva. Es importante, por ello, rescatar la memoria histórica y teológica de ese proceso así como reflexionar sobre la inclusión decidida de la teología del Espíritu dentro de la teología trinitaria como su lugar por excelencia.

En este artículo lo haremos en tres fases: analizaremos primero el «ocultamiento» del Espíritu en la teología occidental; después, reflexionaremos sobre el dinamismo kenótico de la revelación de la

² Cf. sobre el tema V. Codina, *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*, Sal Terrae, Santander 1994. Y también las obras de O. Clement, P. Evdokimov, W. Lossky.

³ Cf. E. Royo Marín, *El gran desconocido*, BAC, Madrid 1950; H. U. von Balthasar, «L'Esprit Saint: l'Inconnu au-delà du Verbe», en *Lumière et vie* 13 (1964) 115-126; R. Laurentin, *L'Esprit Saint, cet inconnu. Découvrir son expérience et sa personne*, Fayard, París 1997; Y. Congar, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983.

Tercera Persona de la Trinidad a partir de la teología de von Balthasar, para concluir viendo cómo en el Nuevo Testamento el Espíritu aparece siempre en la concreción de lo real, como amor libertador integrado en la historia.

El «ocultamiento» del Espíritu en la teología occidental

Los primeros siglos del cristianismo asistieron a un florecimiento armónico y equilibrado tanto de la cristología como de la pneumatología. El resultado era una eclesiología consciente de ser Templo del Espíritu al mismo tiempo que Esposa de Cristo, santa y pecadora. Esa santidad es dada por el Espíritu Santo, que derrama sin cesar la santidad de Dios, incluso sobre una comunidad humana, pobre y finita⁴.

Es ese espíritu el que permitirá «la inculturación en las diversas iglesias locales, permitiendo la convivencia de la pluralidad y la comunión en una misma fe, lo que da el sentido de la fe a los fieles y les permite mantenerse firmes en la verdad, aunque estén en medio de tormentas ideológicas»⁵. Sin embargo, con el transcurso del tiempo comienza a surgir cierta discrepancia, junto a un distanciamiento entre lo que es la experiencia de la acción del Espíritu en la vida de la Iglesia y la reflexión teológica sobre la misma, que sería la pneumatología, ámbito de la teología que reflexiona sobre la persona divina del Espíritu Santo. Esta grieta correrá en paralelo con otra, honda y grave, que se producirá entre la teología y la espiritualidad y que desembocará en auténtico divorcio alrededor del siglo XIV⁶.

Si bien en la Iglesia de Oriente la cristología y la pneumatología estuvieron siempre integradas, en Occidente no sucedió así. La cristología –sobre todo tras el giro constantiniano del siglo IV– se

⁴ Cf. 1 Cor 3,16; 2 Cor 6.

⁵ V. Codina, *Creio no Espírito Santo*, óp. cit., p. 37.

⁶ *Ibid.*, p. 39. Cf. también L. Leclercq et al., *La spiritualité du Moyen Age*, Cerf, París 1961. Asimismo R. C. Condeixa, *Do divórcio ao romance. Teologia e espiritualidade*, Reflexão, São Paulo 2011.

impone y prevalece, llevando a la teología occidental a ser acusada de «cristomonista» por parte de los orientales⁷. El hecho de que las misiones del Hijo y del Espíritu dentro de la Teología trinitaria estén desequilibradas afecta a toda la reflexión sobre el misterio de Dios. Los autores discrepan sobre el inicio de este proceso, pero son unánimes a la hora de constatar su presencia y sus consecuencias⁸.

Una teología trinitaria con una débil pneumatología corre el grave riesgo de volverse rígida, donde los misterios de la encarnación, redención y salvación comienzan a configurarse en formas peligrosamente fijas. El modelo que postula la Revelación cristiana esquematizada en tres derivaciones –Dios-Cristo-Iglesia– permite observar también que la teología latina corre el riesgo de dar excesiva importancia al elemento jerárquico-estructural de la Iglesia, de modo que esta pierde en buena medida su elemento místico e iniciático⁹.

En Occidente se percibieron y siguen percibiéndose, como consecuencias directas de la «pérdida» de la presencia más fuerte del Espíritu Santo, una cristología bastante disociada de la pneumatología, con el acento en una tensión dialéctica entre lo dogmático y lo histórico-horizontal, bordeando el riesgo de un casi cristomonismo; una eclesiología donde lo «institucional» canónico pasa a ser el elemento principal en la definición organizativa comunitaria y donde el aspecto místico difícilmente se consigue asociar a la Iglesia en el entendimiento y comportamiento de los diversos segmentos del pueblo de Dios¹⁰. La reflexión teológica en este contexto destaca

⁷ Cf. J. Comblin, *O Espírito Santo e a libertação*, Vozes, Petrópolis 1987, p. 30.

⁸ Por ejemplo, J. Comblin, en *óp. cit.*, p. 30, sostiene que siempre hubo una atrofia pneumatológica en Occidente. Ya V. Codina, en *óp. cit.*, pp. 34-38, identifica el inicio a finales del siglo IV.

⁹ Cf. lo que afirma como crítica P. Evdokimov, en *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, Madrid 1970: «La ausencia de la economía del Espíritu Santo en la teología de los últimos siglos, así como su cristomonismo, determinan que la libertad profética, la divinización de la humanidad, la dignidad adulta y regia del laicado y el nacimiento de la nueva criatura sean sustituidos por la institución jerárquica de la Iglesia planteada en términos de obediencia y sumisión» (traducción nuestra).

¹⁰ Cf. J. Comblin, *O Espírito Santo e a libertação*, *óp. cit.*, pp. 32-33.

por la racionalidad disociada en su contenido, en su método pensante y en su género literario sobre lo espiritual, lo simbólico, lo poético; lo mistagógico, característica fundamental de toda reflexión y comunicación sobre el misterio de Dios, está apenas visible, si no ausente¹¹.

Para el tema que nos ocupa, esta «ausencia»¹² del Espíritu Santo trajo a Occidente una búsqueda de «sustitución» de su presencia y de todo lo que conlleva y connota. No se puede construir vida de Iglesia sin Espíritu. Es obra del Espíritu generar vida, allí donde lo gratuito, lo sensible, la acogida –todo aquello que encanta y seduce al ser humano– esté presente. Una comunidad eclesial en la que casi prime únicamente lo racional, lo lógico, lo institucional, no consigue mover los corazones ni llegar al fondo más profundo de los deseos, motivando a las personas y sus afectos, permitiéndoles experimentar cariño, protección, acogida, consuelo al fin y al cabo.

El hecho de que, en nuestra cultura, todos esos atributos se hayan relacionado tradicional y culturalmente con la mujer y lo femenino añade un elemento más en el marco que pretendemos esbozar aquí. Además, explica, en buena medida, las dificultades que existen hoy en día en Occidente para incluir la dimensión femenina en la reflexión teológica cristiana sobre Dios. El espacio vacío dejado por la pneumatología lo fue ocupando de forma paulatina en muchos lugares y para muchas personas y comunidades,

¹¹ *Ibíd.*, p. 33. Cf. también sobre este particular, H. U. von Balthasar, «Teología y santidad», en *Verbum Caro*, Cristiandad, Madrid 1971; J. Sobrino, «Espiritualidad y teología», en *Liberación con Espíritu*, Sal Terrae, Santander 1985, p. 60. Cf. también las obras de D. A. Lane, *The experience of God. An invitation to do theology*, Paulist Press, Nueva Jersey 1981, pp. 22-23; K. Leech, *Experiencing God. Theology as spirituality*, Harper and Row, San Francisco 1985, pp. 25-26. Remito asimismo a mi artículo, «Teología e espiritualidade. Observações metodológicas sobre a abordagem teológica da obra de Inácio de Loyola», en *Perspectiva Teológica* 22 (1990) 205-220 y nuestro libro *Em tudo amar e servir. Mística trinitária e práxis cristã em Inácio de Loyola*, Loyola, São Paulo 1990.

¹² Entendemos aquí «ausencia» en el sentido de no expresión tangible y destacada en el día a día de la vida eclesial. O sea, la «ausencia» por parte de la propia Iglesia en su memoria de la persona del Espíritu. No por parte del propio Espíritu.

pero sobre todo en el imaginario religioso popular, y más concretamente en los medios católicos: la figura de María de Nazaret, Nuestra Señora, madre de Jesús y madre de Dios¹³. En María, el pueblo católico fue buscando y, lentamente, descubriendo, aquello que era su más recóndito objeto de deseo: el rostro femenino y materno de Dios. Fue ella quien, finalmente, dotó de cuerpo y visibilizó la dimensión femenina –misericordia, ternura y compasión– del Dios de la Revelación cristiana¹⁴.

Hubo en Occidente, por lo tanto, a raíz de ese alejamiento de la pneumatología en la experiencia y en la vida de la Iglesia y del vacío espiritual que creó, una especie de «migración» de la devoción de los fieles hacia la persona de María, madre de Dios. Pese a que estamos lejos de poder afirmar que la fuerte devoción mariana de Occidente es el resultado solo del olvido del Espíritu, por otro lado se impone constatar que, mientras que Oriente siempre integró la persona de la Virgen María en la reflexión teológica –en la liturgia, en la espiritualidad–, en Occidente en algunos casos, y sobre todo en algunas regiones, hubo una verdadera hipertrofia mariológica¹⁵.

Además de la mariología, aparecen otras vías para colmar ese «olvido» del Espíritu. Philip Pare, en un artículo de 1948, afirma que hay tres grandes temas o realidades teológicas que en la práctica de la vida de fe suplen la ausencia de la pneumatología. Y cita, además de la Virgen María, la Eucaristía y el Papa¹⁶. El famoso

¹³ Al hacer esta afirmación somos conscientes de estar adoptando una perspectiva católica. Cf. lo que afirma, sobre la importancia de María en las tradiciones ortodoxa oriental y católica occidental, A. E. Carr, «The salvation of women: Christ, Mary and the Church», en *Transforming grace. Christian Tradition and women's experience*, Harper and Row, San Francisco 1988. Cf. también L. Boff, *O rostro materno de Deus*, Vozes, Petrópolis 1979, pp. 19-34 y 92-118.

¹⁴ Cf. al respecto A. E. Carr, óp. cit., p. 190.

¹⁵ Citamos aquí a título de ejemplo el caso de los países latinos, donde Nuestra Señora recibe altos honores militares, desfila al frente de los Ejércitos. Junto a ello tenemos la piedad popular, que valora más las celebraciones y procesiones del mes de mayo en honor de María que la Semana Santa, donde se celebra el Misterio Pascual, centro de la fe cristiana, etc.

¹⁶ Ph. Pare, «The doctrine of the Holy Spirit in the Western Church», en *Theology* 51 (1948) 293-300.

obispo Marcel Lefebvre, en una homilía pronunciada en 1977, se refirió a esos tres temas como «las tres realidades blancas»¹⁷.

Esta tentativa de «colmar» un vacío sentido y doloroso en muchos casos dificultó el diálogo ecuménico, llevó a los laicos que se sentían excluidos de la vida espiritual más profunda a distanciarse de la Iglesia, además de provocar el descontento de las mujeres más instruidas y críticas, que veían en la mariología tradicional un obstáculo a su emancipación como seres humanos. Asimismo, retardó la percepción de la configuración del problema ante el que se encontraba la Iglesia latina y que hacía referencia a su raíz eminentemente trinitaria.

El Concilio Vaticano II se dirigirá nuevamente hacia la eclesiología pneumatológica tan rica y fecunda que marcó los primeros siglos, intentando así superar el olvido pneumatológico del segundo milenio y sus consecuencias negativas. La teología pos-conciliar reflexionará sobre la pneumatología dando prioridad a algunas categorías teológicas como la kénosis, la liberación, la antropología y la gracia, pero incluyendo siempre el pensamiento pneumatológico dentro del pensamiento trinitario.

Balthasar y la kénosis del Espíritu

El gran teólogo suizo Hans Urs von Balthasar escribió en 1964 un artículo que hizo época sobre la cuestión del Espíritu en la Trinidad y en la teología¹⁸. En el artículo, Balthasar ofrece una hermosa reflexión sobre la importancia de la Tercera Persona, del Espíritu Divino, en la comunión trinitaria. Tras introducir la centralidad del misterio del Hijo que desde la eternidad se engendra en el amor del Padre y se encarna en la historia (Jn 5,37-38), tomando «voz, imagen, forma y sentido» por el ser, acción, palabras y sufrimientos de Cristo¹⁹. Balthasar añade que todo ese pro-

¹⁷ Citado por V. Codina, *óp. cit.*, p. 46.

¹⁸ H. U. von Balthasar, «Le Saint Esprit, l'inconnu au delà du Verbe», *Lumière et Vie* 13 n. 67 (1964) 115-126.

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 116.

ceso y dinamismo «se congelaría, la palabra viva se volvería “letra que mata” y el diálogo eterno se convertiría en una dialéctica fría y muerta si... no se hubiese abierto una tercera esfera, enmudeciéndonos definitivamente y al mismo tiempo liberando y justificando definitivamente nuestro lenguaje»²⁰.

El Espíritu sería por lo tanto esa persona divina que emerge del soplo como un milagro eterno, de forma que «en el Espíritu, como persona, el soplo unido del Padre y del Hijo existe como alguien misterioso y personal»²¹. En su texto, Balthasar destaca que existe una alteridad primordial y misteriosa que impregna todo el misterio de la comunión trinitaria *ad intra* y *ad extra* y que hace que las personas y sus misiones estén siempre dirigidas al prójimo. Así el Padre crea el mundo basado en la expresión prototípica y una que es el Hijo, a quien conviene encarnarse y asemejarse en todo a todos en su unidad prototípica. Así también el Verbo es Verbo de otro, mayor, que lo envió y cuya voluntad cumple²².

Sin embargo el Hijo, en su Encarnación, vida, pasión, muerte y resurrección no agota la revelación del misterio, pues todo lo que aún habría que decir y no es posible en ese momento se deja al Espíritu, que es quien introducirá y conducirá toda la verdad²³. Y este Espíritu, a su vez, no hablará por su propia cuenta sino que dirá todo lo que oye (cf Jn 16,13). Así, a la kénosis del Verbo, que renuncia a sus prerrogativas, se humilla y se asemeja a los hombres, obediente hasta la muerte en la cruz (cf. Flp 2,5-11) le sucede la kénosis del Espíritu que, tras la Resurrección del Crucificado, es quien tomará la Palabra y asumirá todo papel activo en la comunicación divina con la humanidad hablando no de Sí mismo sino del Padre y del Hijo.

Es él quien convoca a la comunidad dispersa y preside su historia, quien hace posible la lectura «pneumática» de la carta de Cristo que es cada ser humano (cf. 2 Cor 3,3); quien otorga las palabras y

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibid.*, p. 118.

²³ *Ibid.*, p. 119.

la fuerza para el testimonio de los mártires y de los santos, quien suscita las experiencias extáticas de los místicos y profetas. A través de la hermenéutica posibilitada por el Espíritu la letra desvela su contenido, que no había percibido nadie aún²⁴.

El retorno del Verbo pronunciado en el tiempo y en la carne al silencio eterno de donde procede constituye entonces –según Balthasar– expresión de amor y procesión del Espíritu de amor²⁵. Derramado libremente sobre toda carne, el Espíritu no solo construirá la identidad de la Iglesia, sino que edificará una «fraternidad» que no conocerá fronteras ni de tradición, ni de religión, puesto que se realizará «en cada verdad humana, en cada situación imprevista», dado que es sopro y no forma²⁶. Pues en realidad toma la forma de donde sopla y habita: forma del otro, de la otra, de la comunidad, de la situación histórica, del mundo, incluso atravesado por el conflicto y el pecado²⁷.

En este proceder, el Espíritu no se glorifica a sí mismo, sino al otro: al Verbo, al que enseña a llamarle «Señor» y de quien recibe todo lo que anuncia y enseña; al Padre, de quien procede y cuyo nombre enseña a balbucear, haciendo de cada persona una nueva criatura que se atreve a decir «¡Abba, Padre!» . El Espíritu todo ilumina no para revelarse a sí mismo, sino «para revelar el amor infinito entre el Padre y el Hijo e incorporar este amor en la creación»²⁸. Experimentar su presencia y su inhabitación es, por lo tanto, inseparable del hecho de seguir a Jesús, el hijo, construyendo el Reino del Padre²⁹.

²⁴ *Ibíd.*, p. 120.

²⁵ *Ibíd.*em.

²⁶ *Ibíd.*, p. 121.

²⁷ Cf. H. Muhlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1974, esp. pp. 387-444.

²⁸ H. U. von Balthasar, art. cit., p. 122.

²⁹ Balthasar, en el artículo citado, desarrolla de forma admirable la obra del Espíritu que une interioridad y exterioridad en la vida cristiana. Pero consideramos que quizá lo que mejor explica esa realidad teológica es el axioma rahneriano «La Trinidad económica es la Trinidad inmanente y viceversa».

Por lo tanto, a la kénosis del Hijo, fundamental no solo para la cristología sino también en la teología trinitaria, hay que sumarle, de forma inseparable, una kénosis del Espíritu que habita con su divinidad y plenitud de amor en corazones donde el odio y el pecado también están presentes; que acepta que su infinita sabiduría conviva con el embotamiento, la ignorancia y la falta de horizontes. Y así, permite que la humanidad continúe invocando «¡Abba Padre!», continúe llamando «Señor Jesús» a aquel al que sigue por los caminos de la vida y continúe reconociendo a Dios presente allí donde solo la negatividad y el mal parecen tener la última palabra.

El Espíritu y la liberación de los oprimidos

Coherente con el movimiento kenótico que caracteriza su actuación a favor de la humanidad, el Espíritu Santo siempre se sitúa allí donde los seres humanos están más oprimidos y necesitados de libertad. El Nuevo Testamento ya percibe esa característica, y las Cartas de Pablo y los escritos lucanos dan cuenta de ese hecho. Las comunidades paulinas se fundaron sobre la base de la experiencia del Espíritu Santo. No se construyen, por lo tanto, sobre discursos, palabras, teorías. Parten del *hecho* de la experiencia concreta del Espíritu que las llevó a Jesús Cristo y al Padre (cf. Gal 3,14; 4,6). Aparece en muchos fragmentos de las Cartas de Pablo y se repite en Rom 8,15 y en 1 Tes 5,19. No obstante, no todo es fácil a la hora de percibir y vivir correctamente la experiencia del Espíritu Santo que lleva al amor efectivo hacia los hermanos ni de dejarse llevar y guiar por ella.

Pablo tendrá que polemizar con una de sus comunidades más queridas –la de Corinto– que llega, en su experiencia del Espíritu Santo, a una radicalización exagerada (1 Cor 12-14), donde la verdadera experiencia del Espíritu se confunde con el don de lenguas. Peor aún: esa lectura de la acción del Espíritu divide a la comunidad, ya que aquellos que reciben el don de la glosolalia serán considerados superiores a los demás en el día a día de la vida eclesial.

Así, la experiencia a la que Pablo se refiere y a la que llama experiencia del Espíritu Santo no se identifica con fenómenos extraordi-

narios (glosolalia, etc.), sino con el actuar histórico, la inmersión en la realidad concreta, la construcción de la comunidad y de un mundo nuevo, la edificación de la asamblea de los que creen en Jesucristo. Es una experiencia que no sucede en la alienación, y no protege del sufrimiento ni de las persecuciones³⁰.

Es la alegría en las tribulaciones por el sentimiento de la presencia del Espíritu Santo el indicador más poderoso de la autenticidad de dicha experiencia. En el Nuevo Testamento, la palabra «alegrarse» aparece 28 veces, y «alegría», 22. Y se refieren siempre al Espíritu Santo, que es el Único que puede provocar la verdadera alegría.

Además, para Pablo, el Espíritu Santo es alguien que se sabe y se conoce *por experiencia*. Pero no inmoviliza en la experiencia. Lleva necesariamente a una *praxis*, una *praxis* transformadora. De ahí el riesgo que corre la comunidad de Corinto: el de inmovilizarse y deleitarse únicamente en la experiencia y no llegar a una acción efectiva y eficaz que transforme la realidad³¹.

El Espíritu Santo, además, actúa en *lo contrario* (cf. Ef 2,11-22 sobre la polémica entre judíos y gentiles) a saber –fiel a la dinámica kenótica que preside toda la revelación trinitaria–, actúa allí donde todo parece contradecir su acción y serle desfavorable. Es así como hace eclosionar lo *nuevo*, incluso a partir de la *muerte*, como hizo con la resurrección de Jesucristo; abre las puertas del don de Dios para todos (Gal 4,5s); libera de todos los yugos (Gal 5,1s); derriba las barreras lingüísticas para que la violencia muda de la incomunicación entre personas y pueblos sea sustituida por un lenguaje total que permita a todos recibir y regocijarse por la Buena Nueva (cf. Hch 2,1ss).

Asimismo, el Espíritu Santo se derrama sobre todos. No distingue entre las personas (Gal 3,28; Rom 5,5). Su acción es universal, no está limitada por fronteras geográficas, de raza, de etnia o sexuales, ni por la ley que oprime y no libera.

Mucho más tarde, ya a finales del siglo I, los escritos joánicos profundizarán en esa interpretación y se referirán al Espíritu Santo

³⁰ Cf. Y. Congar, *El Espíritu Santo*, óp. cit., pp. 57-58.

³¹ Cf. J. Comblin, *O Espírito Santo e a libertação*, óp. cit., pp. 15-63.

como liberador. En esta teología se observan dos elementos destacables³²:

El primero es la conexión indisoluble entre el Espíritu Santo y la encarnación de Jesús (1 Jn 4,2; Jn 14,17-26; 15,26; 16,13). La intención del texto joánico es prevenir del riesgo que correría la Iglesia al negar la referencia al Verbo Encarnado. Este riesgo, presente en las primeras herejías que amenazan a la comunidad cristiana, minimiza o incluso niega la Encarnación. El autor de la primera carta de Juan afirma que el criterio para saber si el Espíritu está o no presente, o si la experiencia espiritual es auténtica, es afirmar que Jesús vino en la carne. Es, por lo tanto, proclamar la fe en la encarnación. Queda de manifiesto, por lo tanto, que es Jesús el que da el Espíritu. Y así, como lo dio con su vida, muerte y resurrección, continúa dándolo hoy en la comunidad que prolonga en el mundo las palabras y gestos de su Encarnación. El Espíritu en Juan es esencialmente un don de Cristo, Verbo Eterno encarnado³³.

El segundo es la primacía de la *agapé* entendida como *amor efectivo* al prójimo y como base de la comunidad. Los escritos joánicos se construyen en torno a la afirmación central que más tarde se reconocerá como constitutiva del cristianismo: «Dios es amor». Y ese amor no es algo teórico o inmovilizador, ni mucho menos alienante. Se trata de un amor efectivo, concreto, que se expresa en el compromiso y en la praxis real de transformación del mundo, según el corazón amoroso de Dios, revelado en Jesucristo y presente en el Espíritu. Es el nuevo mandamiento dado por Jesús operado por el Espíritu en los cristianos.

Nuevo mandamiento que no se contenta con la simetría de dar a los demás lo que nos gustaría recibir a nosotros. Va más allá, según el modelo de Jesús, amando al otro como Él amó, o sea, hasta la entrega radical de la vida. Este es el sello que distingue a los discípulos: que sean capaces de amar como amó Jesús (Jn 13,34-35), por haber recibido el mismo Espíritu de Jesús.

³² Cf. J. Comblin, *O Espírito Santo e a libertação*, óp. cit., pp. 21s. Seguimos aquí la afortunada elaboración del autor sobre las características de la auténtica experiencia del Espíritu.

³³ Cf. Y. Congar, *El Espíritu Santo*, pp. 76-80.

Ese amor debe trascender la lógica del mérito para alcanzar la lógica de la gracia. Puesto que solo así se evita cometer el pecado de la mentira al afirmar que se ama a Dios mientras no se ama al otro. Quien no ama a su hermano, a quien ve, no podrá amar a Dios, a quien no ve. La tangibilidad de la Encarnación constituye el criterio de autenticidad del amor, cuya radicalidad solo puede ser un don del Espíritu Santo, y nunca una conquista humana. Del deseo y de la capacidad de amar así se experimenta que el amor de Dios está en nosotros y en nosotros permanece, por su Espíritu, que nos fue dado (1 Jn 4,12-14.19-21). La comunidad joánica pertenece a una Iglesia en la que el Espíritu es activo. Y el tiempo de esa Iglesia es fundamentalmente el tiempo de la misión, del testimonio y del kerigma³⁴.

Por ello, el Espíritu Santo actúa en la historia por medio de las víctimas de la historia, o sea, de los pobres. Cuando los pobres se levantan y se convierten en sujetos de su propia historia, ahí está el Espíritu del Señor actuando y liberando³⁵. Actúa, por lo tanto, desde abajo, no desde arriba. A partir de los oprimidos y no de las autoridades, sean civiles o religiosas.

Conclusión: amor escondido explicitado en la historia

Para los discípulos de Jesús, movidos por su Espíritu, la alternativa, por lo tanto, es el camino del seguimiento que pasa por la kénosis. Salir del entorno social propio, dejar atrás las prerrogativas de cada uno, lanzarse a la aventura sin retorno del compromiso encarnatorio junto a los pobres será la única manera hoy día de seguir a Jesús, construyendo el Reino de Dios, proyecto del Padre y de todos.

El Amor escondido y discreto que es el Espíritu Santo, que permite la oración, la caridad, la Iglesia, el Reino dentro de la historia,

³⁴ *Ibíd.*, pp. 87ss. Cf. especialmente la observación de Congar de que todos los evangelios terminan con el envío de los apóstoles en misión, y en especial Lucas y Juan, entendiendo ese envío como un don del Espíritu Santo.

³⁵ Cf. J. Comblin, *óp. cit.*, p. 77.

no se deja experimentar desvinculado del Hijo y del Padre. Toda tentativa de entenderlo así puede ser extremadamente peligrosa y desvirtuar el hecho cristiano en el momento actual.

El Espíritu del Señor está donde está la verdadera libertad que, descendiendo al submundo de todos los sufrimientos humanos, hace brillar a partir de ahí la esperanza de la salvación que es el otro nombre del misterio de la fe: Dios que es Padre, Hijo y Espíritu. Dios que es amor y habita en nosotros.

(Traducido del portugués por Jaione Arregi Urizar)

EL ESPÍRITU EN LA IGLESIA

Si a uno de nuestros padres en la fe de la época antigua se le hubiese preguntado a quemarropa: «¿Dónde está Dios Padre?», habría respondido: «En el cielo». A la misma pregunta respecto del Hijo, habría dicho: «El Hijo se ha encarnado, ha vivido entre nosotros en la tierra y, después de su resurrección, está sentado a la derecha del Padre». Y siempre con la misma pregunta, esta vez sobre el Espíritu Santo, habría respondido sin hesitar: «El Espíritu está en la Iglesia». Porque el Espíritu ha sido dado y enviado por el Hijo de parte de su Padre para estar presente en el cuerpo de la Iglesia, de la que él hace el cuerpo de Cristo, y en cada uno de nosotros, miembros de ese cuerpo.

Cuando se trata del Espíritu en la Escritura y en la tradición, tenemos casi siempre que ver con la partícula *en*. La Escritura nos dice que todo viene *del* Padre, trátase de la creación o de la obra salvífica. La Escritura nos dice de igual modo que todo viene *por* el Hijo (1 Cor 8,6) y que también ascendemos al Padre *por* el mismo Hijo. Pero todo este proceso se opera *en* el Espíritu, punto de llegada en nosotros del don proveniente del Padre, y punto de partida de nuestro retorno hacia Dios. Estas partículas se encuentran también casi especializadas para cada una de las personas. Tanto es así que cristianos de tendencia herética llegaron a decir en el

* BERNARD SESBOUÉ, S.J., profesor en la Facultad Teológica de Centre-Sèvres, de París. Antiguo miembro de la Comisión Internacional de Teología. Ha escrito sobre la fe, Cristo, la salvación, el ecumenismo y muchos otros temas; *Imágenes deformadas de Jesús* (1999), *Creer* (2002), *El magisterio a examen* (2004).

