



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 5

CT 119 ECLESIOLOGÍA Y PNEUMATOLOGÍA

Comblin, Joseph. “La experiencia del Espíritu Santo”. En *El Espíritu Santo y la liberación*, 13-63. España: Paulinas, 2000.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

CAPÍTULO 1
LA EXPERIENCIA
DEL ESPÍRITU SANTO

En un primer párrafo expondremos la actualidad de la experiencia del Espíritu Santo. En la vivencia de las Iglesias cristianas, la experiencia del Espíritu Santo ha destacado de forma totalmente imprevista. Hace tan sólo veinticinco años nadie habría previsto que a finales del siglo XX el Espíritu Santo estaría de nuevo en el primer plano de las preocupaciones de los cristianos. Nadie podía prever tampoco que la experiencia del Espíritu se convertiría en el punto de partida y en la base de una teología renovada.

El segundo párrafo mostrará los aspectos principales de esta experiencia del Espíritu Santo en América Latina. Se tratará de comprenderlos a la luz del Nuevo Testamento.

Finalmente, en el último párrafo, a fin de evitar controversias de interpretación, intentaremos definir mejor qué es lo que se entiende por experiencia en este contexto. Tendremos que situar también esta experiencia en la historia de la teología cristiana para mostrar que no se trata de un cuerpo extraño a la tradición auténtica, aunque pudiera ser ésta la primera impresión de algunos lectores.

**1. El lugar de la experiencia del Espíritu Santo
en el cristianismo**

Es evidente que el cristianismo se basa en la experiencia del Espíritu Santo; el Nuevo Testamento lo señala enfática-

mente. Sin embargo, este testimonio de los apóstoles no ha sido recibido muchas veces con la suficiente atención. Los testimonios de los apóstoles sobre el Espíritu Santo no encontraban un terreno bien preparado. Está claro que siempre fueron aceptados: ¿quién podía dudar de la palabra de los apóstoles? Pero no se les dio la importancia que se daba a otros aspectos del mensaje apostólico. En la actualidad las nuevas experiencias del Espíritu nos llevan a releer los textos antiguos con ojos nuevos.

¿De dónde vienen estos ojos nuevos? Para los católicos vienen del Vaticano II y de todo el contexto conciliar. Los evangélicos, por su parte, han pasado por momentos similares: el Consejo ecuménico de las Iglesias ha seguido una evolución paralela, anticipándose varias veces.

Uno de los grandes cambios de la teología mundial en los últimos veinte años ha sido la reformulación de sus objetivos y de su metodología a partir de esta experiencia del Espíritu por la Iglesia. Al mismo tiempo, la teología se ha vuelto más atenta a la vivencia de la fe de las comunidades y menos dedicada a los trabajos puramente académicos.

1.1. *El lugar de la experiencia del Espíritu Santo en el cristianismo según el Nuevo Testamento*

En los orígenes del cristianismo hubo dos hechos de igual importancia. De acuerdo con la doctrina cristiana, estos dos hechos están íntimamente relacionados, y no es posible dar más valor al uno que al otro. El primer hecho es Jesús desde su nacimiento hasta su muerte y su resurrección. El segundo hecho es la experiencia del Espíritu Santo en las comunidades primitivas.

El hecho «Jesús» no basta para explicar la Iglesia y el cristianismo. La vida, la muerte y la resurrección de Jesús no habrían producido nada en la historia de este mundo por sí solas. Sin el hecho de la experiencia del Espíritu Santo, Jesús no habría dejado nada. También es indudable que la experiencia del Espíritu Santo por sí sola tampoco habría engendrado el cris-

tianismo; no puede separarse del hecho Jesús. Por el contrario, su finalidad es hacer que Jesús entre en la historia de los hombres y produzca los frutos de su encarnación. ¹

Pero la teología occidental ha dado poco valor al hecho «pentecostés» y ha pretendido derivarlo todo del hecho «pascua». Una teología mutilada de este modo no puede ser eficaz en el plano de la acción. Sin la experiencia del Espíritu Santo, Jesús no habría movido a los hombres de su tiempo, ni siquiera a sus oyentes y a sus discípulos. Si fue así en aquel tiempo, podemos pensar que será también así en todos los tiempos. El hecho de la experiencia del Espíritu Santo tiene que haber existido siempre. Pero la teología no le ha concedido valor, y en la vida diaria no se le ha llegado a dar la debida importancia. Durante la cristiandad, la Iglesia disponía de armas y de argumentos humanos muy contundentes para asegurar la transmisión de la fe. Actualmente no basta invocar una cristología. ¿Qué podrá llevar a nuestros contemporáneos hacia Cristo, a no ser una experiencia fuerte y convincente? No serán las palabras sobre Cristo, sino sólo las realidades vividas y experimentadas, lo que nosotros llamamos una experiencia del Espíritu.

1.1.1. La experiencia del Espíritu según san Pablo

Las comunidades paulinas vivieron verdaderas y fuertes experiencias del Espíritu Santo. Fueron fundadas en medio de esas experiencias. Cristo tenía para ellas un rostro muy concreto: era la presencia a la que se referían las experiencias espirituales.

Por eso mismo, cuando Pablo quiso asentar su doctrina en un fundamento bien firme, indiscutible, bien claro para sus interlocutores, apeló a la experiencia del Espíritu que tuvieron. Las comunidades paulinas no están construidas sobre discursos, palabras, enseñanzas teóricas. Partieron de hechos concretos, evidentes, irrefutables. Las comunidades tuvieron la experiencia del Espíritu Santo, y todavía la tienen; por eso no hay dudas, sino que permanecen en una fidelidad admirable. El que vio no puede dejar de creer.

Es lo que hizo Pablo con los gálatas: «¿Fue acaso por las obras de la ley como recibisteis el Espíritu?». Pablo no apela a un Espíritu invisible, sino a una experiencia bien concreta que tuvieron y que tienen todavía. «Después de haber empezado con el Espíritu, ¿acabáis ahora en la carne?»; de nuevo se trata de hechos muy concretos de la vida de los gálatas. «El que os concede el Espíritu y hace milagros entre vosotros, ¿lo hace por las obras de la ley o por la adhesión a la fe?»: aquí el Espíritu es tan visible y tan perceptible como los milagros. «Cristo nos redimió... a fin de que recibiésemos la promesa del Espíritu por la fe» (Gál 3,14): el texto recibe toda su densidad si se trata de un don muy concreto. Más adelante: «Y porque sois hijos, Dios ha enviado a vuestros corazones al Espíritu de su Hijo, que clama: *Abba*, Padre» (Gál 4,6): el hecho es la presencia del Espíritu que clama. Este hecho recibe una explicación: es «porque sois hijos».

En la carta a los Romanos, Pablo vuelve al tema de Gál 4,6, desarrollando sus diversos aspectos. Cuando dice: «Recibisteis el espíritu de hijos adoptivos, que nos hace exclamar: ¡*Abba!* ¡Padre!» (Rom 8,15), el Apóstol no se refiere a una realidad invisible, sino a un hecho experimentado por los romanos. «No extingáis el Espíritu» (1 Tes 5,19) habla de una realidad que los tesalonicenses perciben muy bien y que constituye la base de su fe.

El caso de Corinto es más que evidente. La experiencia del Espíritu es allí tan fuerte que a veces llega a ocultar la tradición que viene de Jesús, y Pablo necesita reafirmar con fuerza la vinculación entre el hecho Jesús y el hecho Espíritu¹. La fe de los corintios no consiste sólo en guardar la memoria de un pasado que no han vivido, sino en la experiencia presente.

[No debemos confundir,] como hacían algunos corintios, [esta experiencia del Espíritu con ciertos fenómenos extáticos, como el don de lenguas. Menos aún es una pura emoción o un sentimiento religioso. Al contrario, Pablo insiste en el carácter secundario, marginal, accesorio de los fenómenos emocionales o sentimentales,] así como de los hechos maravillosos, como el

¹ Cf también Rom 5,5; 1 Tes 4,8; 5,19.

don de lenguas. La experiencia a que se refieren las epístolas paulinas está ligada a un obrar histórico. Lejos de apartar a los cristianos de la realidad concreta, los sumerge en ella. Se trata de una experiencia vivida en la acción, por la cual el cristiano y toda la comunidad construyen la Iglesia y, por la Iglesia, un mundo nuevo. Se experimenta al Espíritu en las actividades concretas de construcción de un mundo nuevo ².

Esta experiencia no excluye, sino que incluye la vida de sufrimientos y de persecuciones que fue el destino de las primeras comunidades. Es alegría en medio de estas tribulaciones. «Alegría» es la palabra que caracteriza a la presencia sentida del Espíritu. El aspecto sensible o emocional de la experiencia del Espíritu es la alegría ³.

Sea cual fuere su autor, la carta a los Hebreos confirma la perspectiva paulina. Ni este autor ni san Pablo anuncian la presencia del Espíritu como si fuese una realidad invisible que sólo es posible reconocer en la fe, sino que se refieren a ella como a un punto de partida concreto en el que pueden apoyarse, ya que los lectores saben por experiencia lo que es.

Por un lado, la salvación fue «inaugurada por la predicación del Señor» (Heb 2,3). Luego, «nos ha sido transmitida» (Heb 2,3). Y, juntamente con este anuncio, Dios dio su testimonio «con signos, prodigios y toda clase de milagros y con los dones que el Espíritu Santo reparte según su voluntad» (Heb 2,4). Estos últimos son tan evidentes y perceptibles como los signos y los milagros: «Es imposible, en efecto, para aquellos que una vez fueron iluminados, que gustaron el don celestial, que fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, que saborearon la dulzura de la palabra de Dios y las maravillas del mundo venidero...» (Heb 6,4).

² Cf W. SCHMITHALS, *Experiencia del Espíritu como experiencia de Cristo*, en C. HEITMANN-H. MÜHLEN, *Experiencia y teología del Espíritu Santo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1978, 158.

³ San Pablo usa 28 veces el verbo «alegrarse» y 22 veces el nombre «alegría». Esta palabra evoca de ordinario una experiencia profunda ligada al sentimiento de presencia del Espíritu.

1.1.2. La experiencia del Espíritu según san Lucas

San Lucas intentó hacer una síntesis entre las dos grandes tradiciones del cristianismo primitivo: la tradición de los discípulos de Jesús, que recogieron las memorias del Maestro, y la tradición de las comunidades paulinas. Comprendió que la liberación de Dios se hizo en dos etapas muy distintas. Cada etapa estuvo marcada por la venida del Espíritu: la primera vez sobre María para realizar la encarnación y preparar el nacimiento de Jesús, y la segunda vez sobre la comunidad de los discípulos en Jerusalén para preparar el nacimiento de la Iglesia. Lucas unió las dos manifestaciones por medio de las promesas hechas por Jesús. Jesús prometió enviar el Espíritu después de su pasión y resurrección. Pero Lucas mantiene la originalidad de la tradición paulina: la Iglesia no nació simplemente por la continuidad de los discípulos que habían conocido a Jesús. La Iglesia no fue simplemente una creación nacida de la memoria de Jesús. Esa memoria no fue suficiente. Fue necesaria una segunda venida del Espíritu.

Pues bien, la segunda venida del Espíritu, la visita fundadora de la Iglesia y de la liberación del mundo, fue un fenómeno que aferró a todo el ser humano. Fue una experiencia tan fuerte, que se hizo inolvidable. Lucas la describe como puede, utilizando los recuerdos de los profetas y otras reminiscencias literarias. Pero las expresiones literarias del hecho importan poco. Lo que importa es que la experiencia de pentecostés quedó grabada en la memoria de las comunidades como punto de apoyo irrefutable en la hora de las tempestades. En la historia de la Iglesia se dieron muchas veces fenómenos semejantes, horas de fervor y de intensidad en que la presencia del Espíritu se hizo sensible: fue en el momento de las grandes fundaciones o de las grandes reformas⁴.