Correo electrónico: Bernard.sesboue@jesuites.com

siglo IV que la diferencia entre estas partículas correspondía a una diferencia de naturaleza entre las tres personas según el principio invocado por estos disidentes, que rezaba: «Lo que se dice de manera diferente es de naturaleza diferente». Aceptando esta regulación de lenguaje, Basilio de Cesarea, el gran doctor del Espíritu Santo y autor de un célebre *Tratado sobre el Espíritu Santo*, no tiene dificultad en señalar que, en la Escritura, el «de» se dice también del Hijo y del Espíritu, el «por», del Padre y del Espíritu, y el «en», del Padre y del Hijo. Así pues, Basilio invierte la proposición: «Lo que se dice de manera semejante es semejante»¹. Por tanto, el Espíritu es igual al Padre y al Hijo y merece la misma adoración y gloria. De otro modo, no habría Trinidad. Pero la mencionada especialización no se queda en lo dicho. Ella nos revela algo importante del Espíritu Santo en la historia de la salvación, pero crea asimismo una cierta dificultad para nuestra comprensión de esta tercera persona que, a veces, parece seguir siendo el «pariente pobre» del misterio trinitario.

Este predominio del *en* con relación al Espíritu crea una verdadera dificultad para conocerlo. En efecto, el Espíritu no es nunca un interlocutor que esté claramente ante nosotros, un Tú como pueden serlo el Padre y el Hijo, a quienes dirigimos nuestra oración. Él se sitúa en el corazón de nuestra subjetividad personal.

El Espíritu no tiene rostro ni voz. No tiene rostro, mientras que el Hijo nos revela en sí mismo el rostro del Padre: «El que me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14,9), responde Jesús a Felipe. La Escritura nos habla de ello en imágenes desconcertantes: una paloma, lenguas de fuego, el soplo o el viento. Nada que se parezca a una figura, ni menos aún a una figura humana. El Espíritu tampoco tiene voz: no habla nunca, como sí lo hace Cristo, Palabra de Dios. Él es el que debe conducirnos a la verdad completa (Jn 16,13), revelada por los profetas. No hay, pues, una doctrina que provenga del Espíritu, como hay una enseñanza de Cristo. Él «no hablará por su propia cuenta» (Jn 16,13), sino que hace hablar: inspira. «Habló por los profetas», en el Antiguo Testamento, como nos lo recuerda el Credo

¹ Basile de Césarée [Basilio de Cesarea], *Traité du Saint-Esprit*, I,1-V,12; *Sources Chrétiennes* 17 bis, pp. 250-285.

niceno-constantinopolitano; y habló también por los apóstoles de Jesús. Pero él mismo calla.

Y tanto calla que se ha planteado seriamente la pregunta de si el Nuevo Testamento nos revelaba el Espíritu Santo como un sujeto personal o simplemente como una suerte de fuerza objetiva proveniente de Dios. Si no contáramos más que con los *Hechos de los apóstoles*, se podría plantear la pregunta. Pero tenemos los testimonios de Pablo y de Juan. Según Pablo, es el Espíritu el que clama en nuestros corazones «“Abba”, es decir, “Padre”» (Gal 4,6; Rom 8,15), el que suscita en nosotros «gemidos inefables» (Rom 8,26) y que es un Espíritu de libertad (2 Cor 3,17). En cuanto al evangelio de Juan, el Espíritu es llamado allí por Jesús «otro Paráclito», es decir, «otro Abogado», capaz de enseñarnoslo todo (Jn 14,26).

Así, las tres personas divinas no son tres «clones», repeticiones idénticas de la misma sustancia divina. Son tres personas iguales y coeternas que intercambian entre ellas la única vida y naturaleza divinas. Pero no son idénticas hasta el punto de no conservar originalidad alguna. Lo que las distingue es la particularidad con la que cada una de ellas se sitúa en la naturaleza de Dios: el Padre es la fuente de esa naturaleza, el Hijo la recibe y la entrega en un impulso de amor. Este amor mutuo y «subsistente» es el Espíritu, don recíproco que se hacen el Padre y el Hijo, don común del Padre y del Hijo a los hombres.

Regresamos, pues, al alcance de la famosa partícula *en*. Analicémosla primeramente en el misterio de la Iglesia, formada por las piedras vivas que somos nosotros, o bien, para utilizar otra imagen, en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia, y después en cada uno de nosotros, en los que se realiza personalmente este misterio.

I. La persona del Espíritu en el cuerpo de la Iglesia

El Espíritu en la vida de Jesús

El papel del Espíritu en la Iglesia se mide, para empezar, por su papel en la misión terrena de Jesús. Esta misión es discreta, las más

de las veces invisible. Comienza en la concepción de Jesús, «que fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo y nació de santa María Virgen». Este papel debería comprenderse correctamente: no se trata en absoluto de un papel procreador, sino creador. El Espíritu no actúa en lugar de un padre humano, actúa en cuanto Dios para la creación de la humanidad de Jesús. Del mismo modo como el Espíritu aleteaba sobre las aguas de la creación, del mismo modo como el Espíritu de Dios recubrió el arca de la alianza, así vino a reposar sobre María, arca de la nueva alianza entre Dios y la humanidad.

El Espíritu viene también a reposar sobre Jesús en ocasión de su bautismo. Como decía Ireneo, el Espíritu «se acostumbró» en Cristo a vivir entre los hombres. Este don anuncia, prefigura y promete el de Pentecostés. El Espíritu acompaña a Jesús, «lleno del Espíritu Santo» (Lc 4,1), en su misión: es el Espíritu el que lo conduce al desierto, y Jesús regresa a Galilea «lleno del poder del Espíritu Santo» (Lc 4,14). Jesús mismo proclama en la sinagoga de Nazaret: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha consagrado» (Lc 4,18). Jesús exulta bajo la acción del Espíritu Santo (Lc 4,18). El Espíritu está en el corazón mismo de la oración de Jesús al Padre. En la cruz, Jesús «entregó el espíritu» (Jn 19,30) a su Padre, que lo resucitará por el poder del mismo Espíritu.

Antes de dejar a los suyos, Jesús los envía a la misión y les promete el don del Espíritu. El evangelio de Juan tematiza fuertemente esta promesa (14,26; 15,26; 16,7 y 13), realizada a partir de la tarde de Pascua (20,22-23).

De Jesús a la Iglesia

La relación del Espíritu con la Iglesia se origina en Pentecostés. Los Hechos de los Apóstoles están llenos de acciones decisivas del Espíritu en favor de la Iglesia. Estas acciones están acompañadas por manifestaciones públicas, mientras que lo propio de su misión en las distintas épocas de la Iglesia es más bien oculto e invisible. Constituyen el «gesto» del Espíritu en esta época privilegiada de los comienzos. El Espíritu «cae con fuerza» sobre la comunidad de

Jerusalén reunida (2,4), como caerá también sobre los paganos (10,44). El Espíritu está vinculado a la predicación apostólica (8,29-40) y su don acompaña la celebración del bautismo (2,38; 9,17-19) y de la imposición de las manos (8,17; 19,6). En suma, en Hechos, el Espíritu inaugura las grandes funciones que su presencia cumplirá en la Iglesia hasta el fin de los tiempos.

El Espíritu actúa en la predicación de la Palabra de Dios. «El Espíritu está presente y es entregado en el anuncio y en la escucha de la Palabra de Dios, y también en el acto de esa palabra. Es en la invocación del Espíritu donde debe ejercerse y recibirse el ministerio de la palabra. Por esa razón, antes de la lectura y de la predicación tiene su lugar litúrgico una oración de *epiclesis*.»²

El Espíritu actúa en la celebración de los sacramentos. «El Espíritu está presente y es entregado en el ministerio de los sacramentos, donde se cumple lo que anuncia la palabra [...] Los sacramentos, gestos de Cristo a quien el Padre ha enviado al mundo con el poder del Espíritu, introducen a los hombres en la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu, de la cual reciben su eficacia [...] Por esta razón [...] la estructura de toda celebración sacramental desarrollada implica normalmente la acción de gracias, el memorial de los gestos del Hijo y la invocación del Espíritu [...] Gracias al Espíritu, la acción sacramental de la Iglesia realiza lo que significa.»³ Paul Evdokimov, el gran teólogo ortodoxo, decía que Jesús no tenía necesidad de invocar al Espíritu en el momento de celebrar la Cena, pues el Espíritu estaba siempre sobre él y con él. Pero ese no es el caso en la Iglesia: cuando ella celebra la eucaristía, pide al Padre que envíe su Espíritu para transformar los dones del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo.

El espíritu actúa también en y por el ministerio de los diversos ministros y responsables de las comunidades parroquiales, religio-

² Groupe des Dombes, *L'Esprit, l'Église et les sacrements* (1979), n° 94, en *Pour la communion des Églises. L'apport du groupe des Dombes (1937-1987)*, Centurion, Paris 1988, p. 146.

³ *Ibid.*, n° 97-99. La oración de *epiclesis* es la que invoca el don del Espíritu en el momento de la celebración de los sacramentos.

sas, diocesanas, y en el gobierno de la Iglesia universal. Esta acción es particularmente misteriosa porque pasa por la libertad de los hombres, siempre capaces de pecar. Tal acción no consiste ya en una «inspiración», sino en una «asistencia». Por tanto, no garantiza la mayor santidad de los ministros ni su mayor competencia. Es decir, que la Iglesia puede experimentar en ciertos lugares y en ciertas épocas momentos de crisis que afecten a su misma institución. Puede sucederle que dé testimonios contrarios al Evangelio. Pero la historia, que da testimonio de estos momentos dolorosos, muestra también que la asistencia del Espíritu Santo no ha permitido jamás que la Iglesia prevaricara en la fe y se volviera infiel a su misión de salvación. Es de ese modo como el Espíritu actúa también en el ejercicio del magisterio del papa y de los obispos, encargados de asegurar la regulación de la enseñanza de la fe y de evitar que la Iglesia caiga en la herejía.

El Espíritu es un don bautismal amplificado por la confirmación, y actúa también en los corazones de los cristianos. Por tanto, no habría que pensar que los ministros de la Iglesia tienen el monopolio del don del Espíritu. La historia muestra que el Espíritu ha sugerido a lo largo de los siglos a los laicos cristianos iniciativas que iban a resultar capitales para el desarrollo de la Iglesia. Los grandes santos y beatos que fundaron órdenes y congregaciones religiosas y misioneras, que animaron la creación de innumerables instituciones dedicadas a la educación y a la salud, lo han hecho en la docilidad al Espíritu. Al comienzo eran a menudo laicos. Pensemos, en fecha más reciente, en los cristianos que fundaron las diferentes formas de la Acción Católica. El Espíritu habla y actúa todavía hoy en numerosos movimientos llamados «carismáticos» al servicio de una renovación de la fe, siempre en la docilidad al Espíritu. Este suscita de igual modo grandes iniciativas sociales o caritativas, algunas de las cuales han sido transmitidas por los medios (el abate Pierre, la hermana Emmanuelle, la madre Teresa...), pero que son infinitamente más numerosas, no se las conoce más que en el plano local o son hasta totalmente desconocidas.

Los signos del Espíritu en la vida de la Iglesia: el signo más grande de la presencia del Espíritu en la Iglesia es por cierto la santidad, a la

que todos sus miembros están llamados y que se manifiesta a todos en algunos cristianos que, en cada época, han dado un testimonio nuevo del evangelio. Pensemos en Ireneo en el siglo II, en Agustín en el siglo V, en Francisco de Asís, Domingo y Bernardo en el siglo XII, en Francisco de Sales en el siglo XVII, en el cura de Ars en el siglo XIX, en Teresa del Niño Jesús en el siglo XX, en medio de una multitud de muchos otros que no estarán celosos por no ser nombrados en este lugar. Pensemos en la reunión de los grandes concilios que aportan una respuesta auténtica de fe frente a graves contestaciones. En el pensamiento de Juan XXIII, el Vaticano II debía ser un «nuevo Pentecostés». Y el Concilio no ha frustrado su esperanza. La fe y la doctrina de la Iglesia han sido luces que han dado alma a nuestra civilización. Las grandes manifestaciones públicas, en particular de jóvenes, son también un signo de la vitalidad de la fe en la medida en que invitan a la conversión.

El Espíritu, alma de la Iglesia. El Espíritu es llamado a menudo el alma de la Iglesia, es decir, el sujeto último de todas las actividades de la Iglesia, nuevo pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, esposa de Cristo, sujeto colectivo creado y rescatado por su esposo. En todo ello el Espíritu no es primeramente un interlocutor objetivo de la Iglesia. Ella no se dirige sino raras veces a él de manera directa. Toda su oración litúrgica está dirigida al Padre, por el Hijo, y siempre en el Espíritu. Esta actitud de fondo explica la presencia, en el Nuevo Testamento y en los primeros tiempos de la Iglesia posapostólica, de confesiones de fe de dos artículos, que mencionan solamente al Padre y al Hijo. No se trata de que el Espíritu haya sido olvidado, sino de que el Espíritu está del lado de la Iglesia confesora, animando desde el interior su oración, puesto que ella no puede decir «Abba, Padre» o «Jesús es Señor» sin la presencia del Espíritu Santo.

El Espíritu fuera de la Iglesia

Pero entonces, se dirá, ¿está el Espíritu confinado a la vida de la Iglesia y reservado a los cristianos, que siguen siendo todavía hoy una minoría en la masa de la humanidad? ¿Actúa el Espíritu fuera de la Iglesia? A esta pregunta, cada vez más preocupante para nues-

tros contemporáneos, hay que responder resueltamente que sí. Cristo ha muerto y resucitado por todos los hombres de todos los tiempos y de todos los lugares. Él ha enviado el Espíritu sobre los suyos en Pentecostés, pero también a los paganos, como ya hemos visto. Este don del Espíritu a la humanidad no está limitado: se ofrece a todos los hombres. Este don actúa en todos los corazones a la manera de una solicitud discreta. Depende de cada uno responderle con un sí o con un no. De suyo, esta acción del Espíritu orienta hacia la Iglesia y hacia el testimonio que ella da en el mundo. Pero puede darse que para este encuentro falten muchas condiciones, haciéndose imposible.

Cuando me encuentro frente a alguien que no es cristiano, debo pensar que, para empezar, es una criatura de Dios, habitada en lo más hondo de sí misma por la vocación inscrita en su creación, es decir, por el deseo de Dios. Después debo saber que, al igual que yo, esa persona está marcada por el «desorden de su deseo», que la impulsa a buscar su bien en las criaturas, codiciosa de los sentidos, del poder, del dinero, etc. Esta tendencia hacia el pecado, inscrita en todo ser humano, ha llevado sin duda a la persona a pecar a título personal. Pero no puedo olvidar que Cristo ha muerto y resucitado por ella, para liberarla de su pecado. Por último, debo pensar que el Espíritu de Dios, derramado en el universo entero, está presente en ella bajo la forma de una invitación, de una solicitud a abrirse a la caridad, al don de sí, al reconocimiento de Dios bajo una forma u otra. Por último, esa persona tiene algo que no sé: ¿cuál es su respuesta? ¿Acoge positivamente esta invitación o la rechaza? Este es el secreto de su corazón y, más aún, el secreto de Dios. Pero yo no puedo hacer, en mi relación con ella, otra cosa más que hablarle en la hipótesis y la esperanza de que responda favorablemente a la oferta de Dios. En última instancia, no debo olvidar jamás que el Espíritu de Dios, que está en ella, es también el Espíritu de Cristo venido a nuestra tierra a anunciar el Reino de Dios, el mismo Cristo que ha fundado la Iglesia como signo exaltado para la salvación de todos. Con toda la discreción que impone la fe, pero también con la audacia (*parresía*) que se permitía san Pablo, puedo intentar, yendo a su encuentro en su situación concreta, hablarle de Jesucristo y de la Iglesia.

II. La persona del Espíritu en cada persona humana

El uso del *en* es reversible si se da crédito al vocabulario del Nuevo Testamento: por una parte, el Espíritu está y actúa en nosotros porque nos ha sido dado. Por la otra, nosotros actuamos en él como en el medio divino que nos hace vivir envolviéndonos de sí. Esta inmanencia del Espíritu en nosotros y de nosotros en el Espíritu es la expresión de una excepcional proximidad mutua. Además, ¿no han notado ustedes que en las cartas de san Pablo resulta a veces difícil saber si la palabra *espíritu* designa a la persona divina del *Espíritu Santo* o simplemente nuestro *propio espíritu*? Dicho brevemente, ¿hay que usar mayúsculas o no? Si comparan varias traducciones de la Biblia, verán ustedes que no todas tienen la misma interpretación, y que algunas utilizan mayúscula donde otras mantienen la minúscula. Este dato es doctrinalmente muy rico. Significa que hay una afinidad entre el Espíritu y nuestro espíritu, y que el primero habita en el segundo.

Nuestra situación con relación al Espíritu es excepcional: él, persona divina, está presente en nosotros, que somos personas humanas. Muy gustoso diría que, en ello, el Espíritu pertenece a nuestro «inconsciente divino», es decir, a la región más honda de nuestra alma, la región misteriosa de nuestra trascendencia donde se encuentra inscrito nuestro deseo de Dios y donde se juega el conjunto de nuestras relaciones con él. Es en esa región invisible donde habita el Espíritu Santo, al que podemos llamar nuestro «inconsciente divino»⁴ o, en términos más occidentales, la gracia increada y santificante de Dios que viene a transformar nuestra vida permitiéndonos amar de verdad y hacer el bien a nuestro alrededor. La misión del Espíritu es hacer habitar en nosotros al Padre y al Hijo. En un sentido, el Espíritu desempeña en nosotros el papel de *meta-persona*, de una persona que está debajo de nuestra propia persona. Él está allí presente en la frontera fluctuante de nuestro inconsciente y de nuestro consciente, para darnos el don de Dios e invitarnos a responder a ese don lo mejor que podamos. Él nos habita en una

⁴ Se toma aquí el inconsciente en un sentido totalmente diferente del inconsciente freudiano.

discreción extrema y respeta tanto más nuestra libertad en cuanto que es él quien la libera de nuestros desórdenes pecaminosos. Esta frontera es fluctuante porque hay días y hasta estaciones muy diferentes en nuestra vida espiritual: a veces nos sentimos muy alejados de Dios, en la aridez o la desolación. Otras veces sentimos vivamente su presencia de manera casi tangible: él nos introduce en el cielo de su alegría y de sus mayores deseos. Cada uno de nosotros tiene el deber de discernir esta presencia, es decir, de analizar y verificar los diferentes movimientos espirituales que nos atraviesan a fin de determinar lo que viene del Espíritu bueno, lo que viene simplemente de nosotros mismos o, también, lo que viene del espíritu maligno, y de conducirnos en consecuencia. Este vocabulario nuevo de metapersona coincide con lo que dice la tradición cuando habla del Espíritu como alma de la Iglesia.

El lazo personal que une a Jesús y al Espíritu se reproduce análogamente en cada cristiano que quiere vivir según lo que le indica el Espíritu de Dios. El Espíritu conduce, entonces, al creyente que busca «discernir los espíritus». San Ignacio de Loyola, en sus *Ejercicios espirituales*, ha formulado numerosas reglas que pueden ser muy útiles en este discernimiento. La docilidad al Espíritu es también la dominante de toda una familia de la espiritualidad cristiana.

* * *

Tal es, por tanto, el Espíritu que hace verdadera de manera prioritaria la frase de san Agustín, que dice a Dios: «Pero tú estabas más dentro de mí que lo más íntimo mío y más alto que lo más alto de mi ser (*interior intimo meo et superior summo meo*)»⁵.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

⁵ Agustín, *Confesiones*, III, 6, 11 (traducción al español de P. Tineo).

«EL ESPÍRITU DERRAMADO SOBRE TODA CARNE»
Testimonios y experiencias pentecostales
del Espíritu Santo

En busca de la identidad pentecostal

A diferencia de las tradiciones institucionalizadas como la católica-romana y la reformada, toda discusión sobre el pentecostalismo exige una obvia clarificación de principio: «¿Quiénes son los pentecostales?». Sin profesiones oficiales de fe, sin una larga tradición y con una desconcertante diversidad cultural e internacional, no solo los que están fuera, sino incluso los de dentro, se preguntan cuál es, de existir, la identidad pentecostal. Toda presentación de una contribución específicamente pentecostal a la pneumatología exige cierta clarificación de la cuestión «quién».

Por el bien de la discusión científica, es útil que sigamos la tipología propuesta por el *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*¹. En esta tipología encontramos, en primer lugar, las confesiones pentecostales (clásicas), como, por

* VELI-MATTI KÄRKKÄINEN es finlandés; ha vivido y ha enseñado Teología en Tailandia; participa en los trabajos del Consejo Mundial de las Iglesias. Es profesor de Teología sistemática en el Fuller Theological Seminary (California). Entre sus más de diez libros, destacamos *Toward a Pneumatological Theology, Pentecostal and Ecumenical Perspectives on Ecclesiology, Theology of Mission* (en colaboración con Amos Young).

Correo electrónico: vmk@fuller.edu

¹ Stanley M. Burgess y Eduard M. van der Maas (eds.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, ed. rev., Zondervan, Grand Rapids 2002 (a partir de ahora NIDPCM).

ejemplo, las Asambleas de Dios o el Evangelio Cuadrangular, que surgieron gracias al movimiento de renovación en la iglesia de Azusa Street (Los Ángeles); en segundo lugar, aparecen los movimientos carismáticos, es decir, los movimientos de tipo pentecostal dentro de las iglesias tradicionales (el mayor de todos es el movimiento de la Renovación Carismática en la Iglesia Católica), y, en tercer lugar, encontramos los movimientos neocarismáticos, entre los que destacan especialmente la Vineyard Fellowship, en los Estados Unidos, las African Initiated Churches y el movimiento China House Church, como también un número incontable de iglesias y grupos independientes que se extienden por todo el mundo.

En nuestro artículo, me centraré, deliberadamente, en la primera categoría, a saber, en los pentecostales «clásicos» y sus experiencias del Espíritu Santo. Todo intento por abarcar las tres categorías se enfrentaría a retos insuperables, incluyendo el hecho de que al llegar, digamos, a las pneumatologías carismáticas de la Iglesia Católica, nos encontraríamos con que, en general, no difieren tanto de la doctrina oficial católica sobre el Espíritu Santo, y así sucesivamente.

Aun con esta limitación impuesta, el estudio científico de las pneumatologías pentecostales no está exento de otros retos. Hasta hace poco, el pentecostalismo no había producido una literatura teológica abundante; sus contribuciones a la fe cristiana se habían realizado en forma de escritos misioneros y pastorales ocasionales, y también mediante testimonios, sueños, profecías, y otras modalidades por el estilo, que no pueden traducirse fácilmente a una teología sistemática y analítica. El dilema que se nos plantea, por tanto, es bastante obvio: ¿cómo debe proceder el estudioso? ¿A partir de los textos especulativos escritos o a partir de los testimonios de base dados por los creyentes en las iglesias o en las calles? Si optamos por el primero, entonces el poder se ve reducido –como en la mayoría de las iglesias tradicionales– a la élite sacerdotal y académica. Si elegimos el segundo, entonces se agudiza el problema del *método* teológico, es decir, cómo recoger y procesar los testimonios, las visiones, las profecías y los materiales similares para poder hacerlos «pertinentes» en sede académica. Para nuestro estudio he tenido en cuenta, sobre todo, las aportaciones realizadas por los

teólogos pentecostales profesionales, puesto que, a menos que realicemos un extenso estudio de campo con entrevistas y anotaciones, no tenemos otra alternativa.

Relacionada con la cuestión de la identidad, encontramos la siguiente pregunta: «¿Qué hace que el pentecostalismo sea tal?». En contra de los presupuestos de los observadores exteriores que carecen de fundamento, la pneumatología no constituye necesariamente el centro de la espiritualidad pentecostal². El centro lo ocupa, más bien, Jesucristo, y el Espíritu Santo en cuanto relacionado con él. En el núcleo de la espiritualidad pentecostal se encuentra la idea del «evangelio completo», es decir, el modelo de Jesucristo en su quintuple función, como el que salva, el que santifica, el que bautiza en el Espíritu, el que cura o sana, y el rey escatológico³. En consecuencia, la clave para discernir y definir la identidad pentecostal se halla en una espiritualidad carismática centrada en Cristo que desea apasionadamente «encontrarse» con él como el portador del «evangelio completo». Se trata de una forma peculiar de «cristología del Espíritu».

Tras clarificar estas cuestiones introductorias, nuestro artículo se estructura en tres partes. En la primera, describo el núcleo de la espiritualidad pentecostal «de base». Aunque se fundamenta en la bibliografía académica, mi intención es hacerla tan representativa del pentecostalismo «típico» como pueda. En la segunda parte, investigaré el modo en que los teólogos pentecostales profesionales de la «primera generación» reflexionaron sobre la experiencia del Espíritu. En la tercera parte, intentaré discernir la aparición de nuevos temas y oportunidades. Concluiré, finalmente, señalando algunas tareas pendientes para el futuro.

² Para una explicación excelente, véase Russell P. Spittler, «Spirituality, Pentecostal and Charismatic», en *NIDPCM*, pp. 1096-1102.

³ El estudio clásico es la obra de Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, Zondervan, Grand Rapids 1987.

I. «El poder que viene de lo alto»: La naturaleza dinámica de la pneumatología

A los pentecostales les encanta el libro de los Hechos, puesto que en él se cuenta la historia de las primeras iglesias cristianas que habían surgido como consecuencia de la efusión pentecostal del Espíritu. La promesa de Hch 1,8 se interpretó literalmente, creyendo que se cumpliría en «aquel mismo momento»: «Vosotros recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra». La importancia de esta experiencia pentecostal y de la espera del Espíritu fue sucintamente captado en el comienzo del diálogo entre pentecostales y católicos: «No puede negarse que los movimientos de renovación pentecostal de nuestro siglo han asumido la *koinonia* de/con el Espíritu Santo a partir de la tradición mística monacal de la Iglesia y la han convertido en una experiencia común de todo el pueblo de Dios»⁴.

Bien es verdad que no era nada novedoso en la historia del cristianismo hablar de la fuerza o el poder del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y de los cristianos. Lo que sí era espectacularmente novedoso era la tesis de los pentecostales, a saber, que todos los cristianos, hombres y mujeres, pobres y ricos, cultos y analfabetos, blancos y negros, no solo tenían que esperar que el Espíritu Santo los «potenciara», sino que este era el modo *normal* de toda vida cristiana. De ahí que podamos hablar de esta espera pentecostal como una forma de democratización y reconciliación: los hombres y las mujeres no solo tienen acceso a Dios y a las «cosas santas», sino también al ministerio y al liderazgo, que no depende de la educación, la posición o la riqueza, sino de la potenciación o capacitación que otorga el Espíritu Santo.

Lo que los pentecostales denominan «potenciación/capacitación», el prestigioso especialista en pentecostalismo, Harvey Cox, lo llama «espiritualidad originaria». Con este término, Cox se refiere al núcleo central de la humanidad, en su mayor parte no procesado,

⁴ Howard M. Ervin, «Koinonia, Church and Sacraments: A Pentecostal Response», artículo inédito de la intervención en el International Roman Catholic-Pentecostal Dialogue, Venecia, 1-8 de agosto de 1987, pp. 8-9.

en el que se libra una lucha interminable por la búsqueda de un sentido del destino y la trascendencia de la vida. Para Cox, el pentecostalismo representa una restauración espiritual de la trascendencia y del sentido de finalidad que levanta a la gente de la desesperación y la desesperanza⁵. Cox considera que la importancia de esta «espiritualidad originaria» es evidente en el mundo contemporáneo (posmoderno) –como también entre los pentecostales de todo el cono sur del planeta– como la clave que explica la extraordinaria expansión del pentecostalismo.