La experiencia de pentecostés se renovó varias veces: en el momento de la primera gran persecución (He 4,23-31), en el momento de la apertura de la Iglesia a Samaría (He 8,14-17), en el

⁴ Cf. por ejemplo, las vidas de san Francisco de Asís, san Ignacio de Loyola, santa Teresa de Jesús.

momento de la apertura de la Iglesia a los paganos (He 10,44-47), en el momento de comenzar la misión de Pablo (He 13,2). Lejos de ser un encerramiento de la conciencia dentro de sí misma, la experiencia del Espíritu lanza a los hombres hacia el mundo como si estuviera infundiendo en ellos energías sobrehumanas para realizar una obra sobrehumana ⁵.

La misma tradición sinóptica supone un hecho extraordinario como el que ocurrió en el día de pentecostés, ya que subraya con especial énfasis la debilidad y la incredulidad de los apóstoles, incluso después de las apariciones de Jesús resucitado ⁶. Por consiguiente, algo tuvo que acontecer para transformar a esos mismos discípulos en héroes intrépidos que se enfrentaran con todos los poderes de este mundo hasta el martirio. Los sinópticos no hablan mucho del Espíritu, y algunos textos pueden ser tardíos. Pero la tradición sinóptica postula una venida extraordinaria del Espíritu para transformar radicalmente el comportamiento de los discípulos. Lucas hizo explícito lo que todos sabían.

1.1.3. La experiencia del Espíritu según san Juan

Los escritos de Juan se refieren a una comunidad que vive esencialmente una experiencia espiritual, que se liberó por completo del judaísmo y de la ley y que vive del Espíritu. No se trata ya tanto de experiencias excepcionales, como en el libro de los Hechos, o de experiencias tumultuosas, como en Corinto, sino de una experiencia constante, continua, que se prolonga a lo largo de toda la vida. Muchas veces se le ha dado el nombre de experiencia mística. Y le va bien esta palabra, con tal que le quitemos el aspecto individual, emotivo, extraordinario. Se trata de una mística tranquila y permanente.

⁵ No hay que separar en los Hechos de los Apóstoles los dos aspectos del don del Espíritu: el Espíritu es la presencia del comienzo del reino de Dios y el Espíritu es la fuerza de la misión. Es que la misión pertenece a los últimos tiempos. Los tiempos del Espíritu no son de fruición, de descanso, de inactividad, sino de lucha, de trabajo, de cansancio en medio de la alegría.

⁶ Cf Mc 4,40; 6,50; 7,18; 8,16-18.33; 9,28.33-37.38-39; 10,13.32.35-45; 14,27-31.37-41.50.66-72; 16,11.13.14.

«Por esto conocemos que estamos con él y él en nosotros: porque él nos ha dado su Espíritu» (1 Jn 3,24). El Espíritu es el objeto evidente para la comunidad, la prueba de que Jesús permanece con ella. El Espíritu puede percibirse manifiestamente. Está claro para todos que vive en medio de ellos.]

Esta experiencia del Espíritu le confiere a la comunidad de Juan la certeza de que ha entrado en una vida nueva, de que ha nacido de nuevo (Jn 3,5.6.8). Ha pasado por el bautismo del Espíritu (Jn 1,33). Adora a Dios en el Espíritu y en la verdad (Jn 4,23.24). La comunidad vive de la efusión del Espíritu prometido por Jesús (Jn 7,39). También según san Juan, la Iglesia ha nacido del Espíritu, aunque el cuarto evangelio no tenga ninguna alusión a un pentecostés. El mismo Jesús resucitado derramó el Espíritu, y así es como formó la Iglesia (Jn 20,22; quizá 19,34).

La experiencia espiritual de la comunidad era tan fuerte, que corría el peligro de descuidar dos aspectos fundamentales del cristianismo: la referencia a la memoria sobre Jesús de Nazaret y la primacía de la práctica sobre la contemplación y la experiencia. De ahí la reacción que podemos percibir en los escritos de san Juan.

La primera epístola insiste en la confesión de Jesús hombre: «Todo espíritu que confiesa a Jesús, el Cristo venido en carne, es de Dios» (1 Jn 4,2; cf 1 Jn 4,1.2.3.6). En el cuarto evangelio Jesús insiste en la unión tan estrecha que existe entre sus enseñanzas y su vida, por un lado, y todo lo que enseña el Espíritu, por otro (Jn 14,17.26; 15,26; 16,13). No rechaza la experiencia del Espíritu, sino que, por el contrario, se empeña en marcar los límites de esta experiencia.]

Por otra parte, tanto la epístola como el evangelio destacan la primacía de la «agape», del amor concreto y práctico al prójimo, que está en la base de la comunidad como institución real e histórica. El Espíritu no aparta de este mundo y de sus exigencias. Si así fuera, eso sería la señal de la presencia de un falso espíritu (1 Jn 4,11-15; Jn 13,34-35; 15,12).

La importancia del aspecto «experiencia» del Espíritu pasaría inadvertida si no tuviéramos hoy la evidencia de experiencias semejantes. Cuando la Iglesia estaba convencida de que

esos fenómenos habían desaparecido, no prestaba atención de la misma manera a estos textos. Ha sido la experiencia vívida de las comunidades la que nos ha llevado a una relectura de unos textos tan conocidos y tan repetidos a lo largo de los siglos, sin que se hubiera descubierto el alcance que actualmente descubrimos en ellos.

1.2. *La reaparición de la experiencia del Espíritu Santo hoy*

Estamos asistiendo al surgimiento de muchas y diversas formas de experiencia del Espíritu Santo. Aparecen en el mundo entero. Se presentan con mucha fuerza en América Latina⁷ (el segundo párrafo de este capítulo estará reservado precisamente a estas últimas). Van ligadas a un cambio profundo en la lectura de la Biblia por el pueblo cristiano, en la oración de los laicos, en la vitalidad de la comunidad cristiana. Para apreciar la importancia y el alcance de estos cambios podemos referirnos a lo que dijo el Vaticano II sobre las transformaciones de nuestros tiempos. Muchas de ellas demuestran que el camino de la experiencia del Espíritu es la única respuesta válida a los desafíos del ateísmo que nació de la modernidad. Es que esta modernidad destruyó radicalmente y sin esperanzas de restauración las expresiones históricas del cristianismo occidental.

1.2.1. La renovación de la experiencia del Espíritu

El fenómeno más conocido de los últimos tiempos es el llamado movimiento de renovación carismática. No necesitamos presentarlo aquí, ya que existe una abundante literatura sobre él⁷. Nació en 1966 y fue, evidentemente, uno de los frutos del concilio. Se ve sujeto a varias controversias, como es normal. No es nuestra tarea apreciarlo. Queremos tan sólo señalarlo como uno de los signos típicos de nuestros tiempos. También hay elementos de experiencia del Espíritu en algunos de los

⁷ Cf bibliografía, en la voz *Carismáticos*, del *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Paulinas, Madrid 1985².

nuevos movimientos ⁸ diseminados actualmente por el mundo entero. El movimiento carismático ha dado lugar a una literatura teológica notable. Entre sus autores más conocidos está el alemán Heribert Mühlen, asesor del movimiento para Alemania ⁹.

¶ Parece ser que los peligros que san Pablo descubría en Corinto y en otras Iglesias acechan también a los movimientos actuales. Entre las objeciones que se hacen a los movimientos de hoy están las acusaciones de fuga de las tareas temporales, de atracción por los fenómenos emocionales fuertes, como el don de lenguas, la falta de atención a los problemas sociales. Pues bien, los mejores representantes de estos movimientos intentan precisamente apartar a sus comunidades de estos peligros. Afirman que tales movimientos y las experiencias del Espíritu, lejos de apartar de la acción, hacen a las personas más dinámicas y más interesadas por la caridad activa con el prójimo ¹⁰. Y no cabe duda de que, si nos referimos a los textos bíblicos, esta preocupación tiene que ser considerada como signo de autenticidad.

¶ Menos conocidos son los movimientos de renovación espiritual en el mundo popular. El movimiento pentecostal protestante fue y sigue siendo muy despreciado y calumniado. Está claro que esta reacción se debe al carácter popular de estas comunidades. Pues bien, hay elementos de gran valor espiritual en las experiencias pentecostales de algunas Iglesias, como la Asamblea de Dios, la Congregación cristiana, Brasil para Cristo y otras muchas denominaciones ¹¹. Los pentecostales han sido considerados también como alienados, ajenos al mundo, conservadores. Un examen más atento y simpático muestra la exageración y hasta la gratuidad de estas acusaciones. Lo que ocurre es que, en América Latina por lo

⁸ Cf VARIOS, *Movimenti nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 1982.

⁹ Sus obras se han publicado en español por la Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca: *El Espíritu Santo en la Iglesia (Una Mystica Persona)*; *Espíritu, carisma, liberación*; *Experiencia y teología del Espíritu* (dir.).

¹⁰ Cf H. MÜHLEN, *Espíritu, carisma, liberación*, o.c., 65s.

¹¹ Cf FR. CARTAXO ROLIM, *Pentecostais no Brasil. Uma interpretação sócio-religiosa*, Vozes, Petrópolis 1985; R. REYES NOVAES, *Os escolhidos de Deus. Pentecostais, trabalhadores e cidadania* (Cadernos ISER 19), Marco Zero, Rio de Janeiro 1985.

menos, las Iglesias pentecostales presentan todos los signos de una cultura de pobres. Los que las juzgan temerariamente pertenecen generalmente a la cultura occidental dominante, marcada por la modernidad ¹².

La experiencia del Espíritu no ha sido muy destacada en las comunidades eclesiales de base. No obstante, todos hablan de una nueva experiencia de Dios; en concreto, ¿qué es esta experiencia de Dios más que una experiencia del Espíritu? ¹³ Volveremos sobre este asunto en el párrafo segundo.

Las experiencias populares no han merecido tanta atención de los teólogos como las experiencias de las clases culturalmente más desarrolladas. Sin embargo, podemos presumir que la calidad de la experiencia de los pobres ha de ser por lo menos igual a las demás, y —¿por qué no?— quizá mayor.

¿Cuál es el significado y el alcance de las nuevas experiencias del Espíritu Santo en la actualidad? En cierto modo constituyen un retorno a la Iglesia primitiva pasando por encima de muchos siglos. Algunos piensan que son la señal de que estamos entrando en una nueva fase de la historia de la Iglesia. Estaríamos en un cambio tan radical y tan importante como pocas veces se ha dado en los últimos veinte siglos. ¿Es legítimo pensar que lo que ocurre hoy en día puede ser tan importante y puede introducir cambios tan radicales? Consultemos el concilio Vaticano II.

1.2.2. Los nuevos tiempos según el Vaticano II

El Vaticano II reconoció por primera vez en la historia del magisterio eclesiástico la historicidad de la condición humana al afirmar el valor y la importancia de las transformaciones de la humanidad en la época presente. Dice el concilio: «Se han modificado profundamente las condiciones de vida del hombre desde el punto de vista social y cultural, de tal modo que es li-

¹² Véase la discusión en R. REYES NOVAES, *o.c.*, 139-154.

¹³ Cf G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo*, Sígueme, Salamanca 1984; Id, *El Dios de la vida*, Univ. Cat. del Perú, Lima 1982.

cito hablar de una edad nueva de la historia humana»¹⁴. Los números 5, 6 y 7 de la *Gaudium et spes* ofrecen una pequeña descripción de las transformaciones. Los fenómenos descritos muestran que se trata, de acuerdo con el concilio, de un cambio de tal amplitud como pocas veces ha ocurrido desde los orígenes de la humanidad.