Mientras que, para la mayoría de los cristianos, la presencia del Espíritu es simplemente eso, es decir, *presencia*, para los pentecostales esta presencia implica *potenciación*⁶. Aunque esta potenciación se manifiesta frecuentemente en los dones espirituales como hablar lenguas, profetizar o sanar, los pentecostales aún la sienten y la buscan aun cuando no se den estas manifestaciones. La función principal de su liturgia es crear un espacio para encontrarse con Jesús, la encarnación del evangelio completo, y recibir, así, la potencia(ción) del Espíritu⁷. Por importantes que sean las homilías, los himnos y la liturgia, todo pasa a un segundo plano con respecto a lo esencial, es decir, el «encuentro con el Señor», tal como ellos mismos afirman.

Desde esta perspectiva, el pentecostalismo ha retado desde la base a las iglesias y las teologías oficiales, especialmente a las que apoyan el principio de cesación, es decir, las que sostienen que los milagros y los carismas extraordinarios cesaron totalmente, o casi totalmente, al final del período apostólico. Ridiculizados a menudo por su exceso de emotividad, los pentecostales introdujeron en la Iglesia actual un tipo de espiritualidad y de vida litúrgica dinámica y entusiasta que subrayaba la posibilidad de tener experiencias místicas de Dios.

⁵ Harvey Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Addison Wesley, Reading 1995, p. 81; véase también mi artículo «“The Re-Turn of Religion in the New Millennium”: Pentecostalism and Postmodernities», *Swedish Missiological Themes* 95 (2007) 469-496.

⁶ Debo esta distinción a Kilian McDonnell, O.S.B.

⁷ Véase Daniel E. Albrecht, *Rites in the Spirit: A Ritual Approach to Pentecostal/Charismatic Spirituality*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999.

Si bien la experiencia fue previa a la doctrina⁸, el hecho es que surgió en los primeros años del movimiento una concepción doctrinal novedosa y polémica sobre el bautismo en el Espíritu. Aunque nunca se ha elaborado de forma uniforme ni es seguida por el movimiento a escala mundial, es justo decir que para la gran mayoría llegó a ser conocida como la «prueba física inicial». Esta expresión significa simplemente que los pentecostales esperan un signo o una marca exterior que confirme la recepción del bautismo en el Espíritu, como, por ejemplo, hablar en lenguas (glosolalia). Afirman que esta doctrina procede del libro de los Hechos, que es su obra favorita, y de la experiencia contemporánea. Desde el punto de vista teológico, la «prueba física inicial» funciona sacramentalmente: es una confirmación exterior de una gracia interior recibida del Espíritu de Dios. Ahora bien, a los pentecostales no se les ocurre llamarla «sacramento», ni afirman necesariamente la vinculación con este⁹.

Los pentecostales aceptan y buscan con entusiasmo otros dones del Espíritu, como la profecía, la oración sanadora, los milagros. La fe en la capacidad del Espíritu para realizar curaciones, sean físicas o emocionales y mentales, es uno de los sellos distintivos del pentecostalismo. En este aspecto, reverbera en los pentecostales la insistencia posmoderna en una concepción holística de la relación entre cuerpo y mente. Una creencia relacionada con esta es la capacidad de entablar una «guerra espiritual» y expulsar, si es necesario, los espíritus demoniacos. Esta creencia forma parte esencial de la espiritualidad pentecostal, especialmente en el cono sur del planeta¹⁰.

⁸ Jean-Daniel Plüss, «Azusa and Other Myths: The Long and Winding Road from Experience to Stated Beliefs and Back», *Pneuma* 15 (1993) 191.

⁹ Véase Frank Macchia, «Tongues as a Sign: Towards a Sacramental Understanding of Pentecostal Experience», *Pneuma* 15 (1993) 61-76.

¹⁰ Véase Opoku Onyinah, «Deliverance as a Way of Confronting Witchcraft in Contemporary Africa: Ghana as a Case Study», en V.-M. Kärkkäinen (ed.), *The Spirit in the World: Emerging Pentecostal Theologies in Global Contexts*, Eerdmans, Grand Rapids 2009.

II. De la experiencia del Espíritu a la reflexión pneumatológica

Amos Yong resume sucintamente la naturaleza de la pneumatología pentecostal y su relación con las demás doctrinas tradicionales sobre el Espíritu, en los siguientes términos:

En el pentecostalismo... sigue prevaleciendo la doctrina ortodoxa del Espíritu Santo como persona divina. Sin embargo, los pentecostales van más allá de muchas de sus afinidades con la ortodoxia al afirmar que el Espíritu Santo sigue actuando en el mundo y se relaciona personalmente con los seres humanos y las comunidades. Así pues, en esta tradición se da una espera constante de la respuesta del Espíritu Santo a la oración de intercesión, de la intervención permanente y personal del Espíritu en los asuntos del mundo y en la vida de los creyentes, aun cuando no se le pida específicamente, y de la manifestación del Espíritu en los dones espirituales o carismáticos (tal como los enumera Pablo en 1 Corintios 12,4-7).

Y prosigue diciendo:

«Evidentemente, en medio de cuanto sucede en los círculos pentecostales hallamos historias bastante fantásticas... y no resulta fácil discernir lo que es valioso de lo que es falso. Los pentecostales afrontan la tensión entre aceptar, por una parte, una cosmovisión excesivamente sobrenatural, con el resultado de que, por algunas de sus afirmaciones más embarazosas, se les excluya de la conversación especializada o académica, o bien, por otra, intentar reinterpretar sus testimonios en un marco más racional, para poder proceder, así, de modo aceptable, a una rigurosa investigación científica sobre su espiritualidad y su experiencia»¹¹.

Esta reflexión pone de relieve la naturaleza dinámica de la aparición de una teología pentecostal del Espíritu Santo. Por una parte, sus obras teológicas siguen la doctrina tradicional del Espíritu Santo y la Trinidad, y, por lo general, utilizan las categorías y los términos

¹¹ Amos Yong, «“The Spirit Hovers over the World”: Toward a Typology of “Spirit” in the Religion and Science Dialogue», *The Digest: Transdisciplinary Approaches to Foundational Questions* 4 (2004), en http://www.metanexus.net/digest/2004_10_27.htm (visitada 21/08/2006).

que toman prestados de las demás teologías. Por otra, en cambio, van más allá de los contornos fijos de las teologías tradicionales y amplían las fronteras de la pneumatología basándose en la espiritualidad específica que hemos descrito más arriba.

Las primeras pneumatologías pentecostales fueron escritas más bien por teólogos bíblicos que por teólogos sistemáticos o historiadores del dogma. Con su aprecio por Lucas-Hechos como el paradigma de la espiritualidad y de la potenciación pentecostal, no sorprende que la investigación prestase una atención especial a esa parte del Nuevo Testamento. Una de las ideas rectoras de la obra del canadiense R. Stronstad (*A Charismatic Theology of St. Luke*¹²) es la transferencia del Espíritu carismático de Jesús a los discípulos. La transferencia del Espíritu en Pentecostés significa que Jesús transfiere su propia misión a la Iglesia. En conformidad con la orientación misionera del relato lucano, el norteamericano Robert Menzies sostiene que la Iglesia, al haber recibido el don de Pentecostés, es una comunidad profética que potencia/capacita para el ministerio de la misión¹³. Por motivos especialmente misioneros, el australiano J. M. Penney ha proseguido la búsqueda de una pneumatología singularmente pentecostal¹⁴. Otro teólogo australiano, Andrew Lord, ha elaborado una pneumatología pentecostal que también incorpora en su matriz la perspectiva escatológica¹⁵.

Hasta hace unos años, los teólogos bíblicos pentecostales se han centrado casi exclusivamente en el Nuevo Testamento. El canadiense Steve Studebake pidió que se estudiaran también las obras del Espíritu en el Primer Testamento, comenzando, por supuesto, desde sus páginas iniciales¹⁶. En la misma línea, los misionólogos

¹² Hendrickson, Peabody 1984.

¹³ Robert Menzies, *Empowered for Witness*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994; véase también su obra *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1991.

¹⁴ J. M. Penney, *The Missionary Emphasis of Lukan Pneumatology*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.

¹⁵ Andrew M. Lord, «Mission Eschatology: A Framework for Mission in the Spirit», *Journal of Pentecostal Theology* 11 (1997) 111-124.

¹⁶ Steven M. Studebaker, «Christian Mission and the Religions as Participation in the Spirit of Pentecost», en Amos Yong y Clifton Clarke (eds.), *The*

coreanos Wonsuk y Julie Ma dirigen su estudio al comienzo de la Biblia, a los relatos de la creación, en los que el Espíritu de Dios actúa en el mundo como el espíritu de la vida. Emerge así una «pneumatología de la creación de Dios» a partir de la que, posteriormente, puede apreciarse la obra del «Espíritu carismático de Dios»¹⁷. Esta perspectiva no es sino uno de los nuevos avances estimuladores y prometedores que se están desarrollando rápidamente en la reflexión teológica pentecostal sobre el Espíritu.

Si bien el tema resulta ya clásico para los pentecostales, el modo de estudiarlo es nuevo en la reciente obra pionera del teólogo sistemático Frank Macchia¹⁸. Partiendo de la doctrina más específica de la teología pentecostal, Macchia no solo pretende desarrollar una teología exhaustiva del bautismo en el Espíritu, sino también una lente teológica mediante la que pueda elaborarse una teología pentecostal en general. Para Macchia, el bautismo en el Espíritu es un acontecimiento completo y genuinamente comunitario. El desplazamiento hacia la teología de la comunión es un correctivo altamente necesario con respecto a la tendencia hacia el hiperindividualismo de las culturas posilustradas del norte del planeta¹⁹. Macchia y otros teólogos pentecostales proponen que el bautismo en el Espíritu sea concebido también como un «semisacramento», en el que los pentecostales vean confirmada la presencia de la gracia de Dios de forma un tanto parecida al modo en que los creyentes de las iglesias tradicionales consideran los «sacramentos»²⁰.

Wide Reach of the Spirit: Renewal and Theology of Mission in a Religiously Plural World, Emeth Press, Lexington 2011.

¹⁷ Julie C. Ma y Wonsuk Ma, *Mission in the Spirit: Towards a Pentecostal/Charismatic Missiology*, Regnum International, Oxford 2010, caps. 2 y 3; véase también Wonsuk Ma, Kärkkäinen y Kwabena Asamoah-Gyadu (eds.), *Edinburgh 2010: Pentecostal Mission: Its Past and Future*, Regnum Books, Oxford 2011 (en prensa).

¹⁸ Frank Macchia, *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology*, Zondervan, Grand Rapids 2006.

¹⁹ Véase otra contribución importante en Simon Chan, «Mother Church: Toward a Pentecostal Ecclesiology», *Pneuma* 22 (2000) 177-208; Chan es un teólogo de Singapur que trabaja en una «pneumatología eclesial» centrada en la comunión.

²⁰ Macchia, «Tongues as a Sign», p. 63.

III. Conclusión: ¿Adónde va la pneumatología pentecostal? Nuevos temas y cuestiones

Numerosas contribuciones teológicas recientes indican que se está ampliando cada vez más el ámbito de las teologías pentecostales del Espíritu²¹. El norteamericano Paul W. Lewis ha intentado desarrollar «A Pneumatological Approach to Virtue Ethics» («Aproximación pneumatológica a la ética de las virtudes»); este proyecto resalta la función del Espíritu en el marco de los problemas éticos²². Este enfoque más holístico, que también asume las realidades socio-políticas, aparece en los proyectos de trabajo de varios teólogos pentecostales contemporáneos, especialmente en América Latina²³, pero también en otros lugares²⁴. Según Yong, «este compromiso muestra que está surgiendo la consciencia de que la salvación no es solamente una anticipación de lo extramundano, sino que también es una experiencia mundana, que se manifiesta en las dimensiones materiales, económicas, sociales y políticas de la existencia humana»²⁵.

²¹ Véase, además, mi artículo «Pentecostalism and Pentecostal Theology in the Third Millennium: Taking Stock of Contemporary Global Situation», en Kärkkäinen (ed.), *The Spirit in the World*, pp. xiii-xiv; en esta obra se exploran también nuevos escenarios, como los de la teología *minjung* coreana, la lectura poscolonial del pentecostalismo de la India, y el mundo del espíritu y la demonología en África. Véase también Michael Welker (ed.), *The Work of the Spirit: Pneumatology and Pentecostalism*, Eerdmans, Grand Rapids 2006. La John Templeton Foundation financió la publicación de estos dos libros.

²² Paul W. Lewis, «Pneumatological Approach to Virtue Ethics», *Asian Journal of Pentecostal Theology* 1 (1998) 42-61.

²³ Eldin Villafaña, *The Liberating Spirit: Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic*, Eerdmans, Grand Rapids 1993; Douglas Petersen, *Not by Might Nor by Power: A Pentecostal Theology of Social Concern in Latin America*, Paternoster, Carlisle 1997.

²⁴ Michael Wilkinson y Steven Studebaker (eds.), *A Liberating Spirit: Pentecostals and Social Action in North America*, Pickwick, Eugene 2010; Yong, *In the Days of Caesar: Pentecostalism and Political Theology*, Eerdmans, Grand Rapids 2010.

²⁵ Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh*, pp. 38-39.

En conformidad con el deseo de escapar no solamente del gueto ecuménico, sino también del encarcelamiento cultural, algunos teólogos pentecostales han comenzado a trabajar activamente en el campo de las relaciones entre su concepción dinámica del Espíritu y la ciencia, incluyendo la cuestión de la creación²⁶. Hace unos pocos años, con el patrocinio de la John Templeton Foundation, se puso en marcha un ambicioso programa de varios años denominado «Pentecostal Perspectives on the Science/Religion Dialogue» («Perspectivas pentecostales sobre el diálogo entre ciencia y religión»), que ya va produciendo sus resultados con una serie de publicaciones²⁷.

Otra área desafiante y prometedora de la investigación se encuentra en la correlación entre la concepción pentecostal del Espíritu y la función de este en las religiones. En esta perspectiva, está apareciendo una serie de contribuciones fascinantes sobre una teología de las religiones específicamente pneumatológica²⁸.

Sin lugar a dudas, la teología pentecostal, en general, y la teología pentecostal del Espíritu Santo han alcanzado su mayoría de edad. Ahora bien, la adultez y la madurez también implican responsabilidades. Una de estas responsabilidades es seguir trabajando para relacionarse con los demás. Afortunadamente, la generación más joven de teólogos pentecostales, formados en su mayor parte por

²⁶ Véase Paul Elbert, «Genesis 1 and the Spirit: A Narrative-Rhetorical Ancient Near Eastern Reading in Light of Modern Science», *Journal of Pentecostal Theology* 15 (2006) 23-72.

²⁷ Sobre este programa de investigación, véase <http://www.calvin.edu/scs/scienceandspirit/> (1/21/2011); Amos Yong y James K. A. Smith (eds.), *Science and the Spirit: A Pentecostal Engagement with the Sciences*, Indiana University Press, Bloomington 2010; Yong (ed.), *The Spirit Renews the Face of the Earth: Pentecostal Forays in Science and Theology of Creation*, Pickwick, Eugene 2009.

²⁸ Yong, *Beyond the Impasse: Toward a Pneumatological Theology of Religions*, Baker Academic, Grand Rapids 2003; íd., *Discerning the Spirit(s): A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000; Tony Richie, «The Wide Reach of the Spirit: A Renewal Theology of Mission and Interreligious Encounter in Dialogue with Yves Congar», en *The Wide Reach of the Spirit: Renewal and Theology of Mission in a Religiously Plural World*, Emeth Press, Lexington 2011.

teólogos de otras tradiciones cristianas, se mueven sin dificultad entre teólogos y cristianos de todo tipo, y sienten como parte de su vocación el trabajo a favor del ecumenismo.

Los teólogos pentecostales tienen también mucho que aprender de las tradiciones más antiguas. Además, están bien situados para compartir sus puntos de vista. El «hermano mayor», es decir, las iglesias institucionales, están actualmente más dispuestas a prestar atención al testimonio –en ocasiones, bastante entusiasta– del «hermano menor». Al dejar de ser un hijo pródigo caprichoso para convertirse en un miembro de la familia que se sienta a la mesa, al gremio académico pentecostal se le ha dado la oportunidad de trabajar en el campo por el que han pasado anteriormente muchos trabajadores distinguidos. El futuro será testigo de una colaboración cada vez más ecuménica y recogerá la cosecha de esta empresa común.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

PNEUMATOLOGÍAS EN CONFLICTO
«Pentecostales clásicos» y
«neopentecostales» brasileños

Introducción

El objetivo del presente artículo es comparar las representaciones de la persona, la función y el papel del Espíritu Santo entre pentecostales de principio del siglo xx y los que aquí denominaremos «neopentecostales». ¿Qué ha ocurrido con las creencias básicas del pentecostalismo a lo largo del siglo xx? ¿Qué cambios se han producido, en la práctica, en la teología y los discursos pentecostales? ¿Qué rupturas y continuidades caracterizan el escenario pentecostal de principios de los siglos xx y xxi?

Prestaremos especial atención a la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD)¹, donde, cada semana, se realiza una reunión que recibe

* LEONILDO SILVEIRA CAMPOS tiene 64 años, está casado y tiene dos hijas y dos nietos. Se graduó en Teología y Filosofía, y cursó estudios de posgrado en la Universidad Metodista de São Paulo: máster en Administración de Empresas (Sociología de las Organizaciones, 1986) y doctorado en Ciencias de la Religión (Ciencias Sociales y Religión, 1996). Editó con F. Gutiérrez *Na força do Espírito: Os pentecostais na América Latina: Um desafio às Igrejas históricas* (Pendão Real, São Paulo 1996). Ha publicado artículos en portugués, español, inglés, francés y alemán sobre la misma temática: el pentecostalismo en Brasil. Es profesor en el Programa de Posgrado en Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de São Paulo, en São Bernardo do Campo, Estado de São Paulo, Brasil.

Correo electrónico: leocamps@uol.com.br; oleonildo.campos@metodista.br

¹ La Iglesia Universal del Reino de Dios se fundó en 1977 en Río de Janeiro. Goza de mucha visibilidad en el panorama religioso brasileño. Según el Censo del año 2000 era la tercera denominación evangélica del país. Es propietaria o

el sugerente nombre de «sesión de la descarga»². El ritual exorcista de este tipo de reunión provoca un «empoderamiento» en los participantes. En los medios de comunicación de la IURD se emplea una retórica especial, incluso en folletos que circulan por las calles de las principales ciudades brasileñas. En uno de esos folletos hay una imagen de un león feroz, acompañada de un texto bíblico (Jue 14,5): «El Espíritu del Señor vendrá sobre mí. Voy a despedazar al león».

Un discurso diferente del de los pentecostales de hace poco más de cien años en los EEUU. Según Frank Bartleman (1871-1935)³, testigo ocular de esta historia, los primeros pentecostales modernos participaban en reuniones de oración para encontrar allí experiencias de santificación, de reavivamiento y de bautismo con el Espíritu Santo, un fenómeno confirmado por la experiencia de hablar en distintas lenguas. Esperaban el derramamiento del Espíritu como si fuese la última lluvia antes de la cosecha, puesto que, antes del retorno de Jesús a la tierra, se cumplirían las profecías de Joel (3.1-5), cuando llegarían las lluvias tardías. Muchos de los primeros fieles pentecostales eran oriundos de los movimientos *holiness* y esperaban encontrar en las experiencias con el Espíritu Santo un medio para alcanzar la santidad⁴.

controla una cadena formada de 90 canales de televisión. Sus rasgos característicos fueron analizados por Leonildo S. Campos, *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*, Vozes-Umesp, Petrópolis-São Paulo 1997; y por Ari P. Oro, André Corten y Jean-Pierre Dozon (orgs.), *Igreja Universal do Reino de Deus: Os novos conquistadores da fé*, Paulinas, São Paulo 2003.

² El término *sesión de la descarga* es deudor del vocabulario de la umbanda (una mezcla de catolicismo, espiritismo kardecista y algunas pinceladas de ritos afrobrasileños). En la IURD no se realiza «culto» de exorcismo o de fortalecimiento de la fe de las personas en el poder del Espíritu Santo, sino que se emplea el término *sesión*, palabra oriunda del kardecismo y de la umbanda. En esa sesión se busca eliminar rasgos negativos o demoníacos de la vida del fiel. Así, se produce un «empoderamiento» resultante del exorcismo propuesto por los pastores.

³ Véase Frank Battleman, *Azusa Street*, Whitetaker House, New Kensington 1982 (edición en castellano: *Azusa Street. El principio del pentecostalismo en el siglo XX*, Editora Peniel, Buenos Aires 1997).

⁴ Véase Vinson Synan, *The holiness-Pentecostal tradition: Charismatic movements in the twentieth century*, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1971.

Vamos a enfocar esta temática desde el punto de vista weberiano, utilizando para ello dos tipos ideales: «pentecostalismo clásico» y «neopentecostalismo». Aun así, las dificultades de clasificación de los diversos tipos de pentecostalismo y de teologías constituyen un desafío permanente para el estudioso. ¿Cómo reunir los puntos en común de los varios tipos de pentecostalismo? Algunos estudiosos del pentecostalismo aquí considerado «clásico» sintetizan sus mensajes en cuatro ejes fáciles de memorizar: Jesús Salva, Jesús Bautiza (con el Espíritu Santo), Jesús Sana y Jesús Viene⁵.

¿Sigue el pentecostalismo, más de un siglo después de su aparición pública, atribuyendo al Espíritu Santo el mismo poder de obrar milagros y dar señales? ¿Sería el mismo actor que produce dinamismo en los debilitados por la vida cotidiana, moderna, secularizada, cargada de problemas y dificultades, llevándolos a la práctica de una espiritualidad cristiana superior? ¿A qué tipo de dificultades se enfrentan las personas que buscan el «empoderamiento» y la autoestima en los movimientos pentecostales? ¿Qué homogeneidades e identidades han pervivido, aunque ocultas, bajo un mismo discurso? ¿Qué pneumatologías inspiraron a los pentecostales en el transcurso de ese período histórico que en palabras de Vinson Synam⁶ hizo del siglo xx «the century of the Holy Spirit»?

¿Cómo identificar, entender y comparar los varios tipos de pentecostalismos surgidos tras Topeka, Azusa Street, o Chicago? Robert McAlister (1931-1993), al presentar la base bíblica y teológica del pentecostalismo, escribió que para «entender el pentecostalismo no basta con leer su declaración de fe». Ello porque «lo que diferencia al creyente pentecostal de sus hermanos de otras iglesias no es tanto

⁵ Los cuatro puntos que resumen la fe pentecostal se popularizaron a través de varios teólogos y líderes pentecostales. La fundadora de la International Church of Foursquare Gospel, Aimee McPherson, lo sintetizó de la siguiente forma: «Jesús nos salva, según Juan 3,16. Nos bautiza con el Espíritu Santo, de acuerdo con Hechos 2,4. Sana nuestros cuerpos, según Santiago 5,14-15. Y Jesús vendrá nuevamente a recibirnos con él, de acuerdo a 1 Tesalonicenses 4,16-17» (ápod Donald Dayton, *Raíces teológicas del pentecostalismo*, Nueva Creación, Buenos Aires 1991).

⁶ Vinson Synam, *The century of the Holy Spirit: 100 years of Pentecostal and Charismatic renewal*, Thomas Nelson Inc, Nashville 2001.

su doctrina como su experiencia con Dios»⁷. De ahí la interesante propuesta de Ann Zwinder en el sentido de que la «teología pentecostal es más un conjunto de herramientas variadas de ideas que un sistema doctrinario firmemente establecido»⁸.

En este contexto, la teología pentecostal, en especial su pneumatología, surgió de la necesidad de acercar *palabra* y *experiencia*. Dicho esfuerzo hizo posible la aparición de una forma de «pensar en el Espíritu», expresión utilizada por Douglas Jacobsen para titular un libro sobre las teologías del movimiento pentecostal de principios del siglo xx: *Thinking in the Spirit*⁹. Harvey Cox¹⁰ afirma que la teología pentecostal debe localizarse mucho más en los cánticos, oraciones, sermones y testimonios orales que en manuales y compendios. Walter Hollenweger¹¹ considera que lo que une a las «iglesias pentecostales no es una doctrina, sino una experiencia religiosa». De ahí la propuesta de Keith Warrington de elaborar una teología pentecostal a partir de la idea del encuentro personal y experimental que las personas tienen en el pentecostalismo con el Espíritu de Dios¹².

No obstante, surge con fuerza una pregunta: ¿qué diferencia hay entre los «pentecostales clásicos», que rezaban y practicaban el bautismo con el Espíritu Santo, con sus intenciones místicas y misioneras, y los «neopentecostales» brasileños que, atraídos por la «teología de la prosperidad», quieren el apoyo del Espíritu Santo para «despedazar al león de las dificultades» de la vida material y cotidiana?

⁷ Robert McAlister, *A experiência pentecostal*, Vida Nova, Río de Janeiro 1977, p. 11.

⁸ Ann Swinder, «Culture in action: symbols and strategies», en *American Sociological Review* 51 (1986) 273-286.

⁹ Douglas Jacobsen, *Thinking in the Spirit: Theologies of the Early Pentecostal Movement*, Indiana University Press, Indianápolis 2003.

¹⁰ Harvey Cox, *Fire from heaven – The rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the Twenty-first century*, Addison-Wesley Publishing Company, Nueva York 1994, pp. 71 y 201.

¹¹ Walter Hollenweger, «From Azusa Street to the Toronto phenomenon: Historical roots of the Pentecostal movement», en J. Moltmann y K.-J. Kuschel (eds.), *Pentecostal Movements as an Ecumenical Challenge*, Concilium, SCM, Londres 1996, pp. 3-14.

¹² Keith Warrington, *Pentecostal Theology – A Theology of Encounter*, T&T Clark, Londres 2008.

I. El Espíritu Santo en el pentecostalismo «clásico»

En el transcurso de la historia del pensamiento cristiano hubo siempre distintas visiones de la persona y diversas interpretaciones de la acción del Espíritu Santo. Las declaraciones dogmáticas, antes de volverse rígidas, tuvieron una prehistoria dinámica y agitada. Dichas tensiones y conflictos pueden constatarse ya en los primeros textos cristianos atribuidos a Lucas, en las cartas paulinas, en la literatura cristiana no canónica o en los escritos de los Padres apostólicos. La existencia de diversidad de puntos de vista indica las dificultades a las que se enfrentaron los cristianos desde el inicio del cristianismo para imponer una única forma de creencia, e indica la acción de Dios Padre, la divinidad-humanidad de Jesús de Nazaret, y el Espíritu Santo.

Con el fin de resolver las dudas y forjar una identidad surgieron los primeros credos¹³. Se excluyó de estos a los grupos considerados heréticos, entre ellos los gnósticos y los montanistas. En los escritos gnósticos el Espíritu Santo aparece como el elemento femenino: la Gracia, el Silencio, el Útero, la Madre del Todo o la Sophia¹⁴. Los montanistas protestaban ya contra la disminución de la importancia de los carismas en la Iglesia, ponían en tela de juicio la formación de una jerarquía religiosa, la fijación de doctrinas y ritos, así como el cierre del canon frente a nuevas revelaciones. Montano consideraba que todo lo arriba mencionado contribuía a la rigidez del dinamismo del Espíritu Santo.

¹³ Observemos que en las primeras formulaciones de fe no se dejó de lado al Espíritu Santo. Así, Él aparece en el Credo de los Apóstoles («Creo en el Espíritu Santo»); y en el Credo de Nicea («Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre [y del Hijo]; y con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria y que habló por los profetas»). Ese impulso de elaborar credos se manifestó en el pentecostalismo a través de «declaraciones de principios». Seymour fue el primero en hacerlo. Luego las Asambleas de Dios. En Brasil, incluso la Congregación Cristiana elaboró sus principios de fe.

¹⁴ En el *Apócrifo de Juan*, Juan, tras la crucifixión de Jesús, cayó en una gran agonía que superó gracias a una experiencia mística profunda en la que Dios se le revela con las siguientes palabras: «¿por qué dudas, y por qué temes? Yo soy aquél que [está contigo] para siempre. Yo [soy el Padre]; Yo soy la Madre; Yo soy el Hijo». Elaine Pagels, en su conocido *The Gnostic Gospels*, Random House Inc., Nueva York 1979.