De forma sintética, el concilio enuncia esta frase ya famosa: «La humanidad pasa de una noción más estática del orden de las cosas a una concepción más dinámica y evolutiva» (GS 5). Lo importante para nosotros es que «las nuevas condiciones influyen en la misma vida religiosa». La nueva época «exige una adhesión a la fe cada vez más personal y activa. Por eso no pocos se aproximan a un sentido más vivo de Dios» (GS 7). No podemos analizar aquí estos números de la *Gaudium et spes*, que son ciertamente unos de los textos más importantes del Vaticano II. El lector encontrará explicaciones en todos los comentarios del concilio. Queremos subrayar solamente que el Vaticano II apuntaba ya hacia una religión que fuese más bien de experiencia que de fórmulas estáticas.

Desde los orígenes del cristianismo nunca ha habido una transformación tan radical en el mundo como la que está sucediendo ahora. Para la Iglesia esta transformación tendrá que ser más importante que la del paso del cristianismo desde Israel a las naciones, más importante que la de la llegada del constantinismo, más importante que la de las reformas del siglo XVI: la transformación actual obliga a ir más al fondo y contesta muchas más cosas que las que han sido contestadas hasta ahora.

Solamente el Espíritu hará surgir las nuevas expresiones de la fe cristiana. Para eso hemos de recibir algunos criterios, y el concilio Vaticano II ha señalado algunos que nos orientan para discernir los signos del verdadero Espíritu.

Tendremos que discernir todo lo que en la Iglesia actual se debe a una civilización basada en la agricultura; todo lo que es estático y se debe a filosofías de un mundo estático, por ejem-

¹⁴ Cf los comentarios de H. MÜHLEN, *Espíritu, carisma, liberación*, Secr. Trinitario, Salamanca 1976, 41-52.

plo, todo lo que se debe a las filosofías griegas. Porque nada de eso va a permanecer. El ateísmo no se debe a mala voluntad o a incredulidad. Se trata de una crisis radical de todos los esquemas mentales que nacieron en el neolítico: se trata de la crisis radical de la idea de Dios omnipotente e inmutable, creador del mundo. Los ateos actuales nunca volverán a una Iglesia apegada a sus expresiones milenarias, nacidas en el contexto de la civilización agraria del neolítico.

Ante esta situación, algunos autores opinan que la Iglesia necesita volver a sus orígenes, al tiempo de la experiencia del Espíritu. Por otra parte, sólo una experiencia vivencial y actual, unos hechos concretos, podrán atraer hacia Cristo a nuestros contemporáneos, y más aún a sus descendientes. Ni el Dios creador ni el Cristo histórico podrán convencerlos. Más que nunca podemos, como san Pablo, mostrar a Cristo según el Espíritu, ya que el Cristo según la carne no convence ni llama la atención ¹⁵.

1.2.3. Algunos signos de los tiempos

Hay signos bastante claros que convergen hacia la experiencia del Espíritu. El primero de ellos es la nueva lectura de la Biblia por el pueblo ¹⁶. Desde los orígenes, los cristianos practicaron una exégesis «espiritual». Orígenes codificó esta exégesis espiritual, pero canalizándola de modo restringido. La exégesis patrística y medieval entró por los surcos trazados por Orígenes y la escuela de Alejandría. Esta exégesis espiritual buscaba en la Biblia los caminos de la vida cristiana hoy. Enunció la regla de toda exégesis cristiana: la Biblia fue escrita para los cristianos de hoy. No se trata de reconstituir una doctrina del pasado, como hacen los filólogos y los historiadores.

¹⁵ Cf H. MÜHLEN, *Espíritu, carisma, liberación*, o.c., 53-69.

¹⁶ Cf las obras de Fr. Carlos Mesters y las publicaciones del CEBI (Belo Horizonte), sobre todo de C. MESTERS, *Por trás das palavras; Flor sem Defesa, Vozes*, Petrópolis, varias ediciones. Cf también la revista *Estudos Bíblicos* (publicada también como suplemento de la REB), sobre todo el fasc. I (1984). Véase también el fascículo de presentación del *Comentario Bíblico*, publicado por Vozes a partir de 1985.

Un filólogo no descubrirá nunca el verdadero sentido de la Biblia, a que piensa en el pasado y no en el presente. Pues bien, la Biblia habla hoy para los hombres de hoy. Por la Biblia, Cristo habla a los hombres de hoy. Y el Espíritu explica lo que él quiere decir a los hombres de hoy.

Pero Orígenes vio en el hombre de hoy a ascensión espiritual del individuo ¹⁷, y la exégesis ulterior siguió ese mismo camino. La filosofía antigua hablaba del individuo al individuo. Ignoraba la historia. Por eso la exégesis espiritual antigua no conocía la historia y no descubría ningún mensaje para la humanidad como realidad histórica.

La exégesis espiritual entró en decadencia en la época moderna. La Biblia quedó sustituida primero por la teología escolástica y luego por el magisterio ayudado por la escolástica. Melchor Cano hizo la teoría de esta teología en el siglo XVI. La Biblia servía solamente para ofrecer argumentos y justificaciones a la doctrina de la escolástica y del magisterio. Santo Tomás se volvió, de hecho, más importante que la Biblia.

Actualmente en muchos lugares del mundo, especialmente en América Latina, el pueblo cristiano lee de nuevo la Biblia según una exégesis espiritual. Pero esta vez la lectura espiritual es histórica. Se lee en la Biblia la orientación del Espíritu y la palabra de Cristo para los hombres de hoy implicados en las luchas de liberación ¹⁸. Para el pueblo la lectura de la Biblia se convierte en una experiencia del Espíritu; frecuentemente esa lectura es realmente una iluminación de la mente, el descubrimiento de la verdad, la luz en el fondo del túnel. La lectura de la Biblia se hace en un ambiente de entusiasmo y de alegría; aparece la verdad sobre el mundo de hoy, la situación actual queda clara, las personas saben cómo tienen que actuar.

Otro signo es la oración. Durante siglos el pueblo cristiano se inició en la oración mediante formularios tradicionales. Rezar era recitar oraciones, las oraciones de siempre. Nunca sabremos cuántos llegaron a una oración más libre que la de esos

¹⁷ Cf H. CROUZEL, *Origène*, Lethielleux, Paris 1985, 91-120.

¹⁸ Cf C. MESTERS, *A Bíblia a partir dos pobres*, Vozes, Petrópolis 1987.

formularios y cuántos practicaban una oración espontánea en las faenas del campo, de la cocina o del lavado. En todo caso, la institución eclesiástica no estimulaba este tipo de oración, y menos aún si se trataba de la oración pública en el templo. Allí era solamente el sacerdote el que dirigía la oración; y él mismo solía seguir literalmente las palabras que los libros le mandaban recitar. Orar era recitar. Tan sólo algunos místicos se emancipaban de estos esquemas. En los mismos institutos religiosos no se fomentaba la oración libre; hasta la oración mental quedaba esclavizada por métodos rígidos, en los que los actos mentales tenían que someterse a una implacable disciplina.

Ahora está surgiendo por todo el mundo, especialmente en América Latina y en abundancia en las comunidades eclesiales de base, una oración de alegría y de libertad. El pueblo cristiano, que parecía mudo e incapaz de expresión religiosa, aprendió a hablar; o, mejor dicho, se le abrieron los canales para que pudiera hablar, y demostró que sabía hablar al Padre en Cristo. La oración se está transformando también en una verdadera experiencia espiritual ¹⁹.

También ha renacido la celebración. Hasta el concilio, el pueblo cristiano «asistía» a los sacramentos. Estaba presente pasivamente. No entendía nada. Se sometía a una obligación. Sabía que los sacramentos eran fuentes de salvación y por eso estaba muy apegado a ellos, pero no eran «experiencias». Eran gestos sobrenaturales, gestos divinos por encima de sus cabezas. Todos sabemos que en el mundo entero el pueblo cristiano está abandonando los sacramentos. Las reformas del Vaticano ni siquiera han logrado hacer la mitad del camino. Nunca volverá el pueblo a semejante liturgia, válida tan sólo para los arqueólogos y para las personas que tienen una formación clásica, que no llegan probablemente ni siquiera al 1 por 100 de los bautizados.

Pues bien, el pueblo cristiano está creando de nuevo un nuevo estilo de celebraciones, aprovechando los intervalos de

¹⁹ Cf el libro ya citado de G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo*, Sígueme, Salamanca 1984.

la liturgia de los sacramentos o los espacios abiertos fuera de los mismos. Pero estamos solamente al comienzo del proceso. No obstante, ya se han dado algunos pasos que nos muestran lo que es una celebración: la toma de conciencia y la expresión corporal y colectiva de una comunidad. Lejos de apartar de las tareas temporales o de las responsabilidades morales, la celebración prepara a los miembros de la comunidad para ellas. Consolida y fortalece a la comunidad, y de este modo ofrece la base de acciones comunitarias. Robustece a cada uno de los miembros para que en su lucha contra las fuerzas contrarias pueda sentirse apoyado por toda la comunidad y luchar con las energías de todos. La celebración se convierte en una excelente experiencia espiritual, tal como lo fue en los primeros tiempos del cristianismo.

1.3. *Hacia una teología del Espíritu Santo*

Paralelamente a la evolución en el cristianismo después del Vaticano II, asistimos a una revolución en la teología. La teología latinoamericana de la liberación no constituye un hecho aislado. Es también uno de los frutos del Vaticano II, y sus posiciones fundamentales coinciden con las posiciones de un movimiento mucho más amplio en el conjunto de la Iglesia en lo referente a lo que significa la teología y a su metodología.

1.3.1. La crítica a las teologías occidentales desde la edad patristica

Desde el siglo II, por influencia de la filosofía del mundo romano, concretamente del estoicismo que impregna todo el ambiente cultural de la época, el pensamiento cristiano tiende a partir del Dios creador, esto es, de un Dios racional. La revelación bíblica no es ya el punto de partida, sino que responde a los interrogantes de la conciencia religiosa que impregna la cultura. Se parte del Dios de la cultura que la Biblia ilustra y enriquece. El mismo símbolo llamado de los apóstoles, que se forma en esta época, parte del Dios creador. El símbolo de Nicea parte también del Dios creador: cambia tre-

mendamente la perspectiva de los evangelios y del Nuevo Testamento. Este cambio fue aceptado como muy iluminador para aquel tiempo. Pues bien, lo que fue iluminador en aquel tiempo es precisamente lo que crea confusiones en los tiempos de hoy.

La teología latina empeoró y aumentó la distancia respecto al Nuevo Testamento, ya que con la teoría de las apropiaciones la naturaleza divina sustituyó a las personas en el tratamiento de la materia teológica. La teología oriental siguió hablando en términos de personas divinas, pero para la teología latina el sujeto es Dios, esto es, la naturaleza divina actuando como si fuera una única persona. El punto de partida y el centro de referencia de la teología latina fue Dios, y no la Trinidad. La gran víctima de este proceso fue el Espíritu Santo, ya que la persona del Hijo tuvo una relación especial con la creación por medio de la encarnación, pero al Espíritu Santo no se le reconocía nada parecido. La misión del Hijo se concretaba en la encarnación, pero la misión del Espíritu Santo quedaba en el vacío: en la teoría de las apropiaciones no era más que una fórmula literaria para expresar la actuación del Dios único. Ahí está el fundamento de la acusación de «cristomonismo» que siempre nos dirigen los orientales.

El cristomonismo se deriva en primer lugar del desequilibrio entre las misiones del Hijo y del Espíritu Santo en Occidente; siempre hubo una cristología, pero siempre faltó una pneumatología paralela en toda la tradición escolástica hasta los últimos tiempos.

Además de eso, se hizo una cristología prácticamente sin el Espíritu Santo. Ni en la teología de la encarnación ni en la teología clásica de la redención interviene el Espíritu Santo. En la teología latina, el Espíritu Santo no interviene ni en la encarnación del Verbo ni en su misión redentora. La teoría anselmiana explica la obra redentora de Cristo sin hablar del Espíritu Santo. De hecho, la soteriología tradicional no necesita del Espíritu Santo ²⁰.

²⁰ Cf. H. MÜHLEN, *Experiencia social del Espíritu como respuesta a una doctrina unilateral sobre Dios*, en C. HEITMANN-H. MÜHLEN, *Experiencia y teología del Espíritu*, o.c., 339-364.

La eclesiología que nació a finales de la Edad Media y que triunfó después de Trento siguió los pasos de las teorías de Belarmino, donde no tiene ningún lugar el Espíritu Santo. Prevalció el esquema: Dios-Cristo-Iglesia. En este esquema, Dios se revela por medio de Cristo y Cristo se da a conocer por la Iglesia, esto es, por la jerarquía de la Iglesia. El Espíritu Santo está allí solamente como auxiliar de la jerarquía para facilitar la comunicación de Cristo. Cristomonismo también en la eclesiología. Basta con la Iglesia para establecer la vinculación entre los cristianos y Cristo.

La ignorancia del papel del Espíritu Santo provocó un dualismo peligroso, tanto en la cristología como en la soteriología y en la eclesiología.

En la cristología se hizo una separación entre un Cristo definido por la teología dogmática nacida de la escolástica, en donde lo concreto de la vida humana de Jesús desaparece al hacerse superfluo, y, por otro lado, un Jesús histórico, estudiado por las disciplinas filológicas e históricas como si fuera un hombre cualquiera. Entre estas dos disciplinas, estas dos aproximaciones de Jesús y estas dos teologías no hay ningún contacto: por un lado, una «Jesuología»; y por otro, una «mitología» sin conexión; entre ambas, un vacío. La cristología tradicional no concedía ningún valor a la presencia del Espíritu en Jesús.

De la misma manera, se produce una separación en el plano de la soteriología entre una doctrina de la justificación ajena a la historicidad del hombre y una teoría de la liberación secularizada. Entre ambas hay un vacío. Entre la acción histórica y el proceso invisible de justificación no hay ninguna ligazón aparente. De allí nacieron el verticalismo y el horizontalismo, la separación radical de aquello que debía estar unido. Un nuevo signo de la ausencia del Espíritu es su papel en el mundo. La soteriología occidental desemboca, finalmente, en la oposición entre una salvación ajena al mundo y una liberación del mundo ajena a Dios; tal es el signo visible del fracaso de una teología vieja con más de quince siglos de existencia.

La existencia del Espíritu lleva a una disociación parecida en la eclesiología. Por un lado tenemos una definición socioló-

gica de la Iglesia en la línea de Belarmino, donde ésta estaba destinada a caminar hacia una visión secularizada. En ella la Iglesia coincide con una «institución»: la Iglesia es la institución que define el código de derecho canónico de la Iglesia latina. Por otro lado, se postula una Iglesia-misterio, realidad sobrenatural, invisible. Entre ambas se exige un acto de fe ciega para creer que se trata de la misma y única realidad. Porque no hay nada que muestre una continuación. Son dos realidades yuxtapuestas; cada una podría subsistir por sí misma sin necesidad de la otra. Tan sólo un acto de fe en lo invisible permite identificarlas. El papel del Espíritu Santo quedó ignorado, y de esa ignorancia se derivó la separación entre el misterio y la institución, que aparecen como dos realidades autónomas.

En toda esta historia de la teología está patente el esquema de la distinción radical entre materia y espíritu. Descartes y la filosofía moderna llevaron a la separación entre materia y espíritu hasta su punto más alto. Pero esta separación estaba ya en el fondo de la teología escolástica medieval y procedía de la filosofía griega. Pues bien, el Espíritu Santo es precisamente la unión entre cuerpo y espíritu, entre materia y alma ²¹.

El teólogo Y. Congar refiere que durante todo el concilio los observadores de las Iglesias orientales reprocharon a los textos conciliares una ausencia de la pneumatología. Hicieron esta acusación a propósito de la *Lumen gentium*, de la *Dei Verbum* y del conjunto de los documentos conciliares, así como de las intervenciones en el aula conciliar. Es verdad que el Vaticano II menciona 258 veces al Espíritu Santo en sus documentos finales. Se trata de un esfuerzo notable, si se compara al Vaticano II con los concilios anteriores de Occidente. Pero todavía no se le ha hecho justicia al Espíritu Santo. Todavía no existe en la doctrina católica una auténtica concepción del Espíritu Santo que responda al mensaje bíblico ²². Si la jerarquía católica todavía es tan deficiente en su fe en el Espíritu Santo, ¿qué ocurrirá con el pueblo católico?

²¹ Cf N. BERDIAEV, *Esprit et liberté*, Desclée de Brouwer, Paris 1984.

²² Cf Y. CONGAR, *La parole et le souffle*, Desclée, Paris 1984, 181.

1.3.2. La exclusión de la experiencia fuera de la teología

K. Rahner ha señalado como una de las causas más probables de la ausencia de toda experiencia del Espíritu en la teología moderna la escuela jesuítica, que de hecho llegó a prevalecer y a imponer su estilo al conjunto de los teólogos. En esta escuela jesuita de la gracia se da una separación radical entre la propia gracia justificante y todo lo que es experiencia religiosa. La gracia no tendría ningún aspecto de experiencia. El cristiano obraría y se comportaría exterior e interiormente lo mismo que cualquier otro ciudadano. En el nivel de la experiencia no se notaría ninguna diferencia. La diferencia sería puramente insensible e inconsciente. Por tanto, todo lo que se menciona en la vida corriente como experiencia religiosa tendría que ser tratado como cualquier otro fenómeno psicológico. En ello no habría nada que se refiriera a la gracia de Dios. Entre la gracia invisible y la psicología no habría ninguna comunicación ²³.

En estas condiciones, los hechos místicos tenían que ser absolutamente excepcionales y sin continuidad con la vida cristiana normal. Serían una especie de milagros. Y, de hecho, fueron tratados así: la jerarquía se mostró muy desconfiada con los hechos místicos, cediendo tan sólo ante las evidencias irrefutables. Los cristianos comunes, e incluso los religiosos, tenían que mantenerse prudentemente lejos de esas experiencias, que se juzgaban tan excepcionales que normalmente no debían acontecer.

La doctrina común sobre la gracia tal como prevaleció después de Trento contribuyó poderosamente a eliminar de la vida de los cristianos las posibles experiencias del Espíritu. En la vida religiosa popular todo lo que no se conformaba con la racionalización oficial fue condenado como superstición. Todo lo que podía tener algún contacto con las emociones psicológicas o con la sensibilidad religiosa fue considerado como peligroso por el clero.

²³ Cf K. RAHNER, *La vivencia carismático-entusiástica en confrontación con la experiencia graciosa de la Trascendencia*, en C. HEITMANN-H. MÜHLEN, *Experiencia y teología del Espíritu Santo*, o.c., 102-105.

1.3.3. La evolución de la teología actual

En los últimos años se está produciendo en Occidente un giro teológico hacia el Espíritu Santo. Es notable que K. Rahner haya roto claramente con toda la escuela jesuita y con la doctrina casi común de la teología occidental desde Trento²⁴. El mayor teólogo evangélico de nuestro siglo, Karl Barth, tuvo pocos meses antes de morir en 1968 un presentimiento de esta evolución futura de la teología hacia el tercer artículo del credo. Decía que él mismo no tendría ya la posibilidad de rehacer esta teología del Espíritu Santo, pero vislumbraba que a todo lo que había escrito le faltaba como fundamento la perspectiva del Espíritu Santo²⁵.

Se sabe que el mayor teólogo de lengua francesa de nuestro siglo, el dominico Y. Congar, está terminando su carrera con obras sobre el Espíritu Santo²⁶. En su mente no se trata ya de dar un complemento a la teología anterior, sino más bien de retomar toda la teología desde un punto de partida más fundamental. En cuanto a los autores más jóvenes, a medida que pasan los años, empiezan a dar más importancia a la experiencia del Espíritu: J. Moltmann, W. Pannenberg, por ejemplo, entre los evangélicos, y J. B. Metz o H. Mühlen, entre los católicos²⁷.

Está claro que este giro lleva a revisar desde un nuevo punto de vista las obras de Hegel o de Schleiermacher, que, en cierto modo, a comienzos de la gran explosión del mundo moderno después de la Revolución francesa, se preocuparon ya de dar una nueva fundamentación a la fe cristiana en medio del mundo. Tanto Hegel como Schleiermacher percibieron la incompatibilidad entre la modernidad y una religión cuyo Dios

²⁴ Cf O. DILLESCHNEIDER, *La necesidad de nuevas respuestas a preguntas nuevas*, en C. HEITMANN-H. MÜHLEN, o.c., 224; G. SAUTER, *¿Certeza extática o seguridad de acercamiento? Para una relación entre espíritu y razón*, ib., 264s.

²⁵ Cf K. RAHNER, a.c., 99-120.

²⁶ Cf Y. CONGAR, *Je crois au Saint-Esprit*, 3 vols., Cerf, Paris, 1979-1980 (trad. española: *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983).

²⁷ Son típicas las obras colectivas de C. HEITMANN y H. MÜHLEN, *Experiencia y teología del Espíritu Santo*, ya citada, y *L'expérience de Dieu et le Saint-Esprit* (Le point théologique n.º 44), Beauchesne, Paris 1985.

se impone desde afuera y se presenta como causa de una radical alienación. Sabían que la teología cristiana tradicional del Occidente llevaba inevitablemente al ateísmo y buscaron en el Espíritu el punto de partida de una relectura del cristianismo.

El destino de estas teologías en las Iglesias evangélicas fue más matizado que en la Iglesia católica. Ésta, en lugar de buscar una respuesta al desafío de la modernidad, optó radicalmente por una actitud de rechazo total. Negó la existencia del problema. Sobre todo a partir del pontificado de Pío IX, desarrolló una teología reaccionaria militante, según la cual desde santo Tomás de Aquino el espíritu humano había caído en una decadencia cada vez más acentuada. La condenación del modernismo fue la cima de la lucha contra cualquier forma de reconciliación entre el cristianismo y la modernidad sobre la base de la experiencia y del Espíritu Santo.

Durante ciento cincuenta años la teología católica, estimulada por la jerarquía, negó el problema de la modernidad. Actualmente se encuentra ante un ateísmo teórico o práctico generalizado en el mundo occidental, y no puede hacer más que constatar el fracaso de una lucha de más de ciento cincuenta años. En lugar de atenuar los aspectos alienantes de la teología tradicional, los católicos los acentuaron exigiendo un verdadero «credo quia absurdum» que la racionalidad arcaica del neotomismo no podía corregir.

1.3.4. El desafío del ateísmo

Ahora, ante la caída estruendosa de la práctica religiosa en las Iglesias históricas, nadie puede negar el avance del ateísmo. Menos en el mundo comunista que en el mundo democrático de Occidente, en donde el ateísmo penetra más profundamente, ya que no entra por la fuerza, sino en un ambiente de libertad pública. El papa Juan Pablo II multiplica los gritos de aprensión ante esta expansión del ateísmo. Convoca a una nueva evangelización. De hecho, no hay otra salida. Ya no hay lugar para la estrategia tradicional, que se contentaba con proteger a los católicos contra la contaminación del error. Hoy en día la defensiva equivale a un suicidio.

Pero el problema es: ¿qué evangelio? En su forma tradicional, el cristianismo es simplemente ininteligible para un ateo moderno. La evangelización se hará dentro de un contexto y con unas expresiones que el ateo entienda, si no quiere quedarse en una mera conversación. La teología, los dogmas, la liturgia, la organización eclesiástica no sirven más que como repelente. Tan sólo una experiencia vivencial podrá llamar la atención y eventualmente convencer: es ésta la convicción que va creciendo ²⁸.