Hubo otros conflictos teológicos sobre la persona y la acción del Espíritu Santo en el período de formación de la teología pentecostal del final del siglo XIX. Muchas de esas posturas divergentes se pueden localizar en los escritos de Ruben A. Torrey (1856-1928); en las obras de Charles Parham (1873-1929); en el activismo de William Joseph Seymour (1870-1922); y en las posiciones teológicas del exbaptista William Durham (1873-1912)¹⁵. Torrey, autor de un libro sobre el bautismo con el Espíritu Santo, considerado por los pentecostales como muy importante, no reconocía en los fenómenos de Azusa Street un vínculo con la pneumatología que él defendía.

Sucedió lo mismo con Parham cuando visitó a Seymour, su antiguo discípulo en Texas. Ante el barullo y la mezcla racial a la que asistió en Los Ángeles, concluyó que aquello nada tenía que ver con su teoría, que ligaba el bautismo al Espíritu Santo, el hablar en lenguas extranjeras con manifestaciones físicas. Surgieron nuevos conflictos por los debates sobre el número de fases vividas por el fiel pentecostal: ¿serían dos (conversión-bautismo con el Espíritu Santo) o tres (conversión, santificación y bautismo con el Espíritu Santo)?¹⁶

Otro ejemplo es el de las disputas internas entre pastores y fieles de las Asambleas de Dios (AD) sobre la doctrina de la Trinidad. A causa de la «Nueva Cuestión» surgieron los unicistas, defensores de la idea de que el bautismo solo se debería hacer en nombre de Jesús. La divulgación de dichas ideas llevó a muchos pentecostales a volverse a bautizar. En 1916 se produjo una escisión dentro de las AD, cuando 156 de los 585 pastores fueron expulsados, acusados de herejía unicista¹⁷.

¹⁵ Douglas Jacobsen compiló escritos teológicos elaborados por la primera generación de pentecostales. Algunos textos de los aquí mencionados aparecen en dicha obra. D. Jacobsen (ed.), *A reader in Pentecostal Theology – Voices from the First Generation*, Indiana University Press, Bloomington 2006. William Durham (1873-1912), de cuyo centro irradiador de Chicago salieron los pioneros del pentecostalismo en Brasil (Francescon, Berg y Vingren).

¹⁶ Stanley M. Burgess y Eduard M. van der Maas (eds.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, ver. Expanded Ed. (Zondervan, Grand Rapids 2002).

¹⁷ Isael Araujo, *Dicionário do movimento pentecostal*, CPAD, Río de Janeiro 2007, p. 614.

A lo largo del siglo XIX el pensamiento teológico norteamericano se fue preparando con la publicación de libros sobre el Espíritu Santo y su bautismo¹⁸. Según Dayton¹⁹, había en el aire una especie de «combustible pre-pentecostal que solo necesitaba de una chispa para incendiarse». No obstante, la explosión pentecostal del principio del siglo XX fue una especie de *punto de llegada* de varios movimientos. De todas formas, se convirtió también en un *punto de partida* para miles de movimientos que se extendieron por todo el mundo. Isael de Araujo²⁰ sintetiza bien la diversidad del pentecostalismo «clásico»: los pentecostales que siguen destacando la santificación como la segunda bendición, los pentecostales que insisten en la «obra consumada», negando la segunda bendición y los pentecostales de la unicidad, que niegan la Trinidad al centrarlo todo en torno al Hijo de Dios, Jesucristo.

II. El Espíritu Santo en el «neopentecostalismo»

En el transcurso del siglo XX se produjo un proceso de mutación religiosa, impulsado por la secularización que sigue en curso, en un marco en el que la propia modernidad también cambió, generando un «pentecostalismo global», mejor adaptado a dicho contexto, que en Brasil se denominó «neopentecostalismo»²¹. Existen muchos tipos de

¹⁸ En la segunda mitad del siglo XIX podemos encontrar, según Donald Dayton (óp. cit., p. 124), los siguientes libros que participan en la formación de una pneumatología pre-pentecostal: *The promise of the Father*, de Phoeber Palmer (1859); *The Baptism of the Holy Ghost*, de Asa Mahan (1870); *Pentecostal paper: or the gift of the Holy Ghost*, de S. A. Keen (1895); *The baptism with the Holy Spirit*, de R. A. Torrey (1895); *The ideal pentecostal church*, de Seth Cook Rees (1897); *Back to Pentecost*, de Charles Fowler (1900).

¹⁹ Dayton, óp. cit., p. 124.

²⁰ Isael Araujo, *Dicionário do movimento pentecostal*, CPAD, Río de Janeiro 2009, p. 615.

²¹ Un número significativo de investigadores brasileños ha optado por la expresión *neopentecostalismo* para designar a los nuevos movimientos que han superado los límites morales, doctrinarios, incluso los más estrechos, en relación con los medios y la política. No obstante, se debe tener presente que estamos ante un concepto que en Brasil se ve de una forma muy peculiar.

pentecostalismo, y muy alejados del modelo que quizá haya quedado atrás. Cabe citar al menos dos buenos ejemplos: por un lado, tenemos la IURD y sus rituales híbridos, a la que vamos a dedicar la mayor parte de este texto. Por otro, estaría el sincretismo de una pequeña iglesia pentecostal, la Iglesia apostólica, que desde los años cincuenta emite un programa radiofónico llamado «La hora milagrosa»²².

Sin embargo, no es difícil, incluso en los movimientos pentecostales más «tradicionales»²³, encontrar señales de sincretismo e hibridismo. Jean-Pierre Bastian, entre otros, ha analizado dichos fenómenos, cuyo resultado es el abandono de la falsa dicotomía que el protestantismo histórico intentaba mantener entre la fe cristiana y la cultura en América Latina, África y Asia. Para Bastian, el pentecostalismo, en América Latina, tiende a retomar las religiones originarias de raíz indígena, africana y católica. De ser correcto este análisis, cabría entonces hablar de sincretismo entre los neopentecostales²⁴. El caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), a nuestro entender, está mucho más cerca de la cosmovisión y teodicea de los cultos afrobrasileños, del catolicismo popular y rústico que de la tradición protestante-pentecostal norteamericana. De ahí la presencia de lo mágico y lo milagroso en su visión del mundo.

Algunos de esos neopentecostales se presentan como «enemigos» de la teología. Pretenden presentar una religión «sin teología» y consideran su forma de ser pentecostal la única portadora de la

²² La Iglesia apostólica es una pequeña iglesia pentecostal brasileña, iniciada en los años cincuenta por un antiguo diácono de la Iglesia presbiteriana en São Paulo. Con el tiempo, incluso antes de la muerte del fundador, esa Iglesia asumió otra forma de encarar la Trinidad, añadiéndole un lado materno representado por una nueva santa: «santa Vó Rosa».

²³ Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine – Amérique latine*, Karthala, París 2001.

²⁴ Véase el debate propuesto por Leonardo Boff, *Igreja, carisma e poder*, Vozes, Petrópolis 1982, sobre el cristianismo, retratado por él como un formidable laboratorio de sincretismo. Ya W. A. Visser't Hooft (1900-1985) Secretario General del Consejo Mundial de Iglesias (1948-1966), escribió *No Othername: the Choice between Sincretism and Christian Universalism*, SCM, Londres 1963, un interesante libro sobre el desafío que las olas de sincretismo supusieron, a lo largo de la historia, para la conservación de un cristianismo puro e íntegro.

energía del Espíritu suficiente para resolver los problemas humanos. Edir Macedo, uno de los fundadores de la IURD, asume dicha postura al invitar a sus lectores a abandonar el «cautiverio de la teología»²⁵. ¿Ahora bien, cómo negar la teología sin que haya base teológica para ello? Según Robert McAlister (1931-1993)²⁶, existe una teología pentecostal. ¿Cuál es esa teología, y cómo se presenta?

nuestra teología está en flujo constante. Se formula y reformula a medida que el Espíritu Santo revela el sentido más profundo de las Escrituras Sagradas [...]. Cuando una teología se sistematiza, se estanca. Las definiciones se convierten en puntos de conflicto. [...]. La contribución pentecostal a la Iglesia de Jesucristo no es del ámbito de la teología sistemática porque la experiencia pentecostal, dado que sucede en situaciones culturales de lo más diversas, simplemente no permite una formulación rígida ni del credo, ni de la práctica del pentecostalismo.

¿Qué teología articula la IURD? ¿Sería una «no-teología»? ¿Qué papel compete al Espíritu Santo en su prédica? ¿Qué pneumatología puede nacer cuando se busca acomodar una teología que al principio se definía «contra el mundo», pero que ahora se integra dentro de un orden económico neoliberal? Defendemos aquí la idea de que hay algunos puntos importantes en la teología de la IURD que tienen implicaciones significativas en la definición de los límites y de la propia acción del Espíritu Santo: la centralidad del cuerpo, la identificación de la sanación con la salvación, la teología de la prosperidad, la teología del sacrificio.

1. El Espíritu Santo de Dios y el cuerpo

El cuerpo, con sus razones y necesidades, ocupa un lugar importante en las formulaciones teológicas pentecostales desde el inicio del movimiento. Esa valorización, no siempre destacada por los analistas, impregna su cosmología, teología, escatología y pneumatología. No

²⁵ Edir Macedo, *A libertação da Teologia*, Universal Produções, Río de Janeiro 1997, pp. 15 y 17.

²⁶ Robert McAlister, *A experiência pentecostal*, Igreja de Vida Nova, Río de Janeiro 1977, pp. 63-64.

obstante, en el neopentecostalismo de la Iglesia Universal se observa una exacerbación del cuerpo, en contraste con el pentecostalismo clásico, en el que existe también una vertiente que destaca más el alma y los valores espirituales desvinculados del aspecto corporal. Por eso no se puede analizar la predicación «iurdiana» de sanación, exorcismo y prosperidad sin hacer referencia a la premisa de que el cuerpo es el lugar en el que se encuentran las fuerzas físicas y espirituales.

Esa valoración del cuerpo en el neopentecostalismo desemboca en la asunción del desafío de buscar la sanación, el embellecimiento, hacerlo atractivo, reconfortarlo, ofrecerle bienestar, recuperar la salud. El periódico *Folha Universal*²⁷ tiene columnas permanentes sobre belleza femenina, gimnasia, las modas más adecuadas para cada estación, consejos sobre los nuevos avances en cosmética, formas de rejuvenecimiento, higiene y otras²⁸.

2. *El Espíritu Santo: la cura del cuerpo y la salvación del alma*

La identificación de la curación del cuerpo con la cura y salvación del alma es una idea teológica muy poderosa en el pentecostalismo mundial desde sus primeras décadas. En Brasil los que predicán ese mensaje consiguen muchos adeptos. La incapacidad del Estado de atender las necesidades de salud de la población, sobre todo de las capas más pobres, es notoria y de dominio público. Por otra parte, tampoco se cree en la capacidad de la medicina científica de resolver todos los problemas, junto con el alto coste económico de luchar contra la enfermedad.

De ahí la búsqueda de terapias no convencionales que desde el siglo XIX estaban siendo relegadas a la periferia de la cultura. La medicina oficial reaccionó a su manera, denunciando el «engaño», la «explotación de los pobres» y el «ejercicio ilegal de la medicina». En Brasil, casi todos los líderes carismáticos que iniciaron movimientos

²⁷ Periódico semanal de la IURD, con una tirada superior a 2,5 millones de ejemplares.

²⁸ En Belo Horizonte, la neopentecostal Iglesia baptista de Lagoinha posee un gimnasio junto al templo, donde solo los domingos acuden alrededor de 50.000 personas.

religiosos centrados en la sanación se han enfrentado a procesos judiciales acusados de «curanderismo». Para los neopentecostales, así como para los pentecostales clásicos, la curación del cuerpo viene acompañada de la salvación del alma. Así, el pecado y la muerte se asocian con los demonios y la salvación, dado que viene de Dios, con la acción divina por medio de su instrumento: el Espíritu Santo.

Aun así, en el neopentecostalismo se observan conceptos y prácticas procedentes de las terapias naturales, practicadas por culturas indígenas, orientales o africanas que fueron asimiladas, y cuyos nombres y prácticas se adaptaron²⁹. Así, el Espíritu Santo se presenta como la *energía básica* que mueve el universo, que debería circular entre los seres humanos, y entre estos y la naturaleza, eliminando desequilibrios como las enfermedades. Ese vínculo pasa por la conversión de los individuos y la exclusión de los elementos demoníacos que pervirtieron la creación buena de Dios. Aquí, uno de los lemas más antiguos de la IURD adquiere un sentido especial: «quien busca la Iglesia Universal busca el Espíritu de la creación».

3. *El Espíritu Santo y la teología del sacrificio*

La rápida propagación y aceptación de la prédica de la IURD llevó a muchos investigadores, entre otros al teólogo y obispo metodista brasileño Paulo Ayres Mattos³⁰, a centrar las investigaciones en las conexiones entre la doctrina de la IURD y las motivaciones ocultas de la religiosidad tradicional brasileña y latinoamericana, situadas generalmente en el «inconsciente colectivo» o en el «imaginario». Desde esa óptica se pregunta por la correspondencia entre las creencias y prácticas sólidamente enraizadas en la cultura popular y los temas destacados en la teología de Macedo y en la prédica de esa Iglesia neopentecostal.

²⁹ ¿Estarían los pentecostales trasladando a la vida urbana vestigios de antiguas prácticas chamánicas al creer que están obedeciendo los preceptos de Cristo: «expulsad demonios y curad enfermos»?

³⁰ Véase Paulo Ayres Mattos, «Algumas observações preliminares sobre a Teologia do Sacrificio do Bispo Edir Macedo, da Igreja Universal do Reino de Deus», en *Simpósio*, v. 10 (4) año XXXVII, n. 48, noviembre de 2008.

Ayres Mattos destaca que el núcleo teológico de la IURD está en la teología del sacrificio, que se inspira en los cultos afrobrasileños y el catolicismo popular. Esa teología apunta a la necesidad del fiel de cumplir con su parte en la alianza con Dios, en la que él ofrece el sacrificio de sus bienes, mientras que Dios le garantiza las bendiciones deseadas. El sacrificio o pago destinado a los dioses como presión para que concedan los deseos forma parte integrante de la visión mágica del mundo. Gracias al sacrificio de lo más sagrado en el altar de Dios (en el caso del capitalista, su dinero) se abren las puertas a la concesión de lo pedido.

Sin embargo, ¿por qué el sacrificio del dinero? ¿Sería solo para reforzar el sistema de recaudación y la necesidad de alimentar una caja única encargada de apoyar decenas de proyectos e iniciativas millonarias?³¹ En parte sí. Pero no es solo eso, porque para Macedo, hoy en día el dinero forma parte integrante de la vida de las personas. Lo equipara a la sangre, al igual que un cuerpo no puede ponerse en pie sin sangre, tampoco la Iglesia puede sobrevivir sin dinero. Sacrificar el dinero al sellar el acuerdo del hombre con Dios aleja al Diablo, único responsable de todos los males que asaltan al ser humano, mientras refuerza la alianza con Dios, que creó a los seres humanos para ser saludables, prósperos y felices.

Conclusión

La teología de la IURD tiene una relación de continuidad con la religiosidad popular, con la magia y con los deseos de consumo. No obstante, ese enfoque provoca una ruptura con la teología tradicional protestante, e incluso con las enseñanzas del pentecostalismo clásico. Por ello, Richard Shaull y Waldo Cesar³² relacionaron la teología de la IURD con la oferta de una «gracia barata». De ese modo se genera una

³¹ En 2010 la IURD comenzó en São Paulo la construcción de una réplica imaginada del Templo de Salomón. Se está construyendo un monumento arquitectónico que costará decenas de millones de dólares en un terreno de 28.000 metros cuadrados.

³² Richard Shaull y Waldo Cesar, *O pentecostalismo e o futuro das igrejas cristãs*, Vozes-Sinodal, Petrópolis-São Leopoldo 1999.

ruptura con la soteriología protestante más tradicional. Además, cabe destacar que el exceso de promesas en ciertos cultos neopentecostales, la mayoría realizadas para reforzar la caja de la Iglesia, ha generado frustraciones y decepciones. Aumenta el número de personas que Paulo Romeiro, un estudioso brasileño, denominó «decepcionados con la gracia». En su texto, Romeiro, que es también pastor pentecostal, considera que atender pastoralmente a tantas personas decepcionadas con el mensaje neopentecostal constituye el gran desafío para las iglesias cuya predicación él considera «más equilibrada»³³.

Por otra parte, los pentecostales parecen estar abandonando la señal obligatoria de hablar en lenguas extrañas. La glosolalia, en especial en los espectáculos mediáticos de algunos Apóstoles, es más bien un simulacro. En el estudio *Pew Fórum* (2006) solo el 29% de los pentecostales brasileños declaró hablar idiomas hasta solo una vez por semana, mientras que el 50% afirmó no haber hablado otras lenguas en su vida. En ese mismo estudio se observa que el hablar en lenguas «no es una práctica universal entre pentecostales y carismáticos». Aun así, aceptan con tranquilidad que la acción del Espíritu tiene mucho que ver con la prosperidad (83%) y la salud (89%)³⁴.

De lo aquí expuesto podemos concluir que las creencias, doctrinas y mentalidades no caen del cielo. Las teologías son representaciones que se comportan como otras formas de representación colectiva. Acusan la influencia del tiempo, de las condiciones históricas y sociales de los receptores del nuevo mensaje, y de las luchas libradas por los agentes dentro de los límites de un campo religioso. Así pues, las pneumatologías están enraizadas en el momento histórico de su gestación. De ahí que estén sujetas a cambios y nuevos significados, principalmente cuando se transfieren a otras sociedades y culturas.

Es lo que ocurrió, por ejemplo, en el caso de la apropiación de la religiosidad católica romana por la Iglesia apostólica, que incluyó una «cuarta» persona en la Trinidad³⁵. La introducción de esa nueva persona está en proceso de sincretización del Espíritu Santo con la

³³ Paulo Romeiro, *Decepcionados com a graça: esperança e frustrações no Brasil neopentecostal*, Mundo Cristão, São Paulo 2005. Véase también *Evangélicos em crise: decadência doutrinária na igreja brasileira*, Mundo Cristão, São Paulo 1999.

³⁴ The Pew Forum on Religion & Public Life, October, 2006.

Virgen María, Iemanjá y la Santa Avó Rosa (creación de la Iglesia apostólica)³⁶. Un anuncio extraído de la página web oficial de dicha Iglesia indica algunas de las cuestiones arriba mencionadas:

La Iglesia apostólica conmemorará, el día 26 de octubre, el arrebatamiento y la Victoria de la santa Vó Rosa al recibir de Dios Padre, de Jesús, del Divino Espíritu Santo y de la Virgen María Santísima, la Corona de Reina de los Cielos y de Espíritu Consolador dando inicio a este ministerio de gloria de un nuevo Profeta, el Hermano Aldo, que a partir de ese día pasaría a gobernar la Iglesia apostólica junto a santa Vó Rosa [...] que nació del Espíritu Santo de Dios, forma parte de los planes de Dios para la salvación y redención de la criatura humana.

¿Hacia dónde se dirige el pentecostalismo brasileño? Cabe barajar varias posibilidades, pero gana fuerza la búsqueda de independencia de los orígenes teológicos norteamericanos a través de la aculturación de un mensaje que aparecía tan lejano de la realidad de las masas. Es ahí donde los procesos de globalización de la cultura, el advenimiento de un modo de vida dirigido por el mercado y la instauración de la posmodernidad generaron nuevos vientos que llevan al barco de los movimientos religiosos hacia otros rumbos ¿Conseguirán el «empoderamiento» del Espíritu y la creatividad profética orientar tales movimientos? ¿Hacia dónde? De cualquier forma, la vuelta al pasado se hace imposible a medida que se queman los puentes.

(Traducido del portugués por Jaione Arregi Urizar)

³⁵ Entre los años 1960 a 1970 hubo un cambio significativo: una difunta anciana piadosa de la iglesia fue «santificada» con el nombre de «santa Vó Rosa». Desde entonces, los fieles de dicha Iglesia son bendecidos «en nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo y de santa Vó Rosa». Así se reintrodujo en esa Iglesia pentecostal la «cara maternal de Dios», sincretizándola con la Virgen María y con el Espíritu Santo consolador.

³⁶ Véase www.apostolica.com.br. En esta página, los responsables de la Iglesia apostólica, que no tienen ya nada que ver con sus fundadores, el obispo Eurico de Matos Coutinho y su esposa, en un mensaje de 25/10/07 realizan algunas afirmaciones que hemos reproducido aquí de forma parcial («Mensaje para la fiesta del día del Consolador») que sorprenderían a cualquier evangélico o neopentecostal.

EL ESPÍRITU Y LOS SIGNOS DE *ESTOS* TIEMPOS Legado, vigencia y porvenir de un discernimiento teológico

El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni adónde va; así es todo el que nace del Espíritu» (cf. Jn 3,9). Con estas palabras Jesús invita a Nicodemo a nacer de lo alto. El discernimiento de los signos de Dios en los signos de los tiempos pide una escucha atenta del Soplo de Dios en la historia y una disposición de conversión que dé impulso a la evangelización. El Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios y quienes lo reciben pueden conocer y juzgar las cosas de Dios, según la mentalidad de Cristo (cf. 1 Cor 2,10b.12ss). Su presencia creativa en el mundo mueve la subjetividad humana, la libertad de los creyentes y su respuesta a los signos de Dios en la contingencia del tiempo. Una teología que busca leer estos signos en los acontecimientos históricos está llamada a un camino de la mano del Espíritu para alcanzar, con sabiduría penetrante e instinto profético, la perseverancia en el diálogo y el discernimiento comunitario. En los países del Sur de América Latina, como en otros contextos, la pregunta por los «signos de *estos* tiempos» sigue viva¹. Se intenta

* VIRGINIA AZCUY. Doctora en Teología. Profesora titular en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina. Investigadora en el Centro Teológico Manuel Larraín (Santiago de Chile). Coordinadora General de Teologanda, Programa de Estudios, Investigaciones y Publicaciones. Vicepresidenta de la Sociedad Argentina de Teología. Presidenta del Programa ICALE para la promoción científica de mujeres en América Latina del *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland*.

Correo electrónico: vrazcuy@yahoo.com.ar

¹ Me hago eco del Programa «Teología de los signos de estos tiempos latinoamericanos» del Centro Teológico Manuel Larraín (ver www.uc.cl/facteo/centro).

una fidelidad a este legado de la Iglesia universal, se reflexiona sobre la vigencia y la tarea de una teología de los signos de los tiempos y se explora la manifestación histórica de Dios en la topología plural de estos signos. La actualidad de esta tarea hermenéutica, en sus múltiples variantes, muestra su evidencia y urgencia ante la crisis que atraviesa la Iglesia católica. El Espíritu de Dios se muestra en el testimonio, en la vida de quienes responden, sus intérpretes; acontecimientos y testigos son inseparables en el misterioso modo de hablar de Dios a la humanidad. Quienes oyen su voz y saben discernir sus signos, pueden nacer de nuevo y juzgar las cosas de Dios.

I. Discernimiento de los signos de los tiempos bajo la guía del Espíritu

El significado de la noción *signos de los tiempos* se fue clarificando a partir de su uso en el magisterio por Juan XXIII, Pablo VI y el Concilio Vaticano II. Signos de los tiempos son acontecimientos significativos que marcan la historia por su generalización y frecuencia, desencadenan conciencia y conmoción, esperanza y orientación en una época, creando un consenso básico o asentimiento universal. Son signos históricos que impactan en la libertad humana porque dan señales de formas de existencia más justas y más dignas. Su carácter significativo no está sobreañadido desde fuera por quienes los leen, sino encarnado en la realidad histórica. Los signos de los tiempos necesitan de una Iglesia intérprete que, en diálogo permanente con su época y dispuesta a aprender de ella, sea capaz de renovarse siempre al servicio del anuncio del Evangelio (cf. GS 4, 44, LG 8c). Algunos criterios para *identificar* los signos de los tiempos son su tipicidad o notas propias para marcar una época, los indicios de tiempos mejores que señalan, el consenso colectivo que despiertan y su irreversibilidad. Para distinguir cuáles, entre los acontecimientos, son signos de los tiempos, la fe cristiana procura realizar su lectura teológica de la historia con la ayuda de otras cien-

manuellarrain), cf. Fernando Berríos, Jorge Costadoat y Diego García (eds.), *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2008. En adelante, *Signos*.

cias y del saber cultural popular. La conversación interdisciplinaria y el diálogo pastoral con los creyentes de diversas formas de vida son indispensables en este desafío de lectura de los complejos fenómenos humanos y sociales de la realidad concreta.

El discernimiento de los acontecimientos, exigencias y deseos del tiempo presente es una tarea de todo el Pueblo de Dios bajo la guía del Espíritu (cf. GS 11). La *interpretación creyente* de los signos de los tiempos intenta descubrir, más allá de la objetividad real de los fenómenos históricos, la interrogación que plantean a la libertad humana y a la misión de la Iglesia en el anuncio del Evangelio, la interpelación de su Espíritu. El servicio de la teología ayuda a discernir los signos de Dios en los signos de los tiempos, sabiendo que la vida de Cristo es *el signo* de los tiempos que abre la inteligencia de toda la historia y constituye el criterio fundamental (cf. Mt 16,3; Lc 12,54-56). Jesucristo es «el *Signo de los signos*, quien hace inteligible a los ojos de la fe los signos de Dios»². Interpretar los signos de los tiempos tiene como objetivo «saber qué hacer en el momento actual para que se realicen los tiempos anunciados por Jesús»³. La lectura de los signos de los tiempos que pide el Vaticano II a la Iglesia implica establecer una relación constitutiva entre el anuncio del Evangelio y la condición histórica de los/as destinatarios/as, que sea capaz de integrar el desafío del respeto a su alteridad y el mandato de hacer audible el Evangelio⁴.

II. Recepción latinoamericana de un legado del magisterio católico universal

Lo escrito por Marie-Dominique Chenu al concluir el Vaticano II resultó profético para América Latina: «la expresión [signos de los tiempos] tiende hoy día, de manera bastante sensacional, a conver-

² C. M. Galli, «Aportes para la interpretación teológica de los signos de los tiempos», en Sociedad Argentina de Teología (ed.), *La crisis argentina: ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, San Benito, Buenos Aires 2004, 247-252, 250.

³ José Comblin, «Signos de los tiempos», *Concilium* 312 (2005) 527-540, 532.

⁴ Cf. C. Theobald, «Lire les signes de temps», *Études* 406 (2007) 197-212.

tirse en una de las categorías fundamentales de la teología emergente, para definir particularmente las relaciones de la Iglesia y del mundo»⁵. Para Pablo VI, el mayor signo de los tiempos que interpelaba a la Iglesia del Concilio era la transformación del mundo contemporáneo, con sus notas de transición, perplejidad, contradicción y angustia. Con su orientación, la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín se propuso el tema de la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II en 1968. La colegialidad vivida entonces por los obispos suscitó una nueva conciencia eclesial: «es el momento de inventar con imaginación creadora la acción que corresponde realizar, que habrá de ser llevada a término con la audacia del Espíritu y el equilibrio de Dios»⁶. No se trató simplemente de la aplicación del Vaticano II, sino de interpretarlo a partir de la situación histórico-social de América Latina; el dilema o punto crítico de Medellín no estuvo tanto en el discernimiento del signo distintivo de *aquellos* tiempos, el subdesarrollo, sino en el discernimiento de la aspiración a la justicia y los caminos para lograrla como impulsos del Espíritu. Se exigía una sabiduría hecha de experiencia histórica, una prudencia política o sabiduría pastoral, que pudiera llegar a un juicio práctico sobre las decisiones oportunas⁷.

Para quienes participaron en la Segunda Conferencia de Medellín, fue claro que se había puesto en marcha un nuevo método pastoral y que el resultado fue un nuevo pentecostés, en el sentido de una nueva conciencia profética que significó el despertar de una Iglesia continental. Sobre los signos de los tiempos en Medellín, señaló McGrath: «cualquiera diría, a primera vista, que el gran signo de los

⁵ Marie-Dominique Chenu, «Los signos de los tiempos», en C. Schickendantz (ed.), *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*, EDUCC, Córdoba 2005, 83-101, 85.