En América Latina la experiencia de las comunidades cristianas consigue, sin duda, llamar la atención de los ateos, como experiencia, como vivencia concreta e histórica ²⁹. En este sentido, no faltan quienes lamenten que las autoridades de la Iglesia no hayan percibido ciertos aspectos de lo que está ocurriendo en Nicaragua. Están absorbidos por el problema de defender a los creyentes contra una amenaza del ateísmo, pero no tienen en cuenta el problema de la evangelización de los ateos. Vuelven a la estrategia del siglo XIX, que no solamente no convirtió a los liberales ni a los socialistas, sino que acabó desanimando a los católicos, que se portaron como ratas que huyen del barco a punto de naufragar.

Como conclusión de este párrafo podemos decir que estamos asistiendo a un retorno a las experiencias del Espíritu que nos atestigua el Nuevo Testamento. Ya hace tiempo que caminan en este sentido muchos movimientos. La teología ha empezado a percibir el fenómeno e intenta interpretarlo. Comienza a admitir los fallos de la práctica eclesial y de la misma teología occidental. Reconoce cada vez más que las intuiciones del Vaticano II tienen que ser reelaboradas y han de llevar a una revolución eclesial más profunda que todo lo que ha ocurrido desde el siglo II. La nueva época de la Iglesia estará bajo el signo del Espíritu Santo y tendrá un aspecto de experiencia mucho más acentuado que todo lo que ocurrió desde los tiempos de la primera comunidad cristiana. Tal es el contexto

²⁸ Cf. A. GONZÁLEZ MONTES, *Presentación a la edición española. «Nostalgia del Espíritu» en la crisis actual de fe*, en C. HEITMANN-H. MÜHLEN, *o.c.*, 13-27.

²⁹ Cf., por ejemplo, *Fidel e a religião. Conversas com Frei Betto*, Ed. Brasiliense, São Paulo 1985.

eclesial en que se sitúa la experiencia del Espíritu Santo de las comunidades latinoamericanas. }

2. La experiencia del Espíritu en América Latina

El objeto de este párrafo es limitado. Se trata de la experiencia del Espíritu en las comunidades de base en América Latina. Sabemos muy bien que existen también comunidades de base en otros continentes. Pero no las conocemos por experiencia, y por eso preferimos no comentarlas. Por otro lado, hay en América Latina más experiencias del Espíritu, distintas de las que se realizan en las comunidades de base; pero éstas son las más características y también las más específicas.

Intentaremos destacar lo que realmente es fundamental en estas experiencias, dejando de lado esos fenómenos que san Pablo y los autores del Nuevo Testamento consideran como secundarios. Los fenómenos básicos son históricos, esto es, se insertan en un contexto de acción histórica. No se trata de hechos vividos por las comunidades lejos de su actuación histórica, sino al contrario, dentro de esta actuación. }

Las experiencias del Espíritu Santo no pueden separarse del obrar concreto. No se trata de una visión de un objeto exterior ni de la conciencia de una persona interior dentro de la conciencia. Se trata de una experiencia global: la presencia del Espíritu es objeto de percepción dentro de una percepción total de una acción concreta. Este párrafo va destinado a mostrar los diversos aspectos de esa experiencia global. La mayor parte de los miembros de la comunidad no sabrían decir que experimentan el Espíritu; no saben dar nombres a lo que experimentan. Pero el que sabe los nombres puede identificar la realidad del fenómeno. }

Las experiencias a las que queremos referirnos son experiencias de una transformación inesperada. Las personas se sienten como invadidas por fuerzas nuevas que les hacen producir lo que nunca habían pensado hacer. Personas y comunidades apagadas, sin dinamismo, resignadas a una lucha sin horizontes para poder sobrevivir, se descubren como actores de una historia que las supera. }

Los cristianos, católicos o evangélicos, interpretan esta experiencia dentro de su fe como el resultado de una fuerza divina. Para ellos la fuente de esta fuerza es «Dios» o «Jesús». Lo que la tradición oral les ha enseñado sobre el Espíritu Santo no les permite identificarlo en esta experiencia. Pero la comparación con los textos bíblicos lleva inevitablemente a esta identificación.

Se trata de una experiencia de «conversión» que es como una inversión total de la vida que no puede reducirse a factores humanos. Es el advenimiento de una vida nueva que corresponde a lo que nos dice el Nuevo Testamento sobre la vida nueva. Es una experiencia global en la que podemos distinguir cinco líneas principales alrededor de las cuales se agrupan prácticamente todos los temas que vamos a recoger. Las cinco líneas son: la acción, la libertad, la palabra, la comunidad, la vida. Examinémoslas sucesivamente.

2.1. *Experiencia de acción*

No tomamos aquí la palabra acción en el sentido de la sociología ni en el de las ciencias humanas, que estudian el trabajo con los métodos «objetivos». Para usar una distinción de Juan Pablo II en su encíclica *Laborem exercens*³⁰, distinguiremos entre acción objetiva y acción subjetiva. La acción es la expresión plenaria del sujeto, la proyección de sí mismo por la que el sujeto no sólo toma conciencia de sí, sino que se construye como sujeto. La acción es la expresión de sí, en que la persona se pone en juego, se define y al mismo tiempo se conquista.

Pues bien desde siempre los pobres de América Latina han estado sin actuar, sino que han sido accionados por otros. Obedecen a las órdenes de otros, bien sean los indios, encerrados en las estructuras de una civilización ajena que no comprenden y que los aplasta, o bien los descendientes de los esclavos negros, sometidos también a otra civilización que no les

³⁰ JUAN PABLO II, Enc. *Laborem exercens* (14 septiembre 1981) nn 5-6.

reconoce el derecho a una cultura, o bien los campesinos, expulsados de sus tierras, viviendo en suburbios y parados o subempleados de las ciudades, aprovechando las sobras de la sociedad establecida. Todos ellos han sido desde siempre objetos de una historia que se hace sin ellos y contra ellos. No saben lo que es actuar, no han sido nunca sujetos en el sentido de Juan Pablo II.

Entonces, la experiencia es ésta: de repente comienzan a actuar, descubren que también ellos son capaces de obrar. No tenían planes ni proyectos para el futuro, sino sólo sueños frustrados. No tenían confianza en la propia razón, en su capacidad de planificar y de conocer prácticamente el mundo. Seguían las costumbres o las instrucciones de sus amos. Ahora descubren que actúan por sí mismos. Descubren que son capaces de querer y de buscar unos fines, de realizar unos objetivos. Antes desistían de antemano; para ellos sólo sabían los amos, los doctores o los curas. Ahora se quedan ellos mismos admirados al descubrir que están actuando en el sentido pleno de la palabra.

Observemos que no se trata propiamente de la conciencia de ser activos y de estar actuando que experimenta cualquier persona. No se trata de la autoconciencia de estar en actividad. Se trata de la experiencia vivida en comunidad de personas que sienten que se produce en medio de ellas un hecho nuevo. La experiencia tiene por objeto la inversión total de la situación, el cambio de la pura pasividad a la actividad; es como una experiencia de nacimiento. Es la experiencia de un nacer de nuevo. Esta es la experiencia que tiene que atribuirse al Espíritu.

Es muy importante tener en cuenta que solamente existe una verdadera comunidad de base cuando aparece esta experiencia de un obrar nuevo y comunitario. Una comunidad eclesial de base no nace en la liturgia, ni en las celebraciones, ni en la catequesis, ni en las reuniones bíblicas, ni en las reuniones en que se tratan los asuntos comunes, sino en el obrar comunitario en el mundo.

En concreto, las acciones pueden ser diversas. Puede ser la lucha por los derechos humanos: el derecho a la vida y a la li-

bertad de todas las personas detenidas injustamente o amenazadas³¹, el derecho a la tierra³², el derecho a formar asociaciones de trabajadores, etc. Pueden ser las acciones comunitarias y los trabajos colectivos para responder a una necesidad común (el agua, la electricidad, las casas, la escuela, los puestos sanitarios, etc.)³³. Puede ser la acción política frente a las autoridades para que éstas cumplan sus obligaciones y organicen los servicios públicos que hacen falta a los pobres. Puede ser la acción de constituir organizaciones políticas. Puede ser una tarea colectiva, la lucha contra una epidemia, la alfabetización, el saneamiento de áreas insalubres, el cultivo de tierras comunitarias, etc.

[Cada una de estas actividades, tomada «objetivamente», se explica perfectamente por factores humanos normales, y las ciencias sociales y psicológicas pueden ofrecer una explicación satisfactoria de las mismas. No hay experiencia del Espíritu en el hecho objetivo, sacado de su contexto concreto, individual, de levantar una escuela, de desfilarse por la calle. La experiencia del Espíritu está en lo concreto. Cuando una anciana que ha pasado la vida inclinándose ante todas las necesidades de la vida y todos los poderes de la sociedad, de pronto se levanta y va a protestar en el cuartel ante el sargento que maltrata a un campesino, y esto porque se siente miembro de la comunidad y ha perdido todo el miedo de siempre, hay algo que no resuelve una explicación científica. Ha sucedido algo, y ella misma sabe muy bien que está ocurriendo algo más fuerte que ella.] Podríamos citar millares de casos semejantes.

[Lo espiritual de la experiencia consiste en primer lugar en la percepción de una misión. Los miembros de la comunidad se sienten llamados a obrar. Nunca habían experimentado algo

³¹ Véase el *Informe de la Comisión Nacional sobre la desaparición de personas* (Eudeba, Buenos Aires 1984), documento elocuente sobre los derechos humanos en América Latina, concretamente en Argentina. En Brasil, la Ed. Vozes publicó en 1985 un documento semejante, *Nunca mais*, introducido por el cardenal Paulo Evaristo Arns.

³² Cf las publicaciones de la CNBB (Conferencia nacional de obispos brasileños) para la campaña de la fraternidad de 1986.

³³ Cf L. FERNANDES, *Como se faz uma Comunidade Eclesial de Base*, Vozes-IBASE, Petrópolis 1984.

semejante. El obrar se ha convertido en una vocación; no es un obrar cualquiera, sino precisamente esta iniciativa de la comunidad. En segundo lugar, los pobres que comienzan a obrar realizan la experiencia de una fuerza desconocida. Se trata de una fuerza humana, pero una fuerza humana que de pronto irrumpe en personas que no estaban preparadas. En tercer lugar, los pobres de las comunidades eclesiales de base sienten una eficiencia que no conocían: consiguen razonar, organizar y obtener resultados. Si esos resultados fueran la consecuencia de unas vanguardias elitistas, o de unos técnicos, o del poder del Estado, no habría en ello nada de extraordinario. Lo extraordinario es que eso sea obra de los pobres y oprimidos. Ni los técnicos, ni los líderes políticos, ni los grupos de vanguardia revolucionaria experimentan al Espíritu Santo; todo lo que hacen está dentro de sus capacidades naturales. Pero que lo hagan los pobres, eso ya es otra cosa.

Además de esto, los técnicos, los jefes políticos o las vanguardias consiguen solamente un obrar objetivo. El obrar de los pobres es subjetivo: es un obrar que los transforma, que crea entre ellos, el mundo material y los demás seres humanos una comunión de vida. En la comunión vital entre los agentes está la experiencia espiritual.

2.2. *Experiencia de libertad*

Durante quinientos años los pueblos latinoamericanos han tenido pocas experiencias de libertad. Tuvieron profundas experiencias de esclavitud y de dominación. Todavía hoy ésta es la experiencia que constituye el fondo de la vida de las grandes mayorías.

Sienten una radical dependencia del mundo material, de las necesidades materiales. Las minorías privilegiadas consiguen protegerse contra los peligros y los sufrimientos que causa la materia. Pero los pobres sufren el mayor impacto de todos los cataclismos, ya que carecen totalmente de protección. En el campo, la sequía, las inundaciones, las plagas, las epidemias pueden a veces provocar a los ricos propietarios algunos perjuicios. Pero no los alcanzan de forma general. Existe incluso

la «industria de la sequía», la «industria de las inundaciones», etc.³⁴. Pero los pobres están indefensos frente a las fuerzas materiales adversas. En los suburbios de las ciudades, las lluvias o la sequía, el calor o el frío, la polución, las epidemias, todo se concentra sobre los pobres para afligirlos con todos los males. No tienen libertad humana frente al mundo material. No dominan la creación, como Dios le ordenó a Adán, sino que son dominados por ella.

En cuanto al mundo de los hombres, la dominación es más implacable todavía. La explotación del trabajo es denunciada por los documentos de la Iglesia desde hace muchos años. No es necesario insistir. Basta con recordar los textos de Medellín y de Puebla³⁵.

Esta misma dominación es la que prevalece en las relaciones entre los sexos. El machismo forma parte del complejo dominador de la sociedad en todos sus niveles.

¶ Pues bien, en las comunidades cristianas que parten de este contexto aparece una experiencia: la de la libertad. La libertad no la reciben de otros. Si la liberación fuera una obra llevada a cabo por un gobierno, por un grupo revolucionario, incluso por la Iglesia, no sería verdadera liberación. Nadie libera a otra persona. La experiencia de las comunidades es la de una autoliberación. Ellas mismas experimentan una liberación en la acción de liberarse. La experiencia de la libertad se realiza en la lucha de la liberación. Los cristianos se sienten envueltos en una experiencia colectiva de liberación. ¶

La libertad se experimenta primero en la «praxis del martirio en América Latina»³⁶. Millares y decenas de millares de mujeres y de hombres han salido tranquilamente al encuentro de la muerte. Han asumido responsabilidades que eran en cada momento un peligro de muerte. Y lo hicieron con dignidad, con calma y con humildad. Supieron vencer el miedo tradicional a la muerte. Esta situación continúa hasta hoy. El ejemplo

³⁴ Cf CNBB, *Nordeste, desafio à missão da Igreja no Brasil*, Paulinas, São Paulo 1984.

³⁵ *Documentos de Medellín, Justicia, Paz; Documento de Puebla*, nn 15-50.

³⁶ Cf J. MARINS-T. M. TREVISAN-C. CHANONA, *Martírio. Memória perigosa na América Latina hoje*, Paulinas, São Paulo 1984.

de los mártires, lejos de provocar el desánimo, suscita nuevas vocaciones. Los mártires saben que son más libres que sus perseguidores.

La libertad es también victoria sobre los deseos de la carne. La carne son las promesas hechas por los grandes a los pequeños, las ilusiones que forjan en ellos para mantenerlos en la resignación. Son también los beneficios por los cuales intentan comprar a los posibles líderes. Tratan de comprar a los que no pueden hacer callar. Claro que muchos, consciente o inconscientemente, se dejan sobornar y traicionan a su pueblo. En las comunidades cristianas aparecen líderes que no se dejan ni amedrentar ni comprar. Se hacen libres frente a todos los seductores, dueños de tierras, políticos, doctores. Se sienten iguales y moralmente superiores a esas personas que siempre les impresionaron en el pasado y ante las que inclinaban la cabeza.

Desde Hegel y su dialéctica del señor y del esclavo se sabe que el esclavo es cómplice del señor. Así ocurre también en América Latina. Las masas tienen también culpa en la dominación. Pecan también por cobardía, por corrupción de la inteligencia y de la conciencia y por miedo. El que se libera, se hace libre del pecado. Deja de colaborar con el pecado social. Levanta la cabeza. Nace en él el sentimiento de dignidad. Esta experiencia de la dignidad recobrada es una de las señales más visibles en las comunidades.

Los oprimidos latinoamericanos se liberan también de la ley. En América Latina la ley está hecha por los grandes para ser impuesta a los pequeños. Los grandes no se someten a las leyes que ellos mismos hacen, sino que las imponen como un yugo de hierro sobre los hombros de los pequeños. La liberación comienza cuando los oprimidos empiezan a conocer las leyes, a exigir su aplicación a todos e integralmente y, en una fase ulterior, a exigir su reforma para que sean leyes de solidaridad y no de opresión de los indefensos.

En la Iglesia católica las leyes eclesíásticas son comprendidas por los pobres como leyes de dominación. No las entienden, pero las aceptan porque son impuestas por el clero, que es más fuerte. En la opinión tradicional, el clero tiene las llaves del reino de Dios. El que quiera salvarse tiene que acep-

tar todos los caprichos del clero. Al menos exteriormente. Una vez que nacen las comunidades, los católicos empiezan a emanciparse de la dominación de los sacerdotes. Comienzan a expresar su propia opinión. Nacen para la libertad también en la Iglesia. En cuanto a las Iglesias pentecostales populares, uno de los aspectos que les dan mayor alegría y más sentimiento de libertad y autonomía es el hecho de haber rechazado el yugo clerical. Muchos entraron en ellas precisamente después de una falta de entendimiento con algún sacerdote que los trató con desprecio o indiferencia.

Esta experiencia de liberación está ligada a la conciencia religiosa. Porque la libertad no es en primer lugar un hecho político o económico, sino el nacimiento de una personalidad nueva. Antes, la persona no se sentía persona responsable, capaz de existir por sí misma y para sí misma. Ahora ha nacido una persona capaz de actuar por sí misma, y no como reflejo del mundo exterior. El paso de un estado a otro es la experiencia de la fuerza del Espíritu.

2.3. *Experiencia de palabra*

Los pobres toman la palabra: es una realidad nueva en América Latina. Ellos mismos se quedan admirados. Antes eran tratados como ignorantes, y ellos mismos se consideraban como tales. Tanto en la Iglesia como en la sociedad, todos comentaban la ignorancia del pueblo. Por causa de esta ignorancia el pueblo no podía hablar.

Como es natural, hablaba abundantemente en casa, en el campo, a la orilla del río donde las mujeres lavan la ropa. Hablaban, y hablan demasiado. Pero solamente hablan de cosas sin importancia. Comentan los acontecimientos que otros han decidido o los sucesos de la vida privada.

En presencia de los grandes, tanto en la Iglesia como en la sociedad, permanecían callados. Incluso se hacían los tontos para evitar las humillaciones. No podían intervenir en las decisiones con sus palabras. Sus palabras tenían que seguir siendo insignificantes.

Comienza el milagro en la comunidad. Allí todos hablan. Vale la palabra de todos. Una señal: todos tienen acceso a la Biblia. Este acceso significa que todos pueden conocer las fuentes del conocimiento. No dependen de otros, sino que pueden saber por sí mismos. A partir de la Biblia todos pueden decir cosas que valen. Por eso mismo pueden dar también una opinión válida para la organización y las iniciativas de la comunidad. Hasta en la oración pueden dirigir la palabra a Dios. No recitan fórmulas aprendidas, como si solamente pudiesen orar con palabras de otros, con palabras enseñadas por los curas. Saben que su palabra es digna de Dios porque han aprendido las palabras de Dios.

Este mismo milagro se extiende luego fuera de la comunidad. Los pobres empiezan a enfrentarse con las autoridades. Exigen sus derechos. Piden cuentas del dinero público. Forman asociaciones, sindicatos, etc., para levantar la voz y defender públicamente la causa de los oprimidos. Se vuelven indiferentes ante las faltas gramaticales y no sienten vergüenza de su manera de hablar; hablan con las palabras que conocen, pero entrando en los asuntos serios. No reconocen ya la exclusividad de los grandes.

Esta experiencia de tomar la palabra en público es una de las cosas más impresionantes. Las primeras veces tienen la impresión de que el mundo se les va a caer sobre su cabeza. Pero pronto adquieren confianza y seguridad.

Si esas palabras fueran pronunciadas por personas formadas, no habría en ellas nada de espiritual. Todo podría explicarse por la formación intelectual y por la facilidad de palabra habitual en las clases dirigentes. Lo espiritual está en la conversión radical: los mudos hablan. La experiencia del Espíritu está en que son ellos los que toman la palabra. Se trata de una verdadera toma, de una conquista. La palabra surge de las energías que estaban escondidas en el fondo secreto de la persona. La palabra empieza a resucitar.

Esta misma experiencia se manifiesta también en la Iglesia. La lectura de la Biblia por los pobres produce efectos extraordinarios. En las Iglesias pentecostales, el descubrimiento personal de la Biblia por los convertidos les da un sentimiento de

superioridad absoluta. Los católicos se sienten avergonzados delante de los «creyentes» porque no leen la Biblia, mientras que los «creyentes» saben citarla y sacar de ella argumentos a los que los católicos no saben responder. En las comunidades católicas también la lectura directa de la Biblia transforma la personalidad. Se hace el descubrimiento del mundo. Antes todo lo recibían de los sacerdotes. Ahora los laicos comienzan a pensar por sí mismos.

El efecto de esta toma de la palabra es que los cristianos se hacen misioneros³⁷. El que ha descubierto la palabra se siente impulsado a publicarla. En las comunidades surgen vocaciones misioneras. La experiencia de la palabra alcanza su punto culminante cuando su receptor se convierte en transmisor. La experiencia del Espíritu es completa en el testimonio público. Si uno que ha estado siempre callado, al cabo de pocas semanas se pone a proclamar abiertamente el evangelio en otros lugares, fundando otras comunidades, no cabe duda de que el Espíritu Santo está allí.

2.4. *Experiencia de comunidad*

La comunidad es para casi todos los latinoamericanos un descubrimiento. Naturalmente, nunca han faltado elementos de vida común sin los cuales habría sido imposible la existencia. Pero la sociedad se esforzó siempre en destruir todas las manifestaciones comunitarias entre los pobres.

Hasta cierto punto las comunidades indígenas estuvieron protegidas por los misioneros en las reducciones de otros tiempos. Pero a lo largo del siglo XIX y del siglo XX se completó la invasión de las tierras por los latifundistas. Los grupos indígenas fueron víctimas de la dispersión, de la necesidad de emigrar, de la privación de todas las funciones políticas. Los negros se vieron impedidos de formar comunidades hasta mediados de este siglo, ya que se vio perseguida su misma religión. Los campesinos no

³⁷ Cf. J. COMBLIN, *O novo ministerio de missionário na América Latina*, en «REB» 40 (1980) 626-655.

puieron formar aldeas como en Europa, porque seguían estando bajo la dependencia de los propietarios. Los esfuerzos del gran profeta del nordeste, el padre Cícero Batista Romão, vicario de Juazeiro do Norte, tendieron precisamente a emancipar a los rurales del dominio de los propietarios³⁸. Las masas que se aglomeran en las favelas, en los barrios-colmena, en los suburbios de las grandes ciudades son todo lo contrario de una verdadera comunidad. La sociedad latinoamericana es una sociedad desintegrada. La gran mayoría de los habitantes de la ciudad permanece ajena a cualquier asociación. Lo que los salva son los restos de la antigua solidaridad familiar.

{ De ahí el milagro de la comunidad. No es natural que puedan nacer comunidades en medio de una población tan ajena por la historia y por la geografía a todo tipo de asociación: se trata de un milagro de Dios. } La experiencia de las personas que se asocian para formar una comunidad es un fenómeno carismático, casi extático, aunque se viva con serenidad. El nivel emocional es fuerte. Los miembros de la comunidad que han constituido esa comunidad son conscientes del cambio radical que ha sufrido su manera de vivir. El modo de vivir comunitario crea nuevas personalidades y enriquece desde todos los puntos de vista. }

La comunidad pasa a ser el centro de la vida; mejor dicho, crea una vida social en la que todos participan. Es la fuente de una existencia superior. El que ha entrado en una comunidad, ha pasado a un nivel superior de vida.

La comunidad consiste en compartir. El hecho de compartir multiplica los bienes. Pero no se trata solamente de compartir los bienes, sino de compartir la tarea, el obrar. Lo que hace la comunidad es la acción pública en conjunto.