⁶ Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Librería Parroquial, México 1976, t. 2, 41. En adelante, II Conferencia.

⁷ Cf. Lucio Gera, «Teología de los procesos históricos y de la vida de las personas», en V. R. Azcuy, J. C. Caamaño y C. M. Galli (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, Ágape/Facultad de Teología, Buenos Aires 2007, t. 2, 869-890, 888s.

tiempos en nuestro continente es la preocupación por el desarrollo; y tendría razón. Pero este es un signo compuesto, resultado de los otros que hemos señalado [el cambio, la valorización de lo personal y lo temporal y el enfoque mundial] y solo comprensible a la luz de ellos»⁸. Indudablemente, en América Latina, se destacó la realidad de los pobres y la pobreza como el signo de los tiempos *prioritario*, constituyendo una marca singular en el caminar pastoral y teológico de nuestras iglesias. Sin embargo, también se trató de no restringir la mirada a riesgo de cerrar los ojos a lo nuevo de la acción de Dios en la historia: «la teología de la liberación no necesita traicionar su método, cerrar la historia a la novedad del Espíritu, para asegurar que los destinatarios del Evangelio hoy y siempre serán los pobres»⁹. La evolución de la teología latinoamericana y la globalización del paradigma de liberación en otros contextos muestra el crecimiento y el alcance de su talante profético, sin perder fuerza la opción *preferencial* por los pobres. Los nuevos sujetos que irrumpen en la conciencia histórica y eclesial son las mujeres, los indígenas, los afrodescendientes, los/as niños/as en situación de riesgo, etc.

III. Vigencia y tarea de una teología de los signos de estos tiempos

En torno a los 40 años del Vaticano II, diversos proyectos y publicaciones impulsaron la idea de profundizar una teología de los signos de los tiempos para afrontar los retos de la Iglesia y su misión hoy. Entre ellos quiero retomar el camino iniciado por el Centro Teológico Manuel Larraín (CTML) creado en Chile en 2005, el cual, inspirado por la visión profética de Mons. Larraín al proclamar que si en América Latina no ponemos atención a nuestros propios signos de los tiempos, el Concilio pasará al lado de nuestra Iglesia, inició una promisorio tarea de actualización de los signos de *estos* tiempos. Una primera dificultad que debe ser afrontada, para Juan Noemi, es

⁸ Marcos Mc Grath, «Los signos de los tiempos en América Latina hoy», en II Conferencia, 73-100, 97.

⁹ Jorge Costadoat, «Los signos de los tiempos en la teología de la liberación», en *Signos*, pp. 131-148, 145.

no solo asumir el desafío propuesto por *Gaudium et Spes* de la historia como lugar teológico, sino, a la vez, superar la insuficiencia metodológica consistente en yuxtaponer el diagnóstico empírico sobre el presente uno teológico¹⁰. Una lectura teológica de los signos de los tiempos presupone que Dios interviene y actúa en la historia, es decir, no disocia la historia de salvación de la historia universal, sino que busca lo teológico *en* lo histórico. La teología de los signos de los tiempos es, de este modo, una teología de la historia, una *interpretatio temporis*, pues la acción de Dios acontece en la historia y la teología procura descubrir la acción/pasión del Dios de Jesucristo por medio de su Espíritu¹¹. La teología asume la función hermenéutica de descubrir el sentido divino oculto en los acontecimientos históricos considerados signos de los tiempos, busca desentrañar ese sentido *entre* otros sentidos y *en* los sentidos que la misma realidad tiene; toda realidad, cualquier realidad humana, es portadora de sentido divino, tiene sentido en el camino del hombre y la mujer hacia Dios. Del mismo modo determinados signos, en lugar de dar testimonio de Dios, son un obstáculo para su acción y deben ser denunciados para no apartarnos del querer de Dios para la vida humana.

¿Se requiere una espiritualidad, un método para esta teología? El CTML se constituyó como un espacio de conversación, reflexión e investigación multi/interdisciplinar, con el objetivo de desarrollar una teología que sustente la inculturación del Evangelio en este cambio de época y de ayudar a discernir a la Iglesia en su situación histórica, para sugerir las acciones pastorales oportunas. En esta lectura interpretativa de los signos bajo la guía del Espíritu, el sujeto (quienes) y el objeto (signos) de la acción reflexiva es plural. La tarea de descubrir la significación teológica de los acontecimientos se enriquece cuando es asumida por todos y es fruto del diálogo entre disciplinas para auscultar con mayor rigurosidad las diversas facetas de los fenómenos históricos. Laicos y pastores, mujeres y

¹⁰ Cf. Juan Noemi, «En búsqueda de una teología de los “signos de los tiempos”», en *Signos*, 83-98, 85.

¹¹ Cf. Peter Hünermann, «La acción de Dios en la historia. Teología como *interpretatio temporis*», en José Oscar Beozzo; Peter Hünermann; Carlos Schickendantz, *Nuevas pobrezas e identidades emergentes. Signos de los tiempos en América Latina*, EDUCC, Córdoba 2006, pp. 17-59.

varones, teólogos «de a pie» y profesionales, reciben la sabiduría del Espíritu para orientar cristianamente la vida. Con respecto al objeto, luego de una fase exploratoria, se decidió priorizar algunos signos concretos en cuatro grupos de trabajo: los católicos en democracia, la virtud incluyente e integradora del Evangelio, las metamorfosis de la religiosidad y la memoria de la inculturación del Evangelio. Ante la pregunta relativa al desde dónde, dado el contexto histórico nacional del CTML, su perspectiva es limitada en el tiempo y espacio al país latinoamericano llamado Chile y a un grupo de personas que, en su mayoría, se desempeñan como académicos o universitarios, pero esta parcialidad expresa al mismo tiempo la necesidad y el deseo de una apertura más universal. Se aclara, además, que «no se da un proceso lineal, sucesivo, como lo insinuaba el clásico método del “ver, juzgar y actuar”; siempre miramos desde nuestros juicios, prejuicios, creencias y siempre juzgamos desde una determinada práctica»¹². En definitiva, se trata de madurar una articulación metódica de tipo hermenéutico que sirva de marco a una práctica interdisciplinaria¹³.

Otra cuestión fundamental y difícil que debe esclarecer una teología de los signos de los tiempos es la que corresponde a la necesidad de elaborar una criteriología que permita distinguir cuáles son estos signos de la presencia salvífica de Dios o de su negación. Para los cristianos, *el* criterio por excelencia de lo que se entiende por Dios, por el hombre y por el mundo, es la persona de Jesucristo y el advenimiento de su Reino; Jesucristo es *el* signo de los tiempos, en singular, a cuya luz se discernen *los* signos de los tiempos, en plural¹⁴. En el orden metodológico, para poder aplicar el modelo Cristo al discernimiento de las acciones auténticamente espirituales, se requiere operar con concreciones categoriales situadas que se puedan enun-

¹² Eduardo Silva, «Auscultar los signos del tiempo presente», *Teología y Vida* XLVI (2005) 582-614, 584.

¹³ Cf. Anne Fortin-Melkevik, «Los métodos en teología. El pensamiento interdisciplinar en teología», *Concilium* 256 (1994) 147-159.

¹⁴ Cf. Hans-Joachim Sander, «Die singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit», en Peter Hünemann y Bernd J. Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Herder, Friburgo-Basilea-Viena 2006, t. 5, pp. 134-147, 142.

ciar como criterios o principios que ayuden a reconocer la acción de Dios en las acciones humanas. Para Eduardo Silva, libertad y fraternidad son un par de principios estructurantes, aportados por la fe cristiana, que posibilitan jerarquizar y ponderar las variables que la comprensión social de cada momento nos ofrece; estos principios agudizan su tensión si se suma la que se produce entre la igualdad y la diferencia, por lo que se trata de cuatro criterios operativos fundamentales y su mutua implicación.

IV. Reflexiones sobre la «topología plural» de los signos

Una teología basada en los signos de los tiempos necesita imaginar y elaborar sus propias cartografías, ya que la pregunta por los signos de *estos* tiempos resulta difícil de abarcar, impone prioridades, opciones y etapas, localizaciones concretas. Una ayuda teórica para despejar el camino es, sin duda, el desarrollo de Sander sobre la «topología plural» de los signos de los tiempos, los *distintos* lugares de la *una* manifestación salvífica de Dios en la historia¹⁵. Los signos de los tiempos señalan una exigencia de pluralidad en el lugar de Dios en la historia que pueda conjugar los *muchos* signos del tiempo y la *una* historia de la salvación. Se vuelve necesario profundizar «la fe en la presencia y guía del Espíritu en la historia como supuesto fundamental de una teología de la historia que, sin embargo, apenas se ha articulado suficientemente al menos en el Occidente cristiano»¹⁶. En la práctica, la universalidad de la «topología plural» de los signos invita a estudios locales que son necesariamente parciales; una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos manifiesta la dimensión espacial, del lugar o los lugares en que sitúa su lectura y busca además acotarse a fenómenos concretos. La teología de los signos de *estos* tiempos pide, de este modo, no solo un discernimiento de las marcas de una época, sino también una necesaria ubicación topológica y una interpretación situada, mostrando así su parentesco con las teologías contextuales. Con razón señala Eduardo Silva que lo latinoamericano

¹⁵ Cf. Sander, «Die singuläre Geschichtshandeln Gottes», pp. 134-147.

¹⁶ Noemi, «En la búsqueda de una teología de los “signos de los tiempos”», 93. *Cursiva mía*.

y contextual de la teología de la liberación evidencia su carácter provisorio, pero al mismo tiempo manifiesta la terquedad de una teología que no está dispuesta a dar la espalda a la realidad y que, precisamente en su provisionalidad, funda el vigor de su vigencia¹⁷.

Resulta esperanzador descubrir, con frecuencia, una lectura de los signos de los tiempos *en marcha*, que se despliega con mayor o menor conciencia y rigor, tanto en iniciativas de teología católica como en proyectos de iglesias hermanas y seguramente, también, más allá de lo confesional cristiano, como en el caso de estudios y prácticas sociales. En el horizonte de la topología plural, quisiera proponer como ejemplificación tres fenómenos significativos que han despertado el interés creciente de una teología en diálogo con otras disciplinas. El primero es el fenómeno urbano, con su cualidad de ser un signo de los tiempos, a la vez que un escenario para discernir otros signos¹⁸. La teología urbana se hace eco de un desafío innegable: en la primera década del siglo XXI, nuestro mundo está alcanzando ese punto simbólico en el cual más de la mitad de la población mundial vivirá en asentamientos urbanos. La meta de esta teología, según el *Urban Theology Group*, una investigación interdisciplinaria al servicio de la Iglesia anglicana de Canterbury, muestra claramente su afinidad con una teología de los signos de los tiempos: reavivar el soplo del Espíritu presente en la creatividad de las culturas, indagar los problemas y posibilidades morales y espirituales en el cambiante escenario religioso, auscultar la vida de Dios en medio de las luchas cotidianas de los cristianos en la liturgia, en la espiritualidad y las historias de fe¹⁹. Para las iglesias locales, llamadas a la atención pastoral en el ámbito urbano, el espacio de las ciudades sirve como observatorio de los signos del tiempo.

¹⁷ Eduardo Silva, «Una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Validez, límites y porvenir de una hermenéutica teológica del Concilio», *Teología y Vida* L (2009) 41-58, 57.

¹⁸ Cf. Kathryn Tanner, *Spirit in the Cities. Searching for the Soul in the Urban Landscape*, Fortress Press, Minneapolis 2004, ix-xv.

¹⁹ Cf. Michael Northcott (ed.), *Urban Theology. A Reader*, Cassell, Londres-Herndon 1998.

Ya hace unos años, Josef Sudbrack dedicó un artículo a la espiritualidad como signo de los tiempos, en el cual trató sobre el fenómeno de su expansión²⁰. Su importancia, no solo en la teología espiritual y los estudios en espiritualidad, sino en disciplinas que se ocupan del fenómeno religioso como la sociología de la religión y recientemente la sociología de la espiritualidad, me llevan a proponerlo como segunda ilustración. Como signo de *estos* tiempos, está enhebrado con otros acontecimientos y deseos religiosos: la des-institucionalización de la religión, con un desplazamiento de la espiritualidad tradicional hacia otra espiritualidad cercana al misticismo difuso y ecléctico; y la secularización, que algunos ven como signo de los tiempos, por impulsar una necesaria recomposición del creer, con las notas de individuación, privatización y autonomización de la esfera religiosa. En la topología plural de los signos de *estos* tiempos, se trata de un tema central porque «una interpretación teológica del presente se hace a la vez describiendo los fenómenos históricos y las experiencias subjetivas, comprendiendo la significación que ellos tienen en referencia a la presencia de más o menos libertad y fraternidad, y valorándolo todo a la luz de la palabra divina»²¹. De este modo se hace evidente que esta explosión de espiritualidad requiere una cuidadosa discriminación, ya que no puede hablarse de espiritualidad cristiana sin Cristo, aunque pueden darse otras formas de espiritualidad fundadas en experiencias de trascendencia. Las místicas blandas abren al sujeto a una trascendencia menor, el lado invisible u oculto de la propia conciencia humana y el carácter inobjetivable del cosmos en el que vive; la experiencia auténticamente cristiana se caracteriza por la trascendencia absoluta y personal a la que remite y por la relación con los otros, *hermanos, prójimos y extraños*²². En el

²⁰ Josef Sudbrack, «Spiritualität – Modewort oder Zeichen der Zeit. Ein Kapitel moderner Pneumatologie», *Geist und Leben* 71 (1998) 198-211, 204ss.

²¹ Cf. Eduardo Silva, «Catolicismo social: porvenir de una tradición en crisis», en Fernando Berríos, Jorge Costadoat, Diego García (eds.), *Catolicismo social chileno. Desarrollo, crisis y actualidad*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2009, pp. 411-464, 446.

²² Cf. Instituto Superior de Pastoral, *Espiritualidad cristiana en tiempos de crisis*. VI *Semana de Estudios de Teología Pastoral*, Verbo Divino, Estella 1996, pp. 119-158, 126ss.

discernimiento de los signos de estos tiempos, la espiritualidad mostrará su sabiduría histórica y su definitividad salvífica en el tiempo.

Un tercer fenómeno significativo que viene suscitando un discernimiento teológico colectivo es la llamada «cuestión de la mujer». Corresponde al magisterio pontificio de la segunda mitad del siglo xx y a la voz profética del Vaticano II (cf. AA 9, GS 49, 52, LG 32), la proclamación de la dignidad de la mujer como signo de los tiempos. El alcance de este signo para el cristianismo y para todo el género humano queda expresado en las palabras apremiantes de Margit Eckholt: sin las mujeres no puede construirse la Iglesia, es necesario comprender de una vez este signo de los tiempos²³. ¿De qué otro modo se puede hablar al ver que tantas mujeres dejan la Iglesia católica por no encontrar lugares de participación y decisión según su dignidad de hijas de Dios? También es acuciante ver la realidad de muchas otras mujeres y niños/as que sufren y luchan en situaciones de discriminación, explotación y violencia a nivel global. Lo que las ciencias sociales llaman inequidad de género, se puede *interpretar* desde la fe cristiana como iniquidad histórica o pecado estructural, que clama al cielo por una justicia que alcance a todo ser humano incluyendo a las mujeres (cf. GS 29). La amplia producción teológica de las mujeres en conversación con los estudios feministas y estudios de género son otra floreciente puesta en marcha del discernimiento sobre los acontecimientos, exigencias y aspiraciones de estos tiempos²⁴. Margit Eckholt y Saskia Wendel sostienen que la pregunta

²³ Margit Eckholt, «Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen!». Ein Zeichen der Zeit endlich wahrnehmen», en Peter Hünemann (ed.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Herder, Friburgo-Basilea-Viena 2006, pp. 103-115.

²⁴ En el Programa de Estudios Teologanda, estamos editando la colección «Mujeres haciendo teologías»: Virginia R. Azcuy, Gabriela M. Di Renzo y Celina Lértora (coords.), *Diccionario de Obras de Autoras. En América Latina, el Caribe y EE.UU.*, San Pablo, Buenos Aires 2007 (t. 1); V. R. Azcuy, Marcela Mazzini y Nancy Raimondo (coord.), *Antología de Textos de Autoras*, San Pablo, Buenos Aires 2008 (t. 2); V. R. Azcuy; Mercedes García Bachmann y C. Lértora (coords.), *Estudios de Obras de Autoras*, San Pablo, Buenos Aires 2009 (t. 3); V. R. Azcuy, Nancy Bedford y Marta Palacio (coords.), *Hitos y cruces del camino*, San Pablo, Buenos Aires 2011 (t. 4).

sobre la mujer no se puede separar de otros signos de los tiempos como la pobreza y la migración, la contaminación del medio ambiente, el diálogo con las culturas y las religiones²⁵. Junto a otras personas y grupos vulnerados, de mayorías y minorías, el lugar teológico de las mujeres representa un verdadero desafío en la tarea de discernir los signos de estos tiempos, en una Iglesia que todavía presenta un rostro de acentuada identidad jerárquica, clerical y masculina²⁶. El anuncio del Evangelio, en tiempos marcados por el deseo de igualdad y el respeto a la diversidad, no puede relativizar la dignidad de las mujeres como verdad implícita en la fe cristológica; un punto candente que afecta a la credibilidad eclesial hoy.

V. Porvenir de un discernimiento teológico

La lectura de los signos de estos tiempos está en relación con las exigencias radicales del Evangelio y pide un discernimiento que se nutre de disponibilidad. Dijo Jesús a Nicodemo: «no te asombres de que te haya dicho: tienes que nacer de lo alto» (Jn 3,7). Una teología que se constituye a partir de la topología plural de los signos de los tiempos se encamina a una incesante revisión de sus fundamentos, sus criterios de interpretación y su compromiso con la salvación de Dios en historia. En tiempos difíciles para las iglesias, el discernimiento teológico representa un servicio indispensable para orientar la conversión pastoral, el paso de las estructuras caducas a los procesos de renovación misionera. Estamos llamados a escuchar con atención y discernir «lo que el Espíritu está diciendo a las iglesias» (Ap 2,29) a través de los signos de *estos* tiempos, para poder nacer de lo alto *en esta* historia²⁷.

²⁵ Margit Eckholt y Saskia Wendel, «Aggiornamento in Zeiten der Krise. Theologinnen fragen nach Macht und Ermächtigung in der Kirche», *Herder Korrespondenz* 65 (2011) 82-87, 86.

²⁶ Cf. Piero Coda, «Cruzar el umbral de la reciprocidad», *Criterio* 2308 (2005) 491-493.

²⁷ Cf. V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, *Aparecida. Documento conclusivo*, CEA, Buenos Aires 2007, n. 366.

EL ESPÍRITU COMO PALABRA CREADORA EN LA PERSPECTIVA AFRICANA

Introducción

En la historia judeocristiana se ha representado al Espíritu de Dios con diferentes imágenes, como el viento, el aliento de la vida, la paloma o incluso el fuego. En la teología grecorromana y occidental posterior, el Espíritu representa el amor de Dios o el que lo revela, el que santifica, el Espíritu de la verdad, y, finalmente, el mismo Espíritu Santo. En la teología especulativa de los Padres, el Espíritu llega a identificarse con la tercera persona de la Trinidad. No obstante, en una perspectiva africana, la imagen que mejor capta e integra todas las demás es la que presenta al Espíritu de Dios como Espíritu creador. Además, parece que esta es la representación principal tanto en las Escrituras hebreas como cristianas.

El mensaje de las Escrituras hebreas y cristianas

Al comenzar su explicación teológica sobre la historia de Israel, la Biblia hebrea sugiere que *el orden emerge del caos mediante el Espíritu divino que actúa como palabra*. El término que se refiere al caos

* LAURENTI MAGESA es sacerdote católico de la diócesis de Musoma en Tanzania. Actualmente enseña Teología africana en el Hekima College Jesuit School of Theology y en el Tangaza College, que forman parte de la Catholic University of Eastern Africa con sede en Nairobi (Kenia).

Correo electrónico: magesapd@yahoo.com

primordial (Gn 1,2) se traduce de diversas formas en lengua inglesa [y también en lengua española] como «desierto caótico», «oscuridad», «abismo» o «aguas» turbulentas. El Espíritu preexistente de Dios se «extiende» sobre este caos o lo domina. Brotando como palabra de la boca de Dios, el Espíritu saca formas de lo informe, luz de la tiniebla y orientación del desorden. Así pues, mediante la Palabra-Espíritu acontece la creación del universo.

Lo anterior significa que mediante el Espíritu de Dios que brota como palabra, *algo* o la creación surge de *la nada*. La palabra, que en el relato se identifica con el Espíritu divino, actúa ella misma con la autoridad propia de Dios. *Posee*, o, mejor dicho, *es* un poder que ordena que acontezca la existencia. Con la misma autoridad, la misma Palabra-Espíritu, ahora traducida sencillamente por «aliento» (*rúaj*), interviene para dar forma y vida a la masa de tierra (*‘adamah*) que carece de forma y de vida, y para que surja el ser humano viviente, Adam, que es la cumbre de la creación. Por consiguiente, resulta clara la asociación del Espíritu de Dios con la palabra divina en la creación del ser humano (Gn 2,7). En los dos relatos de la creación (Gn 1,26 y 2,18) leemos que Dios se anticipa a su acción creadora con la palabra («Y dijo Dios»).

El dinamismo del Espíritu divino como palabra creadora prosigue a lo largo de la Biblia hebrea: para conseguir el favor divino, Israel tiene que escuchar y vivir según la Palabra de Dios, es decir, de acuerdo con los mandamientos. Solo actuando así, Israel se identifica con la existencia divina, que es la meta definitiva de su propia existencia. La fórmula se repite como un mantra en la Biblia: si escucháis mi voz, mi palabra, mis mandamientos, seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios (véase, p. ej., Jr 7,23; 11,7; Ex 24,3; Lv 26,3; Dt 11,27). Escuchar la palabra divina posibilita que Dios viva en el pueblo y el pueblo esté con Dios, precisamente porque, mediante su obediencia a la palabra, el Espíritu divino está con él, renovándolo constantemente. El mensaje de la literatura profética y sapiencial es exactamente idéntico: escuchar al Espíritu de Dios mediante la palabra de los profetas y los sabios, que son sus portavoces, es la puerta que conduce a la vida buena.

El prólogo del evangelio de Juan, en la Biblia cristiana, identifica al Espíritu creador con Jesús, la Palabra primordial. Jesús es la Pala-

bra que estaba con Dios antes de la creación del universo. Como la Palabra de Dios, Jesús *era* Dios, según afirma Juan. Sin esta Palabra no habría habido orden alguno, ni luz ni sentido; el caos habría reinado y la creación nunca hubiera acontecido. La Palabra divina, el Espíritu o el Principio que actúa en Dios y procede de él, connota también poder o fuerza en este pasaje. Una vez pronunciada, la Palabra de Dios no regresa vacía; actúa del modo en que debe hacerlo.

Tal como lo expresa Eugene H. Peterson: «Mediante un paralelismo deliberado con las palabras iniciales del Génesis, Juan presenta a Dios *hablando*, y suscitando, así, la salvación... en la persona de Jesús»¹. Al igual que Dios en la Biblia hebrea, «Jesús pronuncia la palabra y se cumple: el perdón y el juicio, la curación y la iluminación, la misericordia y la gracia, la alegría y el amor, la libertad y la resurrección. Todo cuanto se encuentra destruido y derrumbado, en pecado y enfermo, [es] llamado a la salvación por la Palabra de Dios pronunciada» en Jesús².

En cuanto palabra, el espíritu de Jesús es un verbo, que denota tanto intencionalidad como acción. Aunque expresada en categorías filosóficas griegas, esta formulación del evangelio de Juan de la función de la Palabra de Dios es una excelente síntesis del concepto teológico del Espíritu divino que encontramos tanto en las Escrituras hebreas como en las cristianas. Como en la Biblia hebrea, la Palabra, que en la Biblia cristiana es Jesús, tiene la misión de recrear el universo, de llevar la luz a la oscuridad, de sacar el orden a partir del caos y la vida a partir del abismo de la muerte (cf. Col 1,15-20). Lo que Jesús respira como palabra no es otra cosa que el Espíritu divino. Su palabra, que es idéntica a sí mismo, enseña, ilumina y vivifica. Esto se manifiesta en los efectos que la palabra-espíritu produce en la comunidad cristiana (san Pablo enumera algunos de ellos en Gal 5,22-23)³.

¹ Véase la interpretación de la Biblia que hace Eugene H. Peterson, «Introduction: John», en *The Message: The Bible in Contemporary Language*, Navpress, Colorado Springs 2002, p. 1914.

² *Ibidem*.

³ En la misma carta, san Pablo enumera también sus antónimos (Gal 5,19-21).

Podríamos citar aquí unas cuantas ilustraciones relevantes que encontramos en el Nuevo Testamento. Mediante su palabra, Jesús cura (p. ej., Mt 8,5-13; Mc 3,1-6; Lc 6,6-11), calma la tempestad (Mc 4,35-41), resucita a los muertos (Jn 11,43-44), expulsa demonios (Mt 8,28-34) y se ofrece de nuevo a su Padre (Lc 23,46). Dicho de otro modo, por su palabra, Jesús crea y recrea la vida. Esta misma palabra, su Espíritu, es la que Jesús entrega a la Iglesia como herencia perpetua al salir de este mundo. «No os dejaré huérfanos», asegura a sus discípulos. «El abogado, el Espíritu santo que el Padre enviará en mi nombre, os enseñará todo y os recordará todo cuanto os dije» (Jn 14,18.26). La palabra es el elemento fundacional en la misión de la Iglesia, que es, principalmente, la misión de Dios confiada a los discípulos: «Id... y haced discípulos a todos los pueblos... enseñándoles a poner por obra todo lo que os he mandado» (Mt 28,19-20; cf. también Hch 1,8).

Fundamentos de la espiritualidad indígena africana

La religiosidad y espiritualidad indígena del pueblo africano negro subsahariano poseen «una profunda afinidad» con esta visión bíblica⁴. El fundamento de la religiosidad indígena africana gira en torno a lo que podríamos describir como «eje espiritual» de la existencia. Desde este punto de vista, se entiende que el componente que integra toda la realidad creada es una fuerza espiritual ubicua, también conocida como poder, energía o vigor vital. El supuesto fundamental y dominante en el pensamiento religioso y filosófico africano es que cada uno de los aspectos de la creación posee su propia energía vital. Aunque jerarquizada por orden de prioridad según el criterio de la fuerza, desde la divina, como la más poderosa, bajando, después, a las energías espirituales ancestrales y de otro tipo, hasta llegar a la humana y a la de los seres animados e inanimados, todos los aspectos con poder vital en la creación son importantes e indispensables, y están relacionados entre sí. Todos se unen para hacer posible la vida de todo el universo.

⁴ Benezet Bujo, *Foundations of an African Ethic: Beyond the Universal Claims of Western Morality*, The Crossroad Publishing Company, Nueva York 2001, p. 151.

El objetivo fundamental de esta red de fuerzas es el ser humano. En la espiritualidad indígena africana, todas las fuerzas del universo tienden, directamente, a mantener la vida humana; existen para servirla⁵. Esta concepción lleva a la convicción moral de que la manipulación desaprensiva de cualquier elemento de la creación por la humanidad conlleva el riesgo de perturbar el orden divino, y, por consiguiente, de poner en peligro la vida humana. Los desastres naturales se interpretan siempre desde este punto de vista, es decir, se atribuyen a una perturbación del orden divino –remota o próxima– por los seres humanos. Dado que la vida humana depende de la relación armónica entre todos los seres que forman la realidad creada, la armonía en la creación es esencial para la vida buena, y sostenerla es la principal responsabilidad espiritual de la humanidad. Los seres humanos, en cuanto que son los únicos agentes morales que existen en el universo, tienen que esforzarse por conservar la armonía entre el mundo invisible o supraterrrenal, donde moran Dios y los espíritus, y el mundo visible y terrenal, en el que viven los seres humanos y los demás seres animados e inanimados. Los beneficios, en todas sus formas tangibles, fluyen de este tipo de comportamiento moral humano.