Se dan ciertos abusos en la denominación de comunidad. A veces un sacerdote quiere descentralizar la parroquia. Establece diversos lugares de culto, nombra responsables y reúne a los fieles alrededor de las celebraciones y de las demás funciones pa-

³⁸ Cf CNBB, *Comunidades eclesiais de base na igreja do Brasil* (Documentos da CNBB, 25), Paulinas, São Paulo 1984; *Comunidades eclesiais de base no Brasil* (Estudos da CNBB, 23), Paulinas, São Paulo 1984.

roquiales (catequesis, sacramentos, asistencia). Generosamente atribuye a esas asambleas el nombre de comunidad. Está claro que ahí no hay nada de comunidad. La comunidad nace de abajo hacia arriba. Puede verse provocada o estimulada por personas que han venido de fuera. Pero nace por la acción de los miembros. Estos se reúnen primero no ya en una capilla, sino en el lugar de una tarea comunitaria. Los líderes o animadores o dirigentes de la comunidad reciben su autoridad de la misma comunidad, y no de una delegación del párroco. Si todo fuera creación del clero o de los llamados agentes de pastoral, no habría acción del Espíritu, o al menos no habría una verdadera experiencia del Espíritu. Ésta se da solamente donde las comunidades se organizan y actúan por sí mismas, sin nacer por la voluntad de otro. Son comunidades en la acción comunitaria.

Naturalmente, las celebraciones son necesarias: ofrecen un signo sensible de la presencia del Espíritu, una manifestación más visible de la experiencia del Espíritu, pero no necesariamente la más profunda. Si las celebraciones siguen solamente los esquemas fijados por el clero, tampoco serán reales manifestaciones del Espíritu.

Estas comunidades existen entre los católicos y los protestantes. El fondo es el mismo, aunque sean diferentes los revestimientos de doctrina, de celebraciones y de organización ³⁹.

2.5. *Experiencia de vida*

El tema de la vida es el que más abarca y también el que mejor expresa la experiencia de las comunidades cristianas latinoamericanas. Esta vida surge de una experiencia de muerte, porque la violencia es el signo que predominó desde la conquista. Esta violencia no se ha olvidado, ya que la conquista de la parte interior de América Latina fue lenta. Todavía hay algunas regiones amazónicas que no han sido conquistadas. Pero estamos llegando ya al fin de la epopeya de la conquista. Ésta

³⁹ Cf J. DE SANTA ANA, *Pelas trilhas do mundo á caminho do reino*, Empr. Metod., S. Bernardo do Campo 1985.

ha sido y sigue siendo una historia de violencia. La literatura latinoamericana es violenta, y la muerte está presente en ella por todas partes. De ahí nace la aspiración a la vida.

Las comunidades son vida. De la comunidad nace la vida. De los individuos aislados viene la muerte. Porque la experiencia de vida es experiencia de dedicación al bien común, de servicio. Se descubre que la persona vive exactamente en la medida en que se deja envolver por la comunidad y por la misión de la comunidad. Obrar en función del bien de todos, en función de la promoción de todos: eso es la vida. !

Esta promoción de la vida es ya visible a primera vista. En la comunidad las familias están más unidas, los hijos son educados con más atención, las personas visten ropas más limpias, no gastan dinero en vicios, la apariencia es más saludable y mejor.

Todo ocurre como si las personas hubieran descubierto la aspiración hacia una vida mejor. La comunidad no cultiva el tener más, sino el ser más ⁴⁰. Las luchas de liberación procuran mejorar más aún las relaciones humanas que el nivel material.

Naturalmente, en las presentes condiciones los resultados concretos de la voluntad de vivir son limitados. Las comunidades no pueden suplir las deficiencias políticas. De ninguna manera podemos considerar a las comunidades como «la» solución para los problemas de América Latina. Sin transformaciones políticas, económicas y culturales profundas no habrá liberación. Pero aquí contemplamos solamente la dimensión espiritual, citando experiencias espirituales que se dan en la realidad. Las acciones transformadoras, políticas, económicas o culturales se pensarán y se realizarán con medios humanos a partir de la razón humana. No llevan a cabo la transformación del sujeto. No afectan a la experiencia del sujeto que vive su vida. En este sentido, la experiencia de los pueblos más desarrollados desde el punto de vista político, económico, cultural es una gran desilusión. Demuestra que cada una de estas dimensiones desarrollada unilateralmente no produce vida, sino

⁴⁰ Cf G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo*, Sígueme, Salamanca 1984.

tan sólo consumo, excitación, satisfacción de deseos y, sobre todo, aislamiento e individualismo. Y esto no es una experiencia de vida.

La evolución de los pueblos desarrollados demuestra precisamente que sin una profunda experiencia de vida capaz de unificar, disciplinar y limitar las diversas dimensiones del desarrollo, éste solamente podrá engendrar frustraciones. Los mejores representantes del mundo desarrollado de hoy sienten la necesidad de una experiencia fundamental que dé calidad a la vida y sepa someter la cantidad de los bienes consumidos a la calidad de la vida. Comienzan a descubrir que con todas sus carencias tradicionales o nuevas, los pueblos pobres tienen más sabiduría y saben vivir mejor; esta experiencia de vida es experiencia espiritual.

2.6. Conclusión

Cada uno de los aspectos de la realidad humana descrita anteriormente podría explicarse de manera puramente humana. Si se toma fuera de su contexto realmente vivido, cada una de ellas puede recibir una explicación científica: la ciencia objetiva no habla de la realidad vivida, sino tan sólo de los esqueletos de la realidad, de sus soportes materiales; es incapaz de percibir la vida. La experiencia que describimos es una experiencia global. Las descripciones que se han dado no consiguen describirla en su realidad. Ésta sólo puede ser conocida por medio de una participación activa. La experiencia del Espíritu *no es* lo que aquí se ha expuesto. Es otra cosa lo que las palabras querían sugerir. Todas las palabras pronunciadas tienen que ser tomadas en conjunto como aproximación a una realidad única. No hay cinco experiencias parciales del Espíritu, sino solamente una.

Y en esta experiencia hay un solo objeto: Dios y la creación unidos. Es experiencia de Dios en la creación y de la creación en Dios. Es que se trata de una experiencia de Dios actuando en nosotros y en el mundo al mismo tiempo, relacionándonos con el mundo y al mundo con nosotros, no ya en un contacto total y vago, sino dentro de una praxis concreta y li-

mitada. 'No se separa la experiencia del obrar de la experiencia del Espíritu que obra, la experiencia del Espíritu de la experiencia del «yo» y del «nosotros».

Dentro de la misma perspectiva, no se separan la acción y la oración, la práctica en el mundo y la celebración de la práctica. Porque no se trata de un obrar técnico, semejante al obrar de una máquina, sino de un obrar humano: una praxis de liberación que envuelve la totalidad del ser humano, no dividido en sectores, sino todavía unificado en una experiencia global. Esto es lo que existe en las comunidades cristianas; lo que se puede observar por participación.

No se separan la experiencia personal y la comunitaria. Un individuo aislado jamás podría alcanzar esa experiencia. Por otro lado, la comunidad está hecha de personas todas ellas diferentes. Cada comunidad es diferente y única, y realiza experiencias únicas.

Estas experiencias son solamente intentos, principios; no hay experiencia completa del Espíritu, no hay una experiencia que sea capaz de saciar. La experiencia que hemos descrito se encuentra en millares y millones de experiencias principiantes. Algunos observadores han dicho ya que las comunidades de base no existen, que son únicamente una proyección de teóricos alienados de lo concreto. Pues bien, no se podría de hecho mostrar una comunidad perfecta que viviera de modo perfecto, estable, permanente, evidente, todas estas cosas que hemos dicho. Todo eso existe de forma inacabada, siempre amenazada, siempre en peligro. No obstante, todo lo que existe es suficiente para que pueda hablarse de una verdadera experiencia. También las comunidades cristianas del primer siglo fueron imperfectas e inacabadas. Pero aun así ofrecieron el testimonio del Espíritu.

La sociología religiosa podría hacer otro tipo de restricciones ⁴¹. Podría decir que las masas pobres, las más miserables de América Latina, no pertenecen a las comunidades de

⁴¹ Cf C. RODRIGUES BRANDÃO, *Os deuses do povo*, Brasiliense, São Paulo 1980; *Memória do sagrado. Estudos de religião e ritual*, Paulinas, São Paulo 1985.

base, salvo en casos excepcionales. La pertenencia a las comunidades supone ya un cierto nivel de promoción. La verdadera religión popular encontró y sigue encontrando medios de expresión en el catolicismo tradicional, pero mucho menos en las comunidades de base. Es innegable que se da una gran distancia entre la mentalidad religiosa popular de las grandes masas pobres y todo lo que existe a nivel de clero. El clero y el pueblo pobre viven en mundos que distan muchos siglos entre sí. Sin embargo, las comunidades constituyen una forma de aproximación. Si aún siguen estando distantes en gran número, esto se debe a las barreras inconscientes que el clero levanta en todo lo que hace. El clero vive su vida en el mundo cultural de las clases medias. Allí es donde le educaron. A pesar de todo, hay una parte del mundo popular que está presente. Las comunidades de base no están todas destituidas de cualquier representatividad. Todavía queda un largo camino por recorrer. Podemos presumir que hay otras experiencias del Espíritu mucho más ricas esperándonos para el día en que el clero sea capaz de desprenderse más de su cultura y de la voluntad de imponer esa cultura a los pobres.

3. La experiencia del Espíritu en la historia de la teología

Desde el principio, el Espíritu provocó inquietud en la Iglesia; el mensaje de la primacía del Espíritu crea cierta inseguridad entre los fieles y entre los responsables. Por eso se explica que la teología dominante, la que se convirtió en doctrina oficial o casi oficial, tendiera a reducir el papel del Espíritu. Al revés, los escritos de quienes invocaban al Espíritu contra la institución demasiado humana resultaron sospechosos, y pocos de ellos han sido transmitidos por la historia. Como siempre, la historia está al lado de las autoridades y de poder.

No se trata de presentar en pocas páginas toda una historia de la teología de la experiencia del Espíritu, sino tan sólo de recordar algunos hechos importantes. Veremos primero los orígenes, y luego haremos un recorrido por los siglos que nos separan de esos orígenes.

3.1. *La experiencia del Espíritu en los orígenes del cristianismo*

En el Nuevo Testamento. Construir un pueblo sobre la base de una experiencia del Espíritu fue una admirable paradoja. Parece una pura contradicción. ¿Cómo fue posible construir una Iglesia que se presenta animada por un Espíritu invisible? Sin embargo, los autores del Nuevo Testamento, los apóstoles y los que escribieron bajo su autoridad, proclamaron la primacía del Espíritu, la primacía de la experiencia sobre cualquier otro tipo de orientación. Para san Pedro, la autoridad del Espíritu es soberana. Él mismo se inclina delante de ella (He 10,47). Y san Pablo exige: «No extingáis el Espíritu» (1 Tes 5,19) ⁴².

Sin embargo, san Pablo se muestra preocupado por el rumbo que están tomando estas experiencias en Corinto. Los capítulos 12-14 de la primera carta a los Corintios son una larga exposición sobre los dones del Espíritu. Pablo percibe en Corinto la posibilidad de un desvío importante: los dones del Espíritu podrían ser tomados como un fin en sí mismos, como objeto de una búsqueda del propio provecho y de la propia gloria. La solución de san Pablo consiste en proponer una escala entre los dones del Espíritu: quedan valorados los dones que son servicio a la comunidad, en primer lugar la profecía. Queda relativizado el don de lenguas. De esta manera el valor de la experiencia queda plenamente reconocido, y al mismo tiempo los dones quedan integrados en la comunidad ⁴³.

La exaltación que hace Pablo del don de profecía no es un hecho único; las otras corrientes del cristianismo primitivo convergen también aquí; todas ellas exaltan la profecía: el movimiento de Jesús de los sinópticos en Palestina y en Siria ⁴⁴, la comunidad de Juan en Siria ⁴⁵ y el mismo Lucas.

⁴² Cf W. SCHMITHALS, *Experiencia del Espíritu como experiencia de Cristo* en C. HEITMANN-H. MÜHLEN, o.c., 159-161.

⁴³ Cf K. H. SCHEKLE, *Teología del Nuevo Testamento*, IV, Herder, Barcelona 1978, 254-260.

⁴⁴ Cf G. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, Sal Terrae, Santander 1979.

⁴⁵ Cf R. BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, Sígueme, Salamanca 1983.

Ocurre que ya en la última fase del Nuevo Testamento la profecía suscita problemas. Los últimos escritos insisten en el discernimiento de los espíritus. El hecho de la experiencia del Espíritu todavía es plenamente aceptado. Sin embargo, provoca cierta inseguridad en las comunidades. En nombre del Espíritu aparecen personajes que perturban. La prioridad no está ya en celebrar los carismas del Espíritu, sino en disciplinarlos mediante el discernimiento. «Queridísimos, no os fiéis de todo espíritu, sino examinad los espíritus a ver si son don de Dios» (1 Jn 4,1) ⁴⁶.

En el siglo II. Durante el siglo II la Iglesia es todavía carismática, todavía apela en primer lugar a la experiencia del Espíritu. De modo general, no se produce conflicto entre la experiencia del Espíritu y la institución del episcopado, porque muchos obispos son también carismáticos. En la representación que los autores del tiempo se hacen de la Iglesia, no se separa el servicio episcopal de la experiencia espiritual ⁴⁷. Dada la falta de espacio, nos bastará con citar aquí solamente el testimonio de san Ireneo: «No es posible decir el número de carismas que la Iglesia recibe cada día en el mundo entero de parte de Dios, en nombre de Jesucristo, que fue crucificado bajo Poncio Pilato» ⁴⁸. «Sabemos que, en la Iglesia, muchos hermanos tienen carismas proféticos y que por la virtud del Espíritu Santo hablan todas las lenguas, revelan para bien de todos los secretos de los hombres y exponen los misterios de Dios. El Apóstol los llama espirituales, no por separación y supresión de la carne, sino por su participación del Espíritu y solamente por eso» ⁴⁹.

Entretanto, a finales del siglo II surgió la famosa crisis del montanismo. Debió ser el acontecimiento más decisivo del siglo. Desgraciadamente estamos muy mal informados sobre él. Del origen y de la historia del movimiento sabemos muy poca cosa. Este movimiento fue condenado, desapareció, y los es-

⁴⁶ Cf 1 Tim 4,1; 2 Tim 1,7.14; 1 Jn 4,1.2.3.6.13; *Didaché* II-13.

⁴⁷ Cf Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983, 91-112.

⁴⁸ *Adv. Haer.* II, XXXII, 4.

⁴⁹ *Adv. Haer.* II, XXXII, 4.

1639
temor

critos que eventualmente pudieron circular en aquel tiempo no fueron reproducidos y desaparecieron ⁵⁰.

En el montanismo surgió una polémica contra la institución eclesiástica contemporánea, basada ya en el episcopado. Tertuliano opone la Iglesia espiritual a la Iglesia-institución. Se hizo montanista para liberarse de la institución. ¿Qué es lo que hay de retórica en Tertuliano? ¿Cuál fue exactamente la barrera que se levantó entre la Iglesia católica y el movimiento montanista? Es probable que nunca lo sepamos. Todo indica que en la Iglesia muchos percibieron el movimiento espiritual montanista como una amenaza mortal contra la unidad y el orden en la Iglesia. Debió suscitar una reacción fuerte. De hecho, ya en el siglo III la experiencia del Espíritu se hace más excepcional en la Iglesia. Ésta subraya la necesidad de la institución. Se organiza la liturgia, se organiza el ministerio episcopal. Se exaltan recorriendo todo el simbolismo sacerdotal del Antiguo Testamento. Desde el siglo III, la Iglesia va tomando poco a poco la fisonomía que mantuvo hasta el siglo XX.

Ya en el siglo IV san Juan Crisóstomo opina que los carismas fueron concedidos excepcionalmente a la Iglesia en tiempos de los orígenes debido a la gran debilidad de aquella época. En adelante la Iglesia ya no tiene carismas, porque no los necesita ⁵¹. De hecho, desde entonces los carismas y la experiencia del Espíritu no se consideran ya como constitutivos de la Iglesia. Se les tiene como fenómenos excepcionales, lo mismo que los fenómenos místicos, casos individuales sin relación con la naturaleza de la Iglesia ⁵² o del cristianismo.

¿Habría sido posible otra respuesta a la crisis montanista? ¿Habría podido la Iglesia seguir otra evolución? Sin la crisis montanista, ¿sería semejante la Iglesia a lo que es en la actualidad?

⁵⁰ Véase el artículo de G. BARDY, *Montanisme*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique* X, col. 2355-2370.

⁵¹ Véanse referencias en Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 106. También SAN AGUSTÍN, *De vera religione* 25,47.

⁵² Cf B. BARTMANN, *Teología dogmática* II, Paulinas, São Paulo 1962, 237.

3.2. *La experiencia del Espíritu en la historia de la teología después de los orígenes*

En este capítulo estamos considerando la fe en el Espíritu Santo desde un punto de vista global. En los capítulos siguientes volveremos a la historia de la fe en el Espíritu y de la teología del Espíritu a propósito del Espíritu en la Iglesia o en la vida espiritual individual. Aquí nos basta con llamar la atención sobre tres acontecimientos fundamentales: la identificación entre Espíritu e Iglesia, que se hace más estrecha desde el siglo III; la lucha contra los movimientos espirituales de la Edad Media, de donde procede probablemente el ateísmo moderno, y la repulsa de todos los aspectos femeninos o maternales del Espíritu como consecuencia de la repulsa radical de las otras religiones. Estos tres acontecimientos han determinado las orientaciones más generales de la pneumatología.

3.2.1. *La reducción del Espíritu Santo a la Iglesia*

Pudo haber sido la crisis montanista. Pudo haber sido el resultado del crecimiento de la propia Iglesia lo que llevó a reforzar la autoridad episcopal. En todo caso, la vinculación entre el Espíritu y la Iglesia se fue haciendo cada vez más estrecha. Se impuso la famosa fórmula de san Ireneo: «Donde está la Iglesia, allí está también el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda gracia»⁵³.

La tradición oriental cultivó siempre un concepto muy amplio de la Iglesia. Ésta envuelve al mismo poder imperial bizantino o ruso⁵⁴. Dentro de los límites del imperio, todo es Iglesia, y el Espíritu está en todo. El mundo queda transformado por el Espíritu. De esta manera el mundo no queda fuera de la acción del Espíritu, al menos el mundo cristiano ya asumido por Cristo⁵⁵.

⁵³ *Adv. Haer.* III, 24,1.

⁵⁴ J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Cerf, Paris 1975, 283: «La tragedia del sistema bizantino fue la de creer que el Estado en cuanto tal podía hacerse intrínsecamente cristiano».

⁵⁵ Cf. J. MEYENDORFF, *o.c.*, 281-295.

En Occidente el desarrollo de la eclesiología fue diferente. Por lo menos a partir de las luchas entre los papas gregorianos y el imperio, la Iglesia se identificó cada vez más con la jerarquía. Se trata de una trayectoria bien conocida, que alcanzó su punto culminante en el catolicismo contrarrevolucionario que reinó entre los pontificados de Pío XI y de Pío XII. Fue preciso esperar hasta el Vaticano II para que comenzase una evolución diferente.

Por lo menos desde las luchas entre los papas y el imperio (siglo XI), la acción del Espíritu sufrió una doble reducción: el Espíritu quedó vinculado a la Iglesia-institución, cuyo concepto se elaboró en esta época, es decir, quedó ligado al concepto de poder (*potestas*).

La teología de los papas gregorianos definió el poder espiritual frente al poder temporal. El Espíritu estaba con la Iglesia-institución en lucha contra el imperio. El Espíritu no entraba en el imperio⁵⁶. El Espíritu actúa en el mundo, pero por medio de la Iglesia institucional.

La Iglesia consta de «poderes». Aunque hubo controversias sobre el número y la definición de los poderes, consta claramente que el Espíritu está presente en el poder sacramental. Los sacramentos son administrados por el poder del Espíritu. De la misma manera, el gobierno de la Iglesia se realiza por el poder del Espíritu. El Espíritu es poder y confiere poderes espirituales. Éstos son, por lo menos, el poder de orden y de jurisdicción. La eclesiología que nace en el siglo XIV intentó definir los poderes de la Iglesia, situando en ella el poder del Espíritu. Las manifestaciones más claras del Espíritu Santo serán los sacramentos, los concilios generales y el poder del papa.

La Iglesia medieval no aceptó esta teología sin resistencias. Y no sólo no la aceptó la teología imperial, sino que también se resistieron a ella los movimientos de la pobreza, los movimientos populares, los movimientos laicos en general. La formulación que más influyó en la historia medieval fueron los escritos del abad Joaquín de Fiore. No es éste el lugar de explicar el pensamiento

⁵⁶ Cf W. ULLMANN, *The growth of the papal government in the middle ages*, Methuen, London 1955, 440.

del abad Joaquín (1130-1202). Anunció la llegada de una tercera edad en la salvación del mundo. Estuvo la edad del Padre en el Antiguo Testamento. Llegó luego la edad del Hijo Jesús, pero está a punto de terminar. Estamos en vísperas de la llegada de la edad del Espíritu Santo. Es que la edad del Hijo mantuvo todavía muchos elementos del Antiguo Testamento: una religión de temor, de ley, de castigos, de sacerdotes y de templos, etc. Ahora se está acercando la edad anunciada por Jesús cuando prometió el Espíritu. Será una renovación de la sociedad entera, una transformación de la historia.

Esta doctrina no habría tenido ninguna influencia si no hubiera respondido a las aspiraciones de muchos cristianos, no convencidos por el aparato de poder que había montado la Iglesia romana en sus luchas contra el imperio y para dirigir la sociedad cristiana. Muchos vieron en la nueva orden de los Hermanos Menores el signo de la edad anunciada por el abad Joaquín. El movimiento de los espirituales franciscanos estuvo ligado a la ideología del abad Joaquín ⁵⁷.

La Iglesia reaccionó con energía. El abad Joaquín, que había contado con la amistad de los papas, fue condenado después de su muerte por el IV concilio de Letrán (1215), aunque por razones no relacionadas directamente con sus concepciones sobre la historia; Joaquín fue atacado duramente por santo Tomás de Aquino; en la teología oficial quedó totalmente desprestigiado. Santo Tomás proclama tranquilamente que todo lo que se podía esperar del Espíritu Santo ha sido ya dado y está presente en la Iglesia ⁵⁸. La teología tomista favorecía a la Iglesia establecida, considerándola como definitiva. Favorecía también a la sociedad establecida, a la cristiandad. No podía ser aceptada por los movimientos populares.

Lutero y Calvino no cambiaron esta estructura básica de la doctrina del Espíritu Santo. Los dos subrayaron el papel del Espíritu en el evangelio y en la predicación. Pero los dos ligaron estrechamente a los poderes de la Iglesia el poder de la

⁵⁷ Sobre Joaquín de Fiore existe una literatura abundante en la actualidad: cf. H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore I*, Lethielleux, Paris 1979, 13-121.

⁵⁸ Cf H. DE LUBAC, *o.c.*, 140-160.

predicación y el poder de los sacramentos ⁵⁹. Aunque luchaban contra la Iglesia romana, luchaban también y más todavía contra las Iglesias populares que nacieron a su sombra. Lutero responde a Tomás Münzer, el teólogo de la revolución popular alemana de 1525, lo mismo que había respondido santo Tomás a Joaquín de Fiore: con desprecio y taxativamente ⁶⁰.

La Iglesia católica que nació de Trento y las confesiones protestantes oficializadas evolucionaron de forma