La palabra cumple una función indispensable en esta concepción del comportamiento moral según la espiritualidad africana. No solo es expresión del espíritu, sino que, más bien, es el mismo espíritu o el aliento que es fuerza, energía o poder. Puede construir y destruir. En esto se halla su potencial y su peligro; una vez pronunciada, verbalmente o mediante gestos o solo intencionadamente, no puede retirarse fácilmente. Como las plumas arrancadas a un pollo, la palabra pronunciada es arrastrada por el viento y no puede volver a recogerse con facilidad. Lo que significa que si la palabra es pronunciada en concordia o tiene esta intencionalidad, trae la bendición. Si, al contrario, se dice airadamente, por descuido, o con intenciones malignas, puede causar estragos en las relaciones comunitarias, y, por consiguiente, en la armonía universal. Una vez más, todo depende del espíritu con que se pronuncie.

⁵ Para una explicación detallada, véase Laurenti Magesa, *African Religion: The Moral Traditions of Abundant Life*, Orbis Books, Nueva York 1997, pp. 35-76.

En la concepción africana de la hechicería encontramos un claro ejemplo del poder y la función de la palabra en la sociedad. En África, la brujería es el símbolo del mal supremo, la auténtica personificación de la inmoralidad. Pero la brujería se enriquece con la palabra mala, malévola e inicua. Cuando una persona pronuncia, explícita o implícitamente, una palabra con el objetivo de destruir las relaciones armónicas y provocar, así, el caos en la comunidad, podemos decir que es una persona profundamente antisocial y que es la encarnación de la maldad. Es una persona totalmente mala, un brujo o una bruja, porque trata de hacer cosas que los seres humanos, como sujetos morales, no deberían hacer. Al recurrir a la brujería, a la inmoralidad, el sujeto rompe *ipso facto* sus vínculos con la comunidad, relegándose a una muerte figurada e, incluso, real, puesto que sin comunidad, una persona deja de existir. Según la filosofía *ubuntu*, una persona es persona solo porque está relacionada con los demás. Los zulú y los xhosa expresan esta convicción en la siguiente máxima: «*Umuntu ngumuntu ngabantu*» («una persona es persona gracias a las demás personas»). A lo largo del África negra encontramos diversas variaciones de este mismo aforismo.

El teólogo keniano John Mbiti expresó esta misma máxima en su famosa frase «Yo existo porque existimos, y puesto que existimos, yo existo»⁶. Esta convicción fundamental está anclada en la creencia de que la «la existencia del individuo es la existencia de la colectividad; y aunque el individuo pueda morir físicamente, esto no elimina su existencia sociojurídica, puesto que *nosotros* seguimos existiendo para *él*»⁷. Se trata, en efecto, de una creencia religiosa, que define al individuo en relación con los diversos niveles de la comunidad en la cosmovisión africana. Puede describirse con la fórmula «yo/con», según la cual «el sujeto se reafirma en el predominio de la relación por las raíces comunes compartidas, por una parte, y por la elección de su forma de comportarse, por otra»⁸. Una persona no solo está

⁶ John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Heinemann, Oxford 1989, p. 141.

⁷ Mbiti, *African Religions*, p. 141.

⁸ Walter E. A. van Beek y Thomas D. Blakely, «Introduction», en Thomas D. Blakely et al. (eds.), *Religion in Africa: Experience & Expression*, Thomas Currey, Londres 1994, p. 19.

relacionada con quienes viven, sino también con los antepasados y con la comunidad de los dioses de su clan o grupo étnico. En esta perspectiva, escriben Walter van Beek y Thomas Blakely lo siguiente: «Esto presupone un antropocentrismo que está dirigido a la persona, a la comunidad... y al mundo en general. Aunque lo otro relevante no sea necesariamente humano, se le humaniza»⁹. Estas relaciones determinan el destino del individuo, tanto en esta tierra como en el más allá. En última instancia, esta concepción «sugiere que la persona en la que uno tiene que convertirse, comportándose con humanidad, es un antepasado digno de respeto y veneración. Los que mantienen el principio ubuntu a lo largo de su vida quieren, al morir, lograr la unidad con quienes siguen viviendo»¹⁰.

Sin embargo, la unidad a todos los niveles se consigue mediante la palabra, tanto en su forma cotidiana como ritual. «Los africanos sostienen que cuando uno oye la palabra, también se la come y se la bebe. Por tanto, es importante el modo de digerir la palabra, para que pueda invertirse nuevamente en la comunidad»¹¹. Así pues, el espíritu de la comunidad es (determinado por) la palabra. Por ejemplo, en el *parloteo*, que es una conversación deliberadamente planificada por los miembros de la comunidad que se reúnen supuestamente para una determinada finalidad, es necesario que cada uno «mastique» su palabra. Esto significa que cada uno debe someter su palabra a un examen exhaustivo antes de pronunciarla. Dicho de otro modo, es necesario escrutar el espíritu que fundamenta esa palabra determinada, pues, una vez más, ella posee el poder innato para construir o destruir¹².

La identidad del Espíritu en el cristianismo africano

La gran mayoría de los cristianos africanos no han desechado el imperativo de las relaciones y la concepción del poder de la palabra

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ [http://en.wikipedia.org/wiki/Ubuntu_\(philosophy\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Ubuntu_(philosophy)) (visitada 20/11/2010).

¹¹ Bujo, *Foundations*, p. 46.

¹² *Ibid.*, pp. 45-63. Véanse también Sant 3,1-12; Prov 11,9a; 15,4.

como elementos fundamentales de su forma de ver la vida. La espiritualidad cristiana brota directamente de la cosmovisión indígena. Dicho de otro modo, la visión y la concepción indígena de la realidad determina y configura la espiritualidad africana. Más allá de las apariencias, los cimientos de la espiritualidad cristiana contemporánea, al menos en el cristianismo popular, están firmemente fundamentados en la religiosidad tradicional¹³. A pesar del extenuante esfuerzo realizado por los misioneros occidentales para refrenarla y condenarla durante los últimos ciento cincuenta años de su empresa evangelizadora en África, el proceso espontáneo de inculturación no ha sido eliminado de la profunda conciencia religiosa del pueblo. Es verdad que han cambiado ciertas expresiones religiosas externas e incluso algunos comportamientos por la influencia del cristianismo occidental, pero cuando se analizan exhaustivamente queda claro que, por lo general, se trata de cambios superficiales y, con frecuencia, efímeros. El cimiento de la espiritualidad cristiana africana sigue siendo el poder de la palabra identificada como el espíritu, la palabra que construye o destruye la fibra de la comunidad y de la comunión humana.

La visión espiritual que tienen los cristianos africanos se mantiene intacta: lo que acontece en la comunidad es indicio y señal del estado moral del amplio universo. También determina la relación de la persona o la comunidad con Dios. Tal perspectiva significa que la armonía o su contrario en el seno de la comunidad humana se refleja necesariamente en el comportamiento del universo con respecto a la calidad de vida de la humanidad. Lo que Thomas Berry piensa sobre el mundo material coincide con la visión más profunda que los africanos tienen del universo material, que, para ellos, es religioso: «El mundo natural es la fuente materna de nuestro ser...», dice Berry, «es la comunidad sagrada más grande a la que pertenecemos. Alejarse de esta comunidad es ser desposeído de todo cuanto nos hace humanos»¹⁴. Pero, como ya hemos dicho, lo

¹³ Véase Evan M. Zuesse, «Perseverance and Transmutation in African Traditional Religions», en Jacob K. Olupona (ed.), *African Traditional Religions in Contemporary Society*, Paragon House, St. Paul (Minnesota) 1991, pp. 170-171.

¹⁴ Citado en Diarmuid O'Murchu, *Reclaiming Spirituality: A New Spiritual Framework for Today's World*, The Crossroad Publishing Company, Nueva York 1998, p. 35.

que determina las relaciones humanas y, por consiguiente, mantiene o destruye el orden y la armonía es la palabra. Bujo comenta que, desde este punto de vista, «la palabra significa vida o muerte, es medicina o veneno. Pero depende del hablante que la palabra produzca vida o muerte»¹⁵.

Inspirándose en su espiritualidad indígena, los cristianos africanos entienden fácilmente que la palabra pronunciada explícita o implícitamente es el principio o el espíritu que interviene en la vida de la comunidad y del universo, o, mejor aún, el principio o el espíritu que actúa en la comunidad y en el universo es la palabra. Los cristianos perciben positivamente este principio que identifican con el Espíritu Santo, el Espíritu que reconcilia, vivifica y garantiza la verdad y la luz. El Espíritu interviene en el universo mediante la palabra cotidiana o ritual para mantener o restablecer la armonía o el orden moral. En esta perspectiva, lo que a alguien que no sea africano puede parecerle una actividad oral sin connotación moral –como el saludo, las relaciones sociales, la oratoria, el canto y la danza– se convierte para el africano en algo casi tan importante como su uso en el ritual. Por motivos de espacio no podemos ilustrar detalladamente estos aspectos de la palabra-espíritu, pero señalaremos brevemente la orientación general que contienen y que se supone que presentan.

Negar el saludo o no devolverlo es un asunto grave para los cristianos africanos. Significa negar el espíritu de la vida, puesto que en el intercambio de palabras que se produce con el saludo, las partes implicadas reconocen el don de la existencia de cada una. Por eso, negar el saludo o no devolverlo es casi desear la muerte del otro. Puede llegar a verse como un mal tan grave como la brujería, pues la esencia de esta se encuentra precisamente en el deseo de que el otro muera. Es usar malignamente la palabra, tanto si es pronunciada como si no. En la espiritualidad cristiana popular no se ha abandonado la exigencia del saludo. La perspectiva es la misma en ambas orientaciones espirituales. Las dos conceden una gran importancia a la palabra como el espíritu de la vida. Pero, tal vez, la relevancia de la palabra puede verse con mayor claridad en la función que los cristianos africa-

¹⁵ Benezt Bujo, *Foundations*, p. 46.

nos, como el resto de la población, atribuyen a la manipulación de la palabra en la conversación, el canto, la danza y el ritual. Por lo general, se tiene en gran estima a quienes poseen esta capacidad.

El liderazgo en las iglesias nos ofrece un buen ejemplo. Observando con atención a los cristianos de toda África, descubrimos que lo que esperan de sus líderes es que motiven y fomenten la vida, no solo en la iglesia o la vida «religiosa», sino la vida en general, la vida entendida cósmicamente. Normalmente, los cristianos no esperan que esto suceda de forma tangible, pues saben que no es posible, pero sí mediante el Espíritu que potencia y fomenta la vida a través de la fuerza vital de la palabra, la palabra-espíritu que consuela y rejuvenece en medio de los problemas de cada día. El gran éxito que tienen actualmente los pentecostales y otras iglesias cristianas regidas por el principio palabra-espíritu en todos los rincones del África negra es un testimonio evidente de la sed que el pueblo tiene del espíritu como palabra.

Es evidente que, como en las tradiciones indígenas africanas, la música, la danza y todo tipo de gestos que acompañan a la palabra son también una forma de discurso, y, a menudo, se usan como tal. Para que sea válido y efectivo un rito solemne es indispensable que se conozcan las palabras correctas y se combinen con los objetos adecuados. Así, por ejemplo, en el catolicismo africano, la eficacia de los sacramentos se percibe como la consecuencia de la combinación de las palabras correctas y de los objetos usados. Además de los sacramentos, los sacramentales son muy apreciados en el catolicismo popular, lo que ocupa bastante tiempo del ministerio de los sacerdotes. La bendición o *decir las palabras correctas* sobre un objeto importante (agua, rosario, crucifijo o estampa) por parte del sacerdote, garantiza la presencia eficaz del Espíritu de protección en el objeto, que, de este modo, puede usarse para dar vigor a la vida.

Implicaciones de la concepción del Espíritu como Palabra

Eugene Peterson comenta que la fe cristiana, según la cual Jesús «no solo habla la palabra de Dios... sino que es la Palabra de Dios», debería hacernos:

conscientes de que nuestras palabras son más importantes de lo que imaginamos. Decir, por ejemplo, «creo», significa trazar una clara diferencia entre la vida y la muerte. Nuestras palabras se hacen dignas y serias en las conversaciones con Jesús, pues él no impone la salvación como un resultado, sino que la narra mediante una conversación pausada, una relación de intimidad, una acogida compasiva, una oración apasionada, y... una muerte sacrificial. No huimos despreocupadamente de unas palabras como estas¹⁶.

La «esperanza» cristiana universal, escribe el autor de obras de espiritualidad Diarmuid O'Murchu, «nace de la convicción de que el Espíritu vivo de Dios impregna y enriquece todo cuanto hay en la creación»¹⁷. Así pues, aquello que describimos e invocamos como «Dios Espíritu Santo» es, realmente, el Principio, el Poder, la Fuerza o la Energía que «anima y mantiene todo cuanto existe y crea constantemente nuevas posibilidades de vida y prosperidad»¹⁸. La tradición africana identifica a este verdadero Principio, a Dios Espíritu Santo, con la palabra creadora que no solo tiene poder, sino que, en realidad, es la energía que da solidez y vivifica la comunión en la comunidad y la armonía universal. Sin embargo, la palabra puede manifestar también el Espíritu del Mal, que tiene la capacidad de destruir la comunidad y la armonía. Los beneficios personales o comunitarios o las calamidades que provocan el sufrimiento, dependen, en gran medida, del modo como se use la palabra.

Conclusión

La tradición bíblica judeocristiana sobre el Espíritu divino entendido como el principio que crea y sostiene toda existencia, tal como hemos estudiado más arriba, es asumido y asimilado claramente en el concepto indígena africano de la palabra entendida también como espíritu, con poder de construir o destruir. Encontramos aquí

¹⁶ Peterson, *The Message*, p. 1914.

¹⁷ Diarmuid O'Murchu, *Ancestral Grace: Meeting God in Our Human Story*, Orbis Books, Nueva York 2008, p. 216.

¹⁸ *Ibidem*.

un ejemplo de la autorrevelación de Dios en la cultura africana, independiente de la influencia bíblica o de cualquier otra. Desde el punto de vista teológico y pastoral, por tanto, podría adoptarse el concepto africano de palabra como fundamento de una catequesis sobre Dios Espíritu Santo que tenga realmente sentido para los cristianos de África.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

COMPRENSIÓN VIVENCIAL DEL ESPÍRITU EN SUDAMÉRICA

La población afanada por sobrevivir y progresar en el aquí y ahora tiene asiduos contactos con fuerzas espirituales. Durante las últimas décadas crece la reflexión sobre expresiones pentecostales y también sobre el Espíritu en el universo. En sectores urbanos y en ascendentes estratos medios abundan actitudes neopentecostales (que a menudo reducen lo espiritual a una mercancía). En términos fenomenológicos resaltan dos polos: gente marginada que es empoderada mediante diversas creencias, por un lado, y la masa de individuos volcados hacia el éxito socioespiritual, por otro lado. Entre estos dos polos hay una gama de comportamientos, que suscitan diversas interpretaciones.

A las tradicionales creencias en fuerzas vitales se suman hoy la pujante ecología espiritual, mucha terapia de autocuidado, y la tecnología sacralizada. Por otra parte, la corriente liberadora en América Latina y el Caribe ha estado conceptualizando vivencias del Espíritu. A ello se añade la autodenominada teología pentecostal (que opta por la transformación histórica).

Las siguientes páginas examinan diversos fenómenos y varios modos de pensar; son interpelados por la Buena Nueva. En nuestro

* DIEGO IRARRAZAVAL. Asesor en cursos en varios lugares de América Latina (en Perú, 1975-2004). Profesor en la Universidad Católica Silva Henríquez. Colaborador en una parroquia popular en Chile. Expresidente de EATWOT (2001-2006). Libros: *Religión del pobre y liberación* (Lima 1978), *Teología en la fe del pueblo* (San José 1999), *De baixo e de dentro* (São Bernardo do Campo 2007), y otros.

Correo electrónico: diegoira@hotmail.com

continente la Iglesia vuelve a constatar los «Espíritus enviados a toda la tierra» (Ap 5,6). La vivencia de Pentecostés es hoy releída, y son reconocidos carismas en el comportamiento de la gente común. Además, mucha actividad católica recalca el «encuentro personal con el Señor» (que tiene puntos en común con formas pentecostales).

El cristianismo latinoamericano se ha revitalizado tanto por la atención a la Palabra como al Espíritu. Durante el siglo xx y en estos inicios del xxi, ha crecido la confianza en el Espíritu y a la vez proliferan varios tipos de creencias en espíritus. Paradójicamente eso va de la mano con la masiva indiferencia hacia estructuras religiosas, con la fascinación por la ciencia-tecnología, y con búsquedas de plenitud interior.

I. Cotidiana energía espiritual

De modo cotidiano las personas constatan fuerzas sagradas que tienen sus lógicas. Cada fenómeno, con sus códigos culturales, merece un discernimiento teológico. La evaluación a la luz de la Palabra nos permite sopesar qué energías dan vida y cuáles confunden y destruyen. En medio de las ambivalencias, hay clamores de las creaturas de Dios. La gente marginada anhela una emancipación solidaria, hace ritos que la empoderan, genera sabiduría propia y redimensiona la ajena. En el acontecer diario –que suele no llevar rótulos religiosos– es palpado el Espíritu; gracias al *sensus fidei*.

En efecto, el amor de Dios abraza a la humanidad, y el «Espíritu de Dios ofrece a todos/as la posibilidad de que, en la forma de solo Dios conocida, se asocien al misterio pascual» (GS 22)¹. Ante el drama materialista hoy rebrota el clamor por el Espíritu, y en contextos deshumanizantes resuena «el mensaje de liberación por obra del Espíritu»².

¹ El Vaticano II ubica la pneumatología en la Iglesia y el mundo. El Amor de Dios guía y embellece a la Iglesia (LG 4), fundamenta el *sensus fidei*, ministerios, sacramentos, carismas (LG 12), llena el universo y su incesante transformación (GS 11 y 41), fortalece aspiraciones humanas (GS 38), asocia a todos/as al misterio pascual (GS 22).

² Juan Pablo II, *Dominum et Vivificantem* 57 y 60.

Al revisar la comprensión de energías cotidianas, de formas eco-espirituales, y de tanta búsqueda de plenitud personal, ¿cuáles son signos de caridad cristiana y del Creador de la Vida? ¿Cuántas señales hay de la obra del Amor, y cuánto signo de maldad personal e histórica? Para una buena evaluación son imprescindibles el rigor científico y la sabiduría de la gente común. Ello indica si lo atribuido al Espíritu es (o no es) humanizador.

1. Mediaciones en la marginalidad

¿Cuál es el punto de partida? La convicción de que el Espíritu sopla donde quiere en la creación y la historia. Los relatos evangélicos lo presentan, sin rostro ni voz propia, pero con un dinamismo concreto e ilimitado. En América Latina una gama de fenómenos constituyen señales espirituales, aunque parezcan irrelevantes. No solo las categorías personalistas nos acercan a Dios.

En los espacios marginales la presencia divina es comprendida mediante contactos difusos y plurales con lo sagrado. Ello ha sido bien estudiado por las ciencias. Deseo recalcar las cualidades del animismo en culturas tradicionales y las sensibilidades espirituales en sujetos posmodernos. Lo que a veces es descalificado como animista, de hecho es un palpar cotidiano de lo sagrado, es un pensar amoroso y contrario a la violencia, es una actividad mágica para sobrevivir. Hoy, debido a un abanico de espiritualidades, muchos encuentran sentido a la vida y aprecian el silencio fecundo y la celebración. Con diversas metáforas son encaradas las penas y la desconcertante muerte.

También en espacios marginales florece un pensar objetivo y subjetivo. Por un lado tenemos rituales, asociaciones, objetos, estructuras, procesos. Se entiende el contacto con fuerzas sagradas en la naturaleza llena de energía, y en la historia mediante antepasados vivientes (el mal llamado culto a los muertos). Por otro lado, abundan las sensaciones subjetivas, testimonios de intimidad sagrada, y vínculos humanos trascendentes. Mucha creencia y ritualidad marginal es portadores de libertad de espíritu.

No es fácil hacer una lectura cristiana de estos ambivalentes acontecimientos y sensaciones. Los elementos socioculturales y

espirituales son sopesados a la luz de la Palabra y del magisterio eclesial. La reflexión bíblica no solo discierne –al modo clásico– los buenos y malos espíritus; ella también escudriña manifestaciones pneumáticas en la cotidianidad secular. Esto implica comprender en nuestros contextos un aroírís de mediaciones de la acción del Espíritu de Cristo. Ello no significa sacralizar cualquier fenómeno. En algunas circunstancias hay comportamientos deshumanizantes. La lectura de la Palabra conlleva un cuidadoso reconocimiento de qué vivencias tienden a humanizar y cuáles no lo hacen.

2. *Lo sagrado en culturas ancestrales y contemporáneas*

En términos generales, lo sagrado está enmarcado por la civilización contemporánea con su individuación y autonomización, su exitismo terrenal y el placer instantáneo. La actitud humanista sacraliza la intimidad, la opción personal de trascendencia, y las terapias de autoayuda. Reaparecen otras concepciones con rasgos más modernos: la espiritista, la esotérica, la reencarnacional. Aunque estas no sean mediaciones para entender al Espíritu, ellas sí marcan modos de asimilar lo espiritual, particularmente en sectores medios e ilustrados. Por otra parte, las iglesias afianzan lo subjetivo mediante programas carismáticos y actitudes espiritualistas.

Los códigos de sentido son más complejos debido al coexistir urbano, a migraciones, a la interculturalidad con medios tecnológicos, al *marketing* de imágenes en medios de comunicación y a cultos seculares. Crece la afición a superhéroes (que atraen a niños, jóvenes, adultos), al deporte-mercancía, y a mitologías posmodernas³. La reflexión de fe tiene que encarar tradicionales fuerzas benignas y malignas, y también tiene que sopesar las entidades idolatradas en la modernidad, y en especial los milagros tecnológicos. También sobresale el medio ambiente como fuente de sentido.

³ Véase Iuri Andreas Reblin, *Para o alto e avante*, Asterisco, Porto Alegre 2008, pp. 110-111; y Gerhard Vinnai, *El fútbol como ideología*, Siglo XXI, México 1986. Para una panorámica global: Martín Hopenhayn, *América Latina desigual y descentrada*, Norma, Buenos Aires 2005, pp. 130-131; y Nestor García, *Diferentes, desiguales, desconectados*, Gedisa, Barcelona 2005.

Diversas tradiciones son reconfiguradas e ingresan en la reflexión sobre el Espíritu hoy. Ellas son entendidas e invocadas de varias maneras: la multitud urbana se mueve entre lo concreto y cotidiano y las potencias espirituales. Éstas son invocadas al modo maya como *nahual* y *musiq'ak*. La gente amazónica las llama *dueñas* (del agua, del árbol, del maíz, etc.); y son invocadas como *ajayu* y *sumak kawsay* por pueblos andinos, y *axé* por la población afroamericana, y *newen* y *küme felen* por mapuches del sur. Cada una de estas expresiones tiene su lógica espiritual. Por otro lado, hay entidades que aterrorizan y dividen a la población (mediante encantos y hechicerías). Esto es totalmente diferente a fuerzas sagradas que empoderan y dignifican a cada persona. A fin de cuentas, las potencias dan color y sabor a la inculturada recepción del mensaje cristiano.

En situaciones de marginación, las personas son empoderadas por aquellas energías tradicionales y también por la emergente sacralización de lo individual. Así es sobrepasada la razón autónoma y el antropocentrismo característico de las élites; y es impugnado el parámetro racional y yoísta en teologías de Occidente. Tal pensar pneumático también confronta la renovación teológica en América Latina, que ha sido reacia a las simbologías populares. Por otra parte, tal pensar favorece la inculturación de la fe en fuerzas que empoderan al pueblo, y que a su modo apuntan al Espíritu.

II. Elaboración liberadora: fuentes, logros, limitaciones

A lo largo y ancho del continente abunda la sabiduría sobre energías presentes en el acontecer cotidiano, que hoy es reforzado por el pensar medioambientalista, por aportes feministas, y por lo intercultural e interreligioso. Dicha sabiduría es polifónica, con ricas creencias y ritualidades que empoderan al pueblo secularmente marginado. Ojalá esto sea tomado en cuenta por la pneumatología sudamericana. La lectura crítica de esas energías requiere de líneas orientadoras, que provienen del Evangelio. La Buena Nueva alienta los itinerarios espirituales de la humanidad.

1. Pautas evangélicas y doctrinales

La labor teológica escudriña la realidad, a la luz del Evangelio del Amor y de la doctrina eclesial. Hay dos prioridades en América Latina: reconocer signos de los tiempos (Lc 12,54-56; Mt 16,1-4) que conllevan sabiduría espiritual y confrontar la absolutización de entidades modernas.

San Pablo explica que el amor conlleva conocimiento y discernimiento, a fin de estar «llenos de los frutos de justicia que vienen por Jesucristo» (Flp 1,9-11). Vale decir: escudriñar señales de amor y justicia. El Espíritu convoca a los seres humanos principalmente a reconocer a Dios como *Abba* (Rom 8,15-16), a asumir la misión de Jesús (Jn 14,26) y amorosamente responder a necesidades humanas (1 Cor 13 y 14). Gracias al Espíritu es posible examinar todo y quedarse con lo bueno (1 Tes 5,21), distinguir lo bueno de lo malo (Heb 5,14), examinar espíritus para ver si vienen de Dios, y para diferenciar la verdad del error (1 Jn 4,1-6). Todo esto alimenta la pneumatología sudamericana para que sea cautelosa ante creencias tradicionales y terapias personales, ante la efervescencia pentecostal y cada producción teológica.

Es admirable la creatividad en la segunda mitad del siglo xx y en los inicios del xxi. También existen vacíos y defectos por corregir. Por ejemplo: la desconexión entre cristología y sabiduría pentecostal, entre teología fundamental y *sensus fidei* del pueblo de Dios. Sus energías concretas y transformadoras suelen ser excluidas de la reflexión sistemática. Para dialogar críticamente con realidades espirituales de la gente común se requiere una ascética de escucha, y una elaboración compartida entre la élite intelectual y los portavoces de esas sabidurías.

Una clave metodológica es auscultar voces del pueblo pobre, a fin de discernir nuestra época. «Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo...» (GS 44). Esta eclesiología del Vaticano II no es autocentrada; más bien es sacramento para el mundo, y de modo preferencial para el pobre.

El reciente magisterio latinoamericano (Aparecida, 2007) ha subrayado la acción del Espíritu en el discipulado y la comunión eclesial (n° 149, 151-153, 155, 157, 171, 222, 241, 246-247, 251, 262, 267, 311, 366), en el diálogo ecuménico e interreligioso (n° 230-232, 236) y también en el servicio a la vida (n° 347-348, 363, 367, 374, 447, 547, 551). A mi parecer, la pneumatología pone atención a la actividad eclesial y al acontecer humano; son, pues, dos dimensiones complementarias. Por otra parte, hay que discernir la sacralidad cotidiana de la población; y auscultar señales espirituales en la comunidad y la individuación, lo social y lo personal, lo económico y lo cultural, lo local y lo global.

Al respecto es significativa la polémica entre teología social y reflexión carismática. En congresos continentales suele contraponerse historia y subjetividad, y es debatida la ubicación del Espíritu⁴. Un gran desafío es pensar la praxis y lo carismático. Las comunidades de base pueden capacitarse para reconocer al Espíritu en el acontecer cotidiano y en el universo.

2. *Pneumatología sudamericana*

Aunque es pequeña la producción académica, hay formas implícitas de ver la obra del Espíritu: lectura comunitaria de la Palabra, el Espíritu en la inculturación, lo intercultural, lo ecoteológico, lo feminista, y lo carismático en las iglesias. También hay obras mayores⁵. A

⁴ Véase Marcio Fabri dos Anjos (org.), *Experiencia religiosa risco ou aventura* (Soter/Paulinas, São Paulo 1998), y *Sob o fogo do Espirito* (Soter/Paulinas, São Paulo 1998); debate sobre «criterios na atribuição de experiencias humanas e seus fenómenos a ação do Espirito Santo», e interrogantes acerca del neopentecostalismo y la renovación carismática católica como lugares modernos de experiencia del Espíritu (*Sob o fogo...*, p. 4).

⁵ Véase Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, CEP, Lima 1983; João B. Libânio, *Os carismas na igreja do terceiro milenio*, Loyola, São Paulo 2007; Segundo Galilea, *Religiosidad popular y pastoral*, Cristiandad, Madrid 1980; Juan Carlos Scannone, *Evangelización, cultura, y teología*, Guadalupe, Buenos Aires 1990; Jon Sobrino, «Espiritualidad y Seguimiento de Jesús», en *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid 1990, II: pp. 449-476; José Comblin, *El Espirito Santo y la liberación*, Paulinas, Madrid 1987, y *O Espirito Santo no mundo*,

partir de los años 70 aparecen escritos sobre la espiritualidad de liberación, en los años 80 comienza la sistematización, y hacia fines de los años 90 se consolidan las reflexiones pentecostales.

Estas obras reflejan el caminar espiritual del pueblo, su disposición amable y solidaria, y la gratitud hacia Dios. También hay carismas del Espíritu en la mística de justicia y de cuidar la creación, las costumbres autóctonas y mestizas, y la calidad ritual y sapiencial. Dejando atrás el antropocentrismo de Occidente, mucha gente latinoamericana capta energías espirituales en el universo.

Comblin⁶ reflexiona sobre el Espíritu en el universo y la comunidad eclesial, a partir de la acción, libertad, comunidad, palabra, y vida de cada día. Boff examina la tierra habitada por Dios, y el universo con sus energías espirituales, que conducen hacia la Trinidad cristiana⁷. Codina explica la espiritualidad cristiana de modo simbólico y genuinamente eclesial; el discipulado –en el Espíritu– tendría que informar toda la reflexión⁸. En consonancia con la renovación cristológica en América Latina, su pneumatología también desde abajo redescubre el misterio de Dios. Así es replanteada la metodología.

La teología pentecostal dialoga con las ciencias humanas, tiene rasgos ecuménicos, y aborda de varios modos la responsabilidad histórica⁹. Las tradiciones evangélicas conjugan modos de entender

Loyola, São Paulo 2009; Ivone Gebara, *Teología ecofeminista*, Olho d'Água, São Paulo 1997; Víctor Codina, *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*, Sal Terrae, Santander 1994, y *No extingáis el Espíritu. Una iniciación a la Pneumatología*, Sal Terrae, Santander 2008; Leonardo Boff, *Ecología, grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 1996; R. Ferraro y C. Galli (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires 1998. Una pionera reflexión conciliar trató lo carismático: Heribert Mühlen, *Espíritu, carisma, liberación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1974.

⁶ Al respecto: Comblin, *El Espíritu Santo y la liberación*, pp. 36-51.

⁷ Véase Boff, óp. cit., «El Espíritu duerme en la piedra» y «Eco-espiritualidad», pp. 202-219, 235-252.

⁸ Véase desde lo personal e histórico hasta lo doctrinal y mistagógico, en Codina, óp. cit., pp. 11-27, 235-250.

⁹ La emergente teología pentecostal: Bernardo Campos, *Experiencia del Espíritu*, CLAI, Quito 2002; Daniel Chiquete y Luis Orellana (eds.), *Voces del pente-*

la Palabra y la acción del Espíritu. En cuanto a procesos de avivamiento, algunos los examinan de modo apologético, y otros de modo crítico. Al Espíritu le atribuyen la superación del estrés socio-cultural moderno. Una problemática es «¿por qué tantos latinoamericanos se convierten pero se quedan tan poco tiempo en la iglesia pentecostal?»¹⁰. Otro tipo de vivencia/comprensión intensa del Espíritu se da en la Renovación Carismática Católica. A sus publicaciones catequéticas se suma la masiva evangelización a través de medios de comunicación. Por ejemplo: el padre Jonás Abib, iniciador de la comunidad Canción Nueva y de la mayor red televisiva católica en Brasil¹¹. Su teología carismática de la salvación es difundida mediante la música y el mensaje cantado.

Por otra parte, hay un auge de espacios y formas neopentecostales. Se trata de un mercado de festivales y bendiciones, de ferias de milagros, de ritos analgésicos. Carecen de estudio del Evangelio. Con lemas creyentes se hace proselitismo por radio, televisión e Internet. No solo los pobres; también sectores medios y empresariales abrazan prácticas neopentecostales. La gente marginada es encuadrada con procedimientos más o menos mágicos. Sobresale la Iglesia del Reino de Dios, y otras agencias de sanación¹². Tiene componentes psicofisiológicos y sociopolíticos; disminuyen los elementos clásicos: estudio bíblico, hablar en lenguas, salvarse en el más allá. Lo principal es sentirse bien y lograr éxito material; el espíritu cristiano es resignificado como sanación y como prosperidad¹³. Hay

costalismo latinoamericano. Identidad, teología e historia. Concepción, 1, 2003, 2 y 3, 2009. En otros contextos: Veli-Matti Kärkkäinen (ed.), *The Spirit in the World: emerging Pentecostal Theologies in Global Contexts*, Eerdmans, Grand Rapids 2009.

¹⁰ Wilma Wells, en óp. cit., *Voces del pentecostalismo...*, t. III, p. 173.

¹¹ Vease www.cancionnueva.com.es, que incluye la programación internacional de la red desplegada desde 1997.

¹² Vease Leonildo Campos, *Teatro, templo e mercado*, Vozes, Petrópolis 1997; A.P. Oro y otros, *Igreja Universal do Reino de Deus*, Paulinas, São Paulo 2003; Martín Ocaña, *Los banqueros de Dios*, Puma, Lima 2002.

¹³ En la teología neopentecostal resuena la individualidad posmoderna, el mercado global, la guerra espiritual contra demonios de hoy, y la certeza de la prosperidad (Ocaña, óp. cit., pp. 13, 99-151, 198-204).

festivales de oración con poca Biblia y mucho espectáculo (p. ej. las campañas de Luis Palau), mensajes interactivos por medios masivos, y la superación de enfermedades. La efervescencia neopentecostal posmoderna trasciende los marcos denominacionales, y altera el cristianismo latinoamericano.

Recapitulo lo dicho. Es promisorio aunque pequeña la reflexión en torno al Espíritu, tanto en la corriente liberadora, como en científicos y teólogos pentecostales. La cristología se fortalece con dimensiones pneumáticas y ecoespirituales. Por otro lado, sobresalen la renovación carismática católica y las posturas neopentecostales. Se dice que el 30% de cristianos en el mundo tiene vivencias carismáticas.

III. A modo de conclusión

La pneumatología –olvidada y silenciada durante siglos– hoy rebrota en comunidades de base y se nutre de creencias en las energías humanas y cósmicas. Esta simbología es sopesada a la luz de la Palabra y de la sintonía con el Espíritu del Señor. También sobresale la elaboración liberadora y la teología denominada pentecostal. Por otro lado, es confrontado el espiritualismo con ropaje posmoderno, y la compleja sacralización del mercado y del individuo.

La Palabra fue enaltecida a partir del siglo XVI con la Reforma, que transitaba por terrenos intracristianos y empleaba la razón moderna y noratlántica. En el siglo XX se va afianzando la pneumatología, debido a varias oleadas evangélicas, y a la renovación católica. Sobresale el acontecer americano y africano. Hoy proliferan corrientes neopentecostales y hay una efervescencia espiritualista.

Esta polifonía de vivencias configura una pentecostalidad sudamericana que sobrepasa las barreras denominacionales. Además hay un macro ecumenismo del Espíritu (que confronta el desorden social). Todo esto aflora en comunidades de base, y también en movimientos de oración y acción en sectores medios y altos. La misión posAparecida impugna «estructuras caducas» (DA 365), y está atenta a lo que el Espíritu dice a las iglesias a través de los siglos de los tiempos (DA 366).

La renovación cristológica en América Latina ha subrayado el Reino y el discipulado desde los pobres. Ahora se retoma la relación Reino-Espíritu. En el evangelio de Juan, el Espíritu abarca toda la realidad (de modo similar a como ocurre con el Reino). La doctrina paulina da más importancia al Espíritu que al Reino, y el poder reside en lo frágil (1 Cor 1,26-2,16). Según el Vaticano II, gracias al Espíritu el Evangelio vivo resuena en la Iglesia y el mundo (DV 8). La bella fuerza del Amor habita en la comunidad eclesial, en la historia, en el cosmos.

Con su sabiduría pneumática, el frágil pueblo de Dios es sacramento de la salvación humana. Esto implica superar esquemas mentales y económicos que nos apartan de la sabiduría espiritual de la gente común. Dicha sabiduría tiene facetas cristianas y trinitarias; y también tiene otros significados. En la forma que «solo Dios conoce, se asocian al misterio pascual» (GS 22). Hoy ojalá sea conjugada, por una parte, la comprensión vivencial de energías espirituales, y por otra parte, la emergente pneumatología latinoamericana. Esta conjugación favorece nuestra realidad agitada por dolores de parto y también encauzada por frágiles certezas.

EL ESPÍRITU DEL SEÑOR LLENA EL UNIVERSO Una reflexión desde América Latina

Estamos acostumbrados a hacer una lectura sociopolítica de los acontecimientos históricos. Los medios de comunicación nos han habituado tanto a una visión horizontal de la historia, que nos cuesta atravesar lo cronológico y preguntarnos si hay algo más profundo que mueve la historia.

Los mismos cristianos no escapamos a esta tentación. Los movimientos sociales, políticos, económicos y culturales, nos resultan extraños, ajenos a nuestra fe, incluso nos parecen sospechosos si no han surgido de la misma Iglesia, si sus protagonistas no se profesan cristianos o ni siquiera creyentes.

¿Por qué la Iglesia institucional ha visto con malos ojos la Revolución francesa, la liberación de los pueblos de América Latina de la colonia hispano-portuguesa, las corrientes socialistas, los movimientos de liberación que han sacudido a América Latina desde 1959 a nuestros días, los movimientos indigenistas y afroamericanos, los movimientos feministas, los movimientos juveniles, los

* VÍCTOR CODINA, S.J. Realizó estudios de Filosofía y Teología en Barcelona, Innsbruck, Roma, París. Profesor de Teología en Barcelona y desde 1982 reside en Bolivia, donde ha enseñado en la Universidad Católica Boliviana.

Obras recientes: *Creo en el Espíritu Santo* (Santander 1994), *Los caminos del Oriente cristiano. Iniciación a la teología oriental* (Santander 1997), *Para comprender la eclesiología desde América Latina* (Estella 2008), *No extingáis el Espíritu. Una iniciación a la pneumatología* (Santander 2008), *Una Iglesia Nazarena. Teología desde los insignificantes* (Santander 2010).

Correo electrónico: victorcodina@yahoo.es

homosexuales, los que defienden los derechos humanos, los que propugnan el diálogo interreligioso e incluso los ecologistas y pacifistas?

Las causas de esta situación son múltiples y no pueden reducirse a una sola, pero podemos afirmar que una de las principales es el olvido teórico y práctico de la pneumatología, de la teología del Espíritu Santo.

La actual crisis eclesial tiene mucho que ver con esta amnesia del Espíritu: la Iglesia se ha convertido en una institución juricista, cerrada, autosuficiente, triunfalista, inmóvil, dominada por una casta clerical, sorda al clamor del Espíritu. La Iglesia se parece más a una organización, a una empresa multinacional que hace propaganda de sus productos, que a un Pentecostés continuado, sacramento de la comunión trinitaria que nos humaniza y diviniza al mismo tiempo. ¿Es extraño que haya un cisma silencioso de muchos cristianos, que crezca la creencia sin pertenencia eclesial, que muchos jóvenes y mujeres se alejen de la Iglesia, que otros vivan al margen de sus dogmas y de sus normas morales?

Las dos manos del Padre

La conocida afirmación de Ireneo de que el Padre nos crea y acompaña a través de la mano del Hijo y de la mano del Espíritu¹ nos puede ayudar para enfocar este problema. La mano del Hijo se ha encarnado visiblemente en Jesús de Nazaret, se ha hecho presente en la geografía y en la historia, prolonga su misión a través de la Iglesia visible. La mano del Hijo nos es muy conocida a través de las narraciones evangélicas sobre Jesús de Nazaret. Es lo que ha marcado y definido la vida cristiana como seguimiento de Jesús.

Por el contrario, la mano del Espíritu es más desconocida, pues es invisible, anónima, silenciosa, no se encarna en nadie, aunque prepara, dirige y continúa la obra de Jesús en el tiempo, la anima y vivifica desde dentro: mueve interiormente a personas, grupos, comuni-

¹ *Adv. Haer.* IV 38, 3; V 1, 3; 6, 1; 28, 4.

dades, movimientos, orientándolos hacia la plenitud escatológica del Reino. Al no encarnarse en nadie, la acción del Espíritu está ordinariamente mezclada con las limitaciones, errores y pecados humanos.

Esta mano nos es más misteriosa, a pesar de que la Escritura, desde el Génesis (Gn 1,2) al Apocalipsis (Ap 22,17), nos habla de la presencia vivificante de la *Ruah*, que es Espíritu creador, aliento vital que llena el universo (Sab 1,7), suscita jueces, profetas y sabios, hace nacer a Jesús de María virgen (Lc 1,35), le unge como Mesías (Mc 1,10), lo guía en su misión (Lc 4,18), lo resucita de entre los muertos y lo transforma en Adán vivificador (1 Cor 15,45). Este Espíritu hace surgir la comunidad eclesial (Hch 2,4), dirige la Iglesia a través de los tiempos (Jn 14,16–17,26) y la enriquece con dones jerárquicos y carismáticos (1 Cor 12,4-11; Ef 4,11–13,30).

Ambas manos, lejos de oponerse, se compenetran y coadyuvan al proyecto del Padre, al Reino de Dios. El Espíritu es el Espíritu de Jesús y Jesús derrama su Espíritu. La relación entre Jesús y el Espíritu forma parte de la misteriosa *pericoreosis* intratrinitaria, de la *koinonía* amorosa *ad intra* y *ad extra*².

La Iglesia en el Concilio de Constantinopla I (381) afirmó que el Espíritu Santo es Señor y dador de vida y que merece igual honor y gloria que el Padre y el Hijo, pero con el tiempo la Iglesia fue relegando el Espíritu a sus dimensiones más íntimas y personales.

El himno litúrgico medieval *Veni Sancte Spiritus* describe poéticamente la acción del Espíritu en el corazón de los fieles: es Padre de los pobres, dulce huésped del alma, tregua en el trabajo, alegría en nuestro llanto, salud para el corazón enfermo, pureza que lava las manchas, calor interno, guía en el sendero. La pneumatología parece reducirse a la interioridad, a la mística.

La tradición espiritual ha desarrollado la doctrina de los siete dones del Espíritu, siguiendo a Is 11,1-2, pero olvidando que se

² No queremos entrar aquí en el tema del Filioque (el Espíritu descende del Padre y del Hijo) y en los intentos ecuménicos de complementación, por ejemplo el Spirituque (el Hijo es engendrado por el Padre y el Espíritu). Remito a mi libro, *Los caminos del Oriente cristiano. Iniciación a la teología oriental*, Santander 1997, pp. 77-100.

trata de dones mesiánicos políticos, para que el Mesías futuro, descendiente de David, ejerza el derecho y la justicia con los pobres (Is 11,3-4) e inicie un mundo nuevo sin violencia, donde el lobo habite con el cordero y el niño juegue con la víbora (Is 11,6-8). Con el tiempo el Espíritu se fue reduciendo a la jerarquía que con su magisterio y los sacramentos santifica al pueblo. El mismo Y. M.-J. Congar, en su tratado clásico sobre el Espíritu Santo, a pesar de dedicar un capítulo a Joaquín de Fiore y a su herencia sociopolítica, se concentra en estudiar la acción del Espíritu en la persona del bautizado y en la Iglesia³.

No es extraño que en la Iglesia oriental Nikos Nissiotis acuse a la Iglesia latina occidental de «cristomonismo», de estructurar su teología y su vida solo en torno a Cristo, sin una adecuada referencia a la presencia del Espíritu⁴. Este reduccionismo explica la sospecha que recae sobre todo movimiento que nazca de la base de la Iglesia y mucho más si tiene su origen fuera del ámbito eclesial. Esto ha provocado el cisma existente entre Iglesia y modernidad, entre Iglesia y sociedad civil secular.

Afortunadamente el Vaticano II no solo recuperó la dimensión del Espíritu en toda la Iglesia (LG 4), sino que, a impulsos de la doctrina de Juan XXIII sobre los signos de los tiempos, inauguró una nueva relación entre Iglesia y sociedad, mostrando que la Iglesia, presente en la sociedad, debe discernir los signos de la presencia del Espíritu:

El pueblo de Dios, movido por la fe que le empuja a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios (GS 11; cf. 4 y 44).

Esto nos posibilita una nueva hermenéutica para leer la realidad, pasar del *Cronos* temporal al *Kairós* salvífico, discernir en los acontecimientos históricos unos verdaderos lugares teológicos donde se manifiesta la presencia del Espíritu del Señor que se ha derramado no solo sobre la Iglesia, sino sobre toda carne (Hch 2,17).

³ Y. M.-J. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983.

⁴ Nikos Nissiotis en la obra colectiva *L'Esprit Saint Genève*, 1963, p. 91.

Una irrupción volcánica del Espíritu en América Latina y el Caribe

América Latina, un continente a la vez pobre y cristiano, ha vivido en estas últimas décadas una verdadera irrupción volcánica del Espíritu, en expresión de algunos teólogos. El pueblo pobre, marginado y excluido desde siglos, los indígenas y los descendientes de los esclavos africanos, los campesinos, los jóvenes, las mujeres, han comenzado a alzar su voz y a hacerse presentes en la historia. El gigante dormido se ha despertado.

En toda América Latina han ido surgiendo movimientos sociales y políticos de diverso tipo pero que coinciden en ser una protesta del orden vigente y claman por un mundo nuevo con justicia y equidad. No es un simple susurro, es un clamor insurgente, amenazante, inmenso, angustioso, que brota del seno de un pueblo pobre que pide libertad, justicia, acceso a la palabra, respeto a sus culturas y tradiciones, poder vivir una vida digna. Es un ansia profunda de liberarse del colonialismo, de luchar contra las dictaduras, de apoyar y votar gobiernos liberadores, de proclamar, como en el Foro Social Mundial, que «otro mundo es posible».

La Conferencia de Medellín (1968), que relee el Vaticano II desde América Latina, reconoce que América Latina está bajo el signo de la transformación y el desarrollo, en el umbral de una nueva época histórica, y añade: «No podemos, en efecto, los cristianos, dejar de presentir la presencia de Dios que quiere salvar al hombre entero, alma y cuerpo. En el día definitivo de la salvación Dios resucitará también nuestros cuerpos, por cuya redención gemimos ahora, al tener las primicias del Espíritu (Rom 8,22-23)»⁵.

Y en 1979, los obispos reunidos en Puebla exclaman: «El Espíritu que llenó el orbe de la tierra, abarcó también lo que había de bueno en las culturas precolombinas. Él mismo les ayudó a recibir el Evangelio; él sigue hoy suscitando anhelos de salvación liberadora en nuestros pueblos. Se hace pues necesario descubrir su presencia auténtica en la historia del continente»⁶.

⁵ Medellín, Introducción, 5.

⁶ Puebla, 201.

Este Espíritu que se hace presente en estos procesos sociales y políticos es el Espíritu de los pobres, de los *anawim*, de las bienaventuranzas de Mateo (Mt 5,3-12) y de Lucas (Lc 6,20-26), de aquellos que han sido escogidos por Dios para confundir a los fuertes y poderosos (1 Cor 1,26-2,16), a los que María canta en el *Magnificat* (Lc 1,51-53). Es el Espíritu que ungió a Jesús para anunciar buenas noticias a los pobres y libertad a los cautivos (Lc 4,18), es el Espíritu que le hace exultar a Jesús y agradecer al Padre porque ha ocultado las cosas del Reino a los sabios y prudentes y las ha revelado a los pequeños (Lc 10,21).

Pero esta presencia del Espíritu en los movimientos sociales y políticos ha tenido en América Latina una peculiaridad muy especial. Si el diálogo del mundo moderno occidental europeo con la llamada Segunda Ilustración (Marx, Feuerbach...) ha llevado a revoluciones ateas y a considerar la religión como el opio del pueblo, los movimientos sociales de América Latina han sido liderados generalmente por grupos de tradición cristiana, de modo que (fuera de Cuba) esos procesos revolucionarios tienen un sentido religioso, incluso cristiano, lo cual ha hecho que la irrupción de los pobres en la sociedad tuviera también un fuerte impacto eclesial. La Iglesia de América Latina, que durante siglos fue un trasplante de las iglesias de España y Portugal y cuya teología era un mero reflejo de la teología europea, ahora comienza a beber de su propio pozo (G. Gutiérrez), pozo regado con lágrimas y también con sangre de mártires. Los pobres han sido los que realmente han renovado la sociedad, la Iglesia y la teología de América Latina.

El Espíritu que ha suscitado estos procesos de liberación social y política es el que ha ido generando una verdadera eclesiogénesis (L. Boff), una nueva forma de ser y de vivir como Iglesia, una Iglesia nazarena, pobre, sencilla y pascual.

Han surgido nuevos carismas laicales, hombres y mujeres comprometidos con la pastoral, catequistas, anunciadores de la Palabra, al servicio de su pueblo.

Aparece una nueva figura de obispos y presbíteros, cercanos al pueblo, servidores de los más pobres, que siguen las huellas de los grandes obispos «defensores de los indios» de la primera evangelización y que son auténticos pastores y padres de la fe, verdaderos

Santos Padres de América Latina, como Hélder Cámara, Padín, Mendes de Almeida, Lorscheider (Brasil), Romero (El Salvador), Méndez Arceo, Laguno, Samuel Ruiz (México), Landázuri (Perú), Angelelli, Pironio (Argentina), Larraín, Silva Henríquez (Chile), Manrique (Bolivia)... a los que hay que añadir los nombres de algunos obispos eméritos como Casaldáliga, Arns, Pires, Piña, Marañón,

La vida religiosa, animada por la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos/as), ha realizado un éxodo del centro a la periferia, insertándose en lugares del campo y la periferia urbana (en favelados, villas miseria, poblaciones, pueblos jóvenes...) con campesinos, indígenas, mineros.

La religiosidad popular, con sus procesiones, bendiciones y fiestas, en muchos lugares se ha integrado al proceso liberador de la Iglesia y del pueblo.

La Biblia se ha devuelto al pueblo, y sobre todo las comunidades eclesiales de base constituyen una nueva forma de ser Iglesia, núcleo primero de estructuración eclesial y de promoción humana.

Añadamos a estos datos el martirio como nota distintiva de estas décadas, martirio no solo de obispos (Romero, Angelelli, Gerardi...) sino de sacerdotes, religiosos y religiosas (Espinal, Ellacuría, Alice Dumont, Ita, Dorothy...) y de una pléyade de mártires anónimos e inocentes, asesinados por defender la fe y la justicia. Ha surgido una nueva espiritualidad liberadora, contemplativa en la liberación.

Es lógico que la teología haya reflexionado sobre esta realidad social, eclesial y espiritual y haya generado un pensamiento propio latinoamericano, la teología de la liberación, donde los pobres constituyen un lugar teológico privilegiado⁷. Aunque esta teología no ha desarrollado más que incipientemente la Pneumatología, sin embargo la teología latinoamericana está inmersa dentro del proceso de irrupción volcánica del Espíritu que invade el continente⁸.

⁷ Véase, I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Madrid 1990, dos volúmenes, que constituyen la réplica latinoamericana del *Mysterium Salutis* europeo.

⁸ J. Comblin, *Espíritu Santo, Mysterium liberationis*, I, lc. 619s; J. Comblin, *El Espíritu Santo y la liberación*, Madrid 1987; V. Codina, *Creo en el Espíritu Santo*, Santander 1994; V. Codina, *No extingáis el Espíritu*, Santander 2008.

Trigo y cizaña

Indudablemente ni toda América Latina está viviendo bajo la órbita liberadora, ni la liberación latinoamericana está libre de problemas, tentaciones y desafíos. Es importante a este respecto recordar lo que hemos dicho antes sobre el hecho de que el Espíritu no se encarna en nadie, sino que, aunque mueve desde dentro, está ordinariamente mezclado con ideologías, errores, limitaciones y pecados humanos. Esto supone un amplio trabajo de discernimiento de los signos de los tiempos, como nos recuerda *Gaudium et spes* (4; 11; 44).

La tradición espiritual de la Iglesia, desde el monacato a Ignacio de Loyola, nos ofrece una gama amplia de elementos para discernir los espíritus, insistiendo sobre todo en las disposiciones interiores de sinceridad y libertad espiritual y en los frutos del Espíritu, apoyándose en las afirmaciones paulinas sobre los frutos del Espíritu opuestos a los de la carne (Gal 5,19-23). Podríamos resumir estos signos diciendo que el Espíritu produce vida y gozo, mientras que la carne lleva a la muerte.

Pero tanto la tradición bíblica como la espiritual parece más orientada a discernir los frutos y signos interiores del Espíritu que los comunitarios, sociales e históricos. Desde la experiencia pneumatológica de América Latina vemos muy necesario extender estas actitudes y frutos a las dimensiones sociales y colectivas, y a elaborar un discernimiento comunitario. Todo aquello que produce alegría, vida, paz en el pueblo y sobre todo en los pobres, es del Espíritu. Y al revés, todo lo que lleva a la muerte, no es del Espíritu del Señor. En resumen podríamos decir que el Espíritu genuino se discierne a la luz de la vida de Jesús de Nazaret, de su cruz y su resurrección. Todo Espíritu que lo contradiga, no es del Señor, es del Anticristo, como afirma la carta de Juan (1 Jn 4,3).

Todo ello supone una actitud lúcida para discernir los movimientos sociales y políticos, evitando tanto la sacralización ingenua de los mismos como la demonización precipitada. En este sentido, la parábola del trigo y la cizaña nos puede iluminar la tarea (Mt 13,24-30). El Señor advierte que no nos precipitemos, no sea que al arran-

car la mala hierba arranquemos también el trigo. También Pablo nos amonesta a no extinguir el Espíritu (1 Tes 5,19).

Traduciéndolo a la situación de América Latina, es indudable que en estos procesos sociales y políticos, por más que tiendan a la justicia y la equidad, se mezclan de ordinario elementos negativos en las mediaciones usadas: prepotencia, autoritarismo, exclusiones, corrupción, ineficacia, violencia, manipulación, poco respeto a la libertad de expresión, precipitación, ineptitud y falta de competencia...

Quizás no nos debería escandalizar esta mezcla de trigo y cizaña, porque lo mismo sucede en la Iglesia, a pesar de su vinculación especial con el Espíritu. Pedro es roca (Mt 16,18) y piedra de escándalo, Satanás (Mt 16,23), aunque ordinariamente solo se cite la primera parte. Los Padres de la Iglesia hablan de la Iglesia casta y prostituta, santa y pecadora. La historia de la Iglesia es elocuente a este respecto. Los actuales escándalos de miembros significativos de la Iglesia nos vuelven más humildes y prudentes al hablar de la Iglesia, y más comprensivos con la sociedad. Por esto tampoco podemos maravillarnos de que en estos procesos sociales haya impurezas y contaminaciones, lo importante es ver si se trata de un árbol malo que produce frutos malos (Mt 7,17-19) o simplemente del trigo y la cizaña.

En este sentido es lamentable que la Iglesia institucional, tanto en sus instancias centrales vaticanas como muchas veces también en sus dirigencias locales, haya asumido frente a estos procesos sociales y eclesiales de América Latina una postura de radical sospecha, viendo siempre rebrotes marxistas, reduccionismo del Reino a lo sociopolítico, recaída en mesianismos temporales y milenaristas, populismos, riesgo de construir una Iglesia popular paralela a la jerárquica... cuando muchas veces la Iglesia oficial ha guardado silencio ante dictaduras y ante posturas eclesiales ultraconservadoras. Los procesos de América Latina no son ni una copia mimética, ni una prolongación de lo que sucedió en la Europa comunista del Este.

Las Instrucciones vaticanas sobre la teología de la liberación (1984 y 1986) respiran una profunda desconfianza sobre los teólogos latinoamericanos. Las comunidades de base resultan sospechosas a sus ojos, teólogos de la liberación han sido no solo cuestiona-

dos sino condenados, experiencias novedosas como la de los diáconos indígenas de Chiapas han sido frenadas, obispos que apoyaban el proceso liberador han sido amonestados, los mártires latinoamericanos no son considerados como verdaderos mártires sino víctimas de sus propias opciones políticas y por tanto su santidad no es oficialmente reconocida, liturgias inculturadas en el mundo afro han sido prohibidas, a los obispos abiertos al cambio les suceden obispos conservadores que deshacen toda la labor pastoral de sus predecesores, la actual «teología india» es vista con mucho miedo y no se le quiere llamar teología, porque no se adecua a los cánones occidentales de los tratados de teología...

¿Qué se esconde detrás de todo esto? Una falta de discernimiento, un déficit de pneumatología, un «crismonismo» larvado pero presente, un miedo al Espíritu, un no creer que el Espíritu llena el universo (Sab 1,7) y que llega antes que los misioneros, fecunda culturas, religiones y movimientos. Se podría esperar de las instancias oficiales de la Iglesia un llamado al discernimiento, un diálogo explicativo y comunitario, pero no una condena precipitada y llena de prejuicios, tampoco una actitud de miedo y de pánico ante la novedad del Espíritu, con el riesgo de arrancar el trigo juntamente con la cizaña. ¿Creemos realmente en el Espíritu Santo, Señor y vivificador, que habló por los profetas?

Mirando al futuro

Ciertamente no estamos ya en la década de los 70-80, la humanidad se siente invadida por una nueva problemática, un *tsunami* mundial sacude instituciones sociales, políticas y religiosas, la Iglesia vive un duro invierno eclesial. A la Segunda Ilustración (lucha contra la injusticia y la pobreza...) sucede una llamada Tercera Ilustración que redescubre la alteridad, las diferencias, la diversidad, los otros-as, el Otro. Emerge la problemática de las culturas, del pluralismo religioso, de la mujer, de los indígenas, de la ecología, de la sexualidad, de la afectividad, del placer, de lo simbólico, de la sed de experiencia religiosa...en medio de las ambigüedades de la nebulosa esotérica de la *New Age*.

Este cambio de época nos lleva a reflexionar, ver qué cosas del pasado hay que retener y potenciar (por ejemplo la lucha por la justicia y la opción por los pobres) y a qué nuevas dimensiones hay que abrirse. Hay que discernir también aquí lo que es del Espíritu y lo que no lo es. No es del Espíritu un hiper-individualismo hedonista y consumista, una ruptura con la tradición, un relativismo «a la carta»... pero sí es del Espíritu todo lo que suponga asumir la vida, el cuerpo, la sexualidad, las culturas y el diálogo interreligioso, la defensa de la Tierra, el respeto y protagonismo de la mujer, el escuchar a los jóvenes, recuperando todo lo que sea solidaridad, compasión, defensa de la vida amenazada, espiritualidad en seguimiento de Jesús de Nazaret, sentido eclesial y de comunión con la gran Iglesia.

No sabemos lo que el futuro nos deparará, ni a nivel social ni a nivel eclesial, no podemos ni imaginar los nuevos escenarios por los que tendrán que transitar las generaciones futuras. Lo que sí es cierto es que, más allá de los fracasos que pueda haber en las realizaciones concretas de la sociedad y de la Iglesia, el Espíritu del Señor continuará dando vida, renovando la faz de la tierra, impulsando el proyecto de Jesús del Reino de Dios, guiando la Iglesia y la historia hacia su plenitud escatológica.

Toda la experiencia pneumatológica que hemos vivido en América Latina en estos años nos da confianza para pensar y esperar en un futuro mejor, porque el Espíritu del Señor llena el universo y siempre nos sorprende con su novedad y su vitalidad inexhausta. Con Juan XXIII disentimos de «los profetas de calamidades»⁹, porque creemos y esperamos que el Padre seguirá acompañándonos amorosamente, con la mano de Jesús de Nazaret y la mano del Espíritu, como lo ha hecho hasta ahora.

⁹ Juan XXIII, Discurso de inauguración del Concilio Vaticano II, 11 de octubre de 1962, n. 10.

FORO TEOLÓGICO

DOMINUM ET VIVIFICANTEM
LEÍDA EN EL PRESENTE

Introducción

Dominum et vivificantem (DeV), publicada en la fiesta de Pentecostés de 1986, fue la quinta encíclica del pontificado de Juan Pablo II y la tercera centrada en un tema directamente dogmático. La primera, *Redemptor Hominis*, «El Redentor del hombre» (1979), trató acerca del tema central situado en el núcleo de la enseñanza, la misión y el testimonio de su pontificado. Reforzando esto mismo, la segunda, *Dives in Misericordia* (1980), se detuvo en la infinita misericordia de Dios en Cristo. A su vez, DeV, partiendo del título dado por el Credo a la tercera persona de la Trinidad como «Señor y Dador de vida», está dedicada a la persona y la obra del Espíritu Santo «en la vida de la Iglesia y del mundo». En continuidad con las dos encíclicas dogmáticas precedentes, DeV presenta al Espíritu como Aquel que realiza en la subjetividad de la persona humana «el hecho de nuestra salvación realizada en el Hijo» (§2; también 24, 58 y pássim). También se presta cierta atención a la acción del Espíritu —y, un poco más claramente, a diferentes movimientos que se perciben como contrarios a tal acción (§56s)— en el orden creado (§§50, 52) y en el histórico (§53), así como también en las dimensiones interpersonales y estructurales de la vida humana (§60).

* PAUL D. MURRAY es profesor de Teología Sistemática en el Departamento de Teología y Religión de la Universidad de Durham, Reino Unido, donde es asimismo director fundador del Centre for Catholic Studies. Su labor actual se centra en teología fundamental, eclesiología y ecumenismo.

Correo electrónico: paul.murray@durham.ac.uk

DeV se encuentra dentro del número relativamente reducido de los documentos papales que tratan acerca del Espíritu Santo (*Divinum Illud Munus*, de León XII, en 1897, y *Mystici Corporis*, de Pío XII, en 1943), y coincide con Pablo VI en cuanto a la necesidad de «un estudio nuevo y un culto nuevo del Espíritu Santo... como necesario complemento de la doctrina conciliar»¹. Como tal, DeV quiere al mismo tiempo arrancar «de la herencia profunda del Concilio», arraigado como está en el Espíritu, que es «la fuente y fuerza dinámica de la renovación de la Iglesia», y preparar el camino para el entonces previsto «gran Jubileo que señalará el paso del segundo al tercer milenio cristiano» (§2, también 26, 49-54).

DeV está estructurada en tres secciones principales, cada una de las cuales está dividida en subsecciones: I. El Espíritu del Padre y del Hijo, dado a la Iglesia; II. El Espíritu que convence al mundo en lo referente al pecado; III. El Espíritu que da la vida. La presente exposición y comentario de carácter sumario trata sucesivamente de cada una de estas tres secciones.

I. El Espíritu del Padre y del Hijo, dado a la Iglesia

La primera sección de la primera parte está estructurada en torno a la enseñanza joánica sobre el Espíritu, particularmente en Jn 14 y 16. El espíritu es el otro «Paráclito», el «Espíritu de la verdad» que Jesús prometió como el medio por el cual iba a ser continuada su obra (Jn 14,16; cf. §3), sugiriendo desde el comienzo que el Espíritu es un principio de acción cuya forma se ha revelado en Jesús. El Espíritu es aquel que «os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo he dicho» (Jn 14,26, cf. §4), sugiriendo una combinación de novedad y coherencia de forma.

Pero, en la preocupación de que esta nota de novedad no se vea distorsionada en una proyección caprichosa de nuestros propios deseos, se enfatiza de una manera un tanto subdefinida que «El

¹ §2, citando al papa Pablo VI, Audiencia general del 6 de junio de 1973, que puede leerse en italiano en http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/audiences/1973/documents/hf_p-vi_aud_19730606_it.html

Espíritu Santo... hará que en la Iglesia perdure siempre la misma verdad que los apóstoles oyeron de su Maestro». Es en los apóstoles en quienes el testimonio del Espíritu halla su manifestación primaria (§5, también 40). Poco se dice acerca de una comunidad apostólica más amplia y del lugar que tienen en ella las mujeres, que fueron las primeras en dar testimonio de la resurrección. La implicación de este hecho es que la garantía y el medio de discernir correctamente el Espíritu debe entenderse primariamente en clave de continuidad de la función apostólica en la Iglesia, transmitida sucesivamente a través de la ordenación y la confirmación (§25). Reforzando de alguna manera esto mismo, se hace una inusual interpretación de Jn 16,12 respecto de la prometida «conducción hacia la verdad completa» por parte del Espíritu. Mientras que, comúnmente, se supone que tal conducción hace referencia al Espíritu que guía a la Iglesia hacia la verdad siempre nueva, aunque continua, en contextos que, simplemente, no podrían haberse previsto en el siglo I, DeV la interpreta como una referencia muy específica al «anonadamiento de Cristo por medio de la pasión y muerte de Cruz» (§86, 22).

Mientras que la articulación inicial de la identidad escriturística del Espíritu –como Aquel que ha sido enviado por el Padre o por el Hijo– suena un tanto pasiva y derivada (§8), la encíclica en su conjunto señala, aunque en cierto modo *en passant*, el papel de iniciación y transformación del Espíritu en la creación (§34), en la historia del mundo y en la historia de salvación en particular (§53), en la anunciación (§§16, 49-51), en las tentaciones y en el ministerio íntegro de Jesús (§§15-20), en la resurrección (§§16, 22, 50) y en la búsqueda de las ocultas profundidades de Dios (1 Cor 2,10; cf. §§10, 32, 34, 36, 37, 39, 40).

Particular énfasis se pone en una interdependencia causal entre la venida del Espíritu Santo y la partida de Jesús por la cruz (§§11, 13, 14, 22, 24, también 63): el Espíritu que dirige la vida de Jesús hacia la muerte es dado «a costa de su “partida”... a través de las heridas de su crucifixión» (§24). Esta dinámica trinitaria de donación de vida y de sí mismo en el amor es aquella en la que hemos sido sacramentalmente iniciados en el bautismo (§§9 y 10) y que constituye la lógica profunda de la desbordante autocomunicación

de Dios tanto en la creación como en la salvación (§§11-14), intensificada en cuanto a esta última a través de su realización histórica definitiva en la vida y muerte de Jesús, que puede abarcar y superar todo lo que se le opone y así reorientarnos hacia la vida de Dios (§§14, 42).

II. El Espíritu que convence al mundo en lo referente al pecado

La segunda sección principal de la encíclica está dedicada a desarrollar y aplicar este punto clave acerca del inseparable entrelazamiento de la obra del Espíritu con la muerte redentora de Jesús. El «convencer al mundo en lo referente al pecado» (Jn 16,7), que opera como un estribillo a lo largo de toda la encíclica y estructura esta sección (§§27-48, también §7), «no tiene como finalidad la mera acusación del mundo, ni mucho menos su condena», sino convencer respecto de la remisión de los pecados y de la posibilidad de su superación (§31, también 55). La categoría primaria bajo la que se entiende aquí el pecado es la de desobediencia (§§33, 36s): un trágico apartamiento de la verdad viva de Dios en la suposición, fundamentalmente distorsionada y frustrante, de que la libertad humana requiere el rechazo de Dios que, como don absolutamente bueno, es realmente su verdadera fuente y su única posible plenificación (§§37s, también 60). Así pues, el Espíritu «convence en lo referente al pecado» mostrando la realidad del amor infinito de Dios comparada con la trágica malinterpretación de las cosas que se produce en el pecado (§39, también 42). Así entendido, el «pecado contra el Espíritu Santo» no puede ser perdonado no a causa de alguna sanción divina última, sino porque, *de facto*, consiste en rechazar la única instancia que puede producir la reorientación de salvación (§§46-48).

III. El Espíritu que da la vida

En la tercera sección, con la mirada puesta en el futuro Jubileo del año 2000, DeV lo ve como una fiesta cristológica y pneumatológica.

La encarnación hacia la que señala el nuevo milenio es un acontecimiento realizado por «el Espíritu que ... es, en el misterio absoluto de Dios uno y trino, ... el don increado, fuente eterna de toda dádiva, ... el sujeto de la autocomunicación de Dios en el orden de la gracia» (§50). Además, existe un «significado cósmico» de este acontecimiento que toca todo el orden creado, porque, en la naturaleza humana individual de Jesús, se asume en Dios «todo lo que es «carne» toda la humanidad, todo el mundo visible y material» (§50). Como tal, la creación es «completada con la Encarnación e impregnada... por las fuerzas de la redención que abarcan la humanidad y todo lo creado» (§52). No obstante, para DeV esos poderes están mediados de una forma particularmente eficaz y privilegiada por los sacramentos de la Iglesia, que son la representación (estrictamente, «re-presentación») del ministerio salvador y de la vida hasta la muerte y resurrección de Cristo, por la cual ha sido definitivamente derramado el Espíritu (§63). En este movimiento transformador del Espíritu, «el soplo de la vida divina», se entra de la «manera más simple y común» en la oración (§65). María es el modelo permanente y perfecto de esta espera orante del Espíritu y, como la comunidad original de Jerusalén se reunía en torno a ella, «la Iglesia está siempre en el Cenáculo que lleva en su corazón» (§66). Espiritualmente, Pentecostés es cada día de la vida de la Iglesia.

Conclusión

DeV representa la reflexión más plena y creativa sobre el Espíritu Santo dentro de la enseñanza moderna del magisterio. Con profundas raíces escriturísticas (véase el ensayo de Wacker en este número de *Concilium*) y bebiendo también de las fuentes patristicas, trata acerca del Espíritu no simplemente bajo la categoría de presencia, sino como el poder de iniciación y transformación de Dios (cf. el ensayo de Kärkkäinen) en el que se ha originado, desplegado y derramado hasta la muerte la vida de Jesús, para ser así comunicada como la vida de la Iglesia y como la plenificación más profunda de la creación (cf. los ensayos de Edwards y Johnson). Es preciso decir más cosas acerca de la dotación carismática de toda la Iglesia arraigada en el bautismo, y no presentarla simplemente como garanti-

zada y discernida en última instancia por el orden apostólico. Junto a esto, es preciso prestar más atención a la forma en que se suscitan las estructuras y los procesos de la Iglesia al servicio de esta dotación carismática viva y como portadores de la misma; también es preciso atender al modo en que, como tales, esas estructuras y procesos requieren ser mantenidos en constante apertura al soplo renovador del Espíritu que es la fuente, el sustentador y la consumación de la vida de la Iglesia (cf. el ensayo de Sesboué). Esto ayudaría también a dar una articulación más rica al carácter de la Iglesia como comunidad de la resurrección, como contrapeso al fuerte énfasis de la relación entre el Espíritu y la muerte sacrificial de Jesús. Pero todo esto es complementar y extender una articulación vitalmente rica del «Espíritu Santo y en la vida de la Iglesia y del mundo». Verdaderamente, somos siempre la Iglesia de Pentecostés (§66). Que el Espíritu en el que nació la Iglesia, el Espíritu en el que hemos sido bautizados, sostenidos e impulsados, nos lleve a una vida nueva como personas, estructuras y procesos. Ven, Señor, Espíritu Santo, acércate y renueva a tu pueblo de modo que podamos ser signo de tu luz, de tu vida y de tu amor en medio de los gemidos y los sufrimientos de la creación.

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

SABIO Y PROFETA:
JOSÉ COMBLIN (1923-2011)

José Comblin se encontraba en el interior del nordeste de Brasil, prestando su servicio en un encuentro de formación de líderes de comunidades eclesiales de base, cuando su corazón dejó de latir. Consuma con total coherencia una vida peregrina de teólogo en favor del evangelio para los pobres. Deja una vasta bibliografía de 68 libros y 309 artículos, además de conferencias y entrevistas recogidas y publicadas de forma dispersa por toda América Latina¹.

En Brasil

En primer lugar, José fue un «patriarca» para las comunidades eclesiales de base y en la forma de hacer teología en perspectiva de liberación de los pobres según el evangelio. Como un patriarca abrahámico, dejó, todavía joven, su patria, Bélgica. Doctor por Lovaina, después de tres años dedicados a la pastoral parroquial en su tierra, en cuanto su hermano sacerdote emigró a África, él emi-

* LUIZ CARLOS SUSIN es profesor en la PUC de Porto Alegre, Brasil, y coordina el Foro Mundial de Teología y Liberación. JON SOBRINO, S.J., ha impulsado la cristología latinoamericana, desde El Salvador, Centroamérica. Ambos forman parte del equipo de editores de *Concilium*.

Correo electrónico: lcsusin@pucls.br; jsobrino@cmr.uca.edu.sv

¹ Su última colaboración en *Concilium* fue publicada poco más de un año antes de su fallecimiento, en el número 333 (2009/5), como introducción a *Padres de la Iglesia en América Latina*.

gró en 1958 a América Latina en el espíritu de la *Fidei Donum* de Pío XII (una invitación a padres diocesanos misioneros para América Latina). Tras algunos años como profesor y formador de seminario y asistente de la Acción Católica en São Paulo, crítico ya con la Acción Católica como «brazo largo» del clero y por su método «de arriba abajo», encontramos a Comblin al final de la década de 1960 al lado de Dom Hélder Câmara en Recife.

De voz suave y casi tímida, siempre con una sonrisa de buen humor, Comblin se implicó en todas las etapas de formación de la teología latinoamericana. Debatíó críticamente la «teología del desarrollo». Frente a las dictaduras militares y los conflictos políticos, escribió sobre la «teología de la revolución», examinando sus posibilidades de forma crítica. Junto a Gustavo Gutiérrez, acompañó y dio asistencia teológica a algunos obispos para la asamblea más célebre de los obispos conciliares, en Medellín, y se adhirió profundamente a la «teología de la liberación»: ayudó a desarrollar su método, su lugar teológico, su hermenéutica evangélica, su lugar práctico en la vida del pueblo y en la base de la Iglesia.

Entre los patriarcas de la teología de la liberación, Comblin se sitúa entre los nacidos en Europa y América del Norte, que, llegados con espíritu misionero, se vuelven más latinoamericanos que los nacidos en América Latina. Como él, hay innumerables ejemplos de desplazamientos de lugar geográfico y social que pasa a ser un desplazamiento no solo pastoral sino también teológico y eclesiológico e incluso místico. Junto a las comunidades pobres, en la formación del clero, en las conferencias en universidades, en asambleas de diócesis, en los diversos centros académicos en que dio clase, le interesaba la vida del pueblo y el evangelio con su poder de liberación de los pobres. Su visión crítica de la Iglesia partía de ese lugar.

En segundo lugar, José Comblin fue un «maestro». Escribió y habló sobre los más diversos asuntos para comprender la sociedad y la persona, las relaciones entre Iglesia y sociedad desde una perspectiva histórica y las exigencias evangélicas que esas relaciones imponen a la Iglesia. Pero amó sobre todo la relación circular entre el evangelio y los pobres. Sus análisis exigían mucha lectura, que practicaba en todo lugar y circunstancia, pero también practicó

mucho el diálogo, con vivo interés por la vida de los interlocutores, fuesen importantes eclesiásticos, académicos o el pueblo de los barrios populares en los cuales siempre vivió. Comblin se convirtió en una referencia para el análisis de orden internacional y nacional en los diferentes niveles económico, político, cultural, eclesial y teológico en casi todos los congresos anuales de la Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión de Brasil, tal como hacía en otros países, regularmente en Chile. Sus análisis se anticiparon a la comprensión común de los acontecimientos, preparando a sus lectores y oyentes para lo que estaba a punto de acontecer o desarrollarse. Por eso fue un maestro exigente dentro de la teología de la liberación.

En tercer lugar, José Comblin fue un «profeta». Sus criterios de elaboración teológica coherentes con la buena nueva para los pobres le llevaron también al corazón de los conflictos políticos y eclesiásticos de América Latina, aunque jamás perdió la voz suave y el pensamiento tranquilo. Su expulsión fue exigida en plaza pública por la organización Tradición, Familia y Propiedad². Amenazado muchas veces, fue finalmente expulsado por la dictadura brasileña en 1970, estableciéndose en Chile. Escribió entonces sobre uno de los problemas que más afectaban a las sociedades latinoamericanas regidas por dictaduras: la Ley de Seguridad Nacional y sus injusticias. Cuando, en 1980, fue expulsado por la dictadura de Chile, a pesar de su actuación discreta en aquel país, volvió a Brasil, que comenzaba a salir del régimen dictatorial.

Al lado de Dom Hélder Câmara suportó incomprendiones y sufrimientos continuos, incluso de manos de la Iglesia, que cerró el Instituto de Teología de Recife y el método de formación de padres para la región. Comblin continuó con la «teología de la azada», muchos cursos de teología pastoral para formar ministros populares y líderes de comunidades eclesiales de base, utilizando una metodología semejante a las de Paulo Freire e Ivan Illich. No fue un profeta amargado, y a los que se lamentaban sobre el neoconservado-

² Los actuales herederos de la postura religiosa de esta organización ultraderechista son los Arautos del Evangelio, que Benedicto XVI menciona como algo positivo a partir de informaciones del cardenal de São Paulo, Dom Odilo Scherer, en su libro de entrevistas *A Luz do Mundo*.

rismo represivo de las autoridades eclesiásticas, acostumbraba a responder con humor: siempre queda un espacio muy grande por las periferias de las instituciones para la creatividad evangelizadora. Él, de hecho, se sentía privilegiado por no necesitar vínculos formales con el mundo académico y eclesiástico, aunque incentivase la seriedad académica de la teología. Pero ponía énfasis en afirmar que en ambientes formales hasta las mejores profecías permanecen como letra muerta.

En los últimos tiempos, con más de ochenta años, cambió nuevamente de residencia, yendo a vivir en la diócesis obispal con actitud profética en el interior semiárido del Estado de Bahía. Decía que, para él, padre diocesano, era conveniente aguardar la muerte cerca de un obispo-profeta. Y escribía sobre la relación entre religión y fe, la situación eclesiástica de poca fe y demasiado aparato religioso, y la necesidad eclesial de una fe fuerte con religión sencilla. No exactamente como Karl Barth o Jacques Ellul, pero al modo de un profeta cristiano, de un padre asentado junto al pueblo llano, apreció la religión de los sencillos por la gran fe que les mueve. Elogiaba a Dom Hélder, pero nosotros sabíamos que él tenía parte en lo que Dom Hélder se convirtió. Los títulos, más que un epitafio, son un legado: patriarca, maestro, profeta cristiano.

En El Salvador

O. Bezzo le llama «maestro». L. Boff, «un desafío a la inteligencia académica». Henrique L. Alvez, «guía inquieto y exigente como los antiguos profetas, denunciando siempre nuestras incoherencias en la fidelidad a los preferidos de Dios». Para mí, fue un cristiano radical, seguidor del evangelio sin aspavientos. Fue siempre libre para estar en sintonía con Jesús de Nazaret y su Dios. Fue intelectual, teólogo consumado, constitutivamente desapegado de pensar desde lo políticamente correcto, y analista con la capacidad poco frecuente de captar el «temple de la realidad». De él escuché lo que se venía encima con el pontificado de Juan Pablo II: rechazo al cristianismo liberador, el apoyo a cualquier movimiento de la derecha y la exclusión de las comunidades de base. Le oí profetizar la avalan-

cha de los medios en la evangelización, el solemnismo y la apoteosis en la pastoral, que ha inundado a la Iglesia católica. Y acertó. Tuvo además la confianza de que «es posible que irrumpa otro Medellín». ¿Qué podemos añadir desde El Salvador? Pequeñas cosas, de significado grande.

Comblin participó en el primer Congreso Internacional de Teología celebrado en la UCA de El Salvador (2005). Habló de «Los padres de la Iglesia latinoamericana», pensamiento suyo que ya se ha hecho clásico. Y animó a publicar los escritos de los Padres. Felicitó a la UCA por haber publicado, en edición crítica, las obras completas de Monseñor Óscar Romero. En lo personal, él siempre apoyó con total entrega a los obispos del pueblo; fue cercano a Dom Hélder, vivió largos años con Dom José María Pires, y ahora último con Dom Capio.

En 2010 vino por última vez a El Salvador, al segundo Congreso de Teología. Habló, sin desanimarse, de un tema delicado y decisivo. El cristianismo es fe, y viene del evangelio. La religión la hacemos nosotros. Por necesidad hay que estar en lo segundo, críticamente, pero hay que vivir de lo primero, bienaventuradamente. Y la carta de aceptación que nos escribió fue entrañable: «Claro que acepto la invitación. Pero todo depende de una circunstancia. Tendré 87 años y no sé si lo celebraré en esta tierra o en el purgatorio. El Señor no me lo comunicó todavía».

En El Salvador suenan espléndidas las palabras que Combin ha repetido durante décadas y las mantiene hasta el día de hoy: «la verdad es que el mundo se divide entre opresores y oprimidos. Los primeros son minorías; los segundos, inmensas mayorías». No hay globalización. La humanidad no se está haciendo homogénea, por no hablar de fraterna, sino que sigue siendo antagonica. Y señaló la deficiencia de Aparecida por no hacer central este conflicto en la cristología.

En esta realidad antagonica, Comblin recalcó el primado de los pobres. Es importante recordarlo. En El Salvador lo primero para él siempre fue el mundo de pobres. Fue a Perquín, lugar duramente azotado durante la guerra, donde trabaja su amigo Rogelio Ponsele, y al Bajo Lempa, donde trabaja su amigo Pedro Leclerq. Desde aquí

comprendí sus palabras programáticas: «En los medios de comunicación se habla de los pobres siempre de forma negativa, como de los que no tienen bienes, los que no tienen cultura, los que no tienen para comer. Visto desde fuera, el mundo de los pobres es todo negatividad. Sin embargo, visto desde dentro, el mundo de los pobres tiene vitalidad, luchan para sobrevivir, inventan trabajos informales y construyen una civilización distinta de solidaridad, de personas que se reconocen iguales, con formas de expresión propias, incluidos el arte y la poesía». Cuando cumplió 80 años, estaba yo en São Paulo y le oí decir: «Tener fe es muy fácil. No hay más que ver a los pobres». Recordé sus estancias entre nosotros.

Creo que venía a El Salvador también para estar con Monseñor Óscar Romero. Después del Congreso fuimos a la Catedral a celebrar la eucaristía de aniversario de Romero, y pude observarle con detención. Al terminar la homilía oficial Comblin dijo escuetamente: convencional. Era el Comblin honrado, libre y evangélico. Más me sorprendió su devoción. Aunque lejano al altar, participó en la liturgia, recogido, con alba y estola. Contestaba como un sencillo feligrés, rezó el padrenuestro de la mano de otros y dio la paz a las personas a su alrededor. Monseñor Romero, y la presencia de Dios, le producía devoción.

Ha fallecido con la pluma en la mano y la mete lúcida, y también caminando, aunque arrastrando los pies. En la UCA ya se notaba que estaba disminuido. Pero seguía. Y eso me hizo recordar otra eucaristía que celebramos en México en 1992. Con la hostia en la mano, nos la ofreció con estas palabras: «que el cuerpo de Cristo nos acompañe hasta la última lucha».

José Comblin ha estado en muchos lugares. En Brasil y Chile fue perseguido y expulsado por las dictaduras. Ha acompañado a muchas comunidades. Ha participado en muchos congresos. Ha escrito innumerables libros y artículos. Ha pronunciado muchas conferencias. Lo hizo hasta los 88 años. En El Salvador nos viene a la mente Monseñor Romero: sus años fueron muy breves, tres; pero el temple fue el mismo: «hasta la última lucha». Es lo que nos ha dejado Comblin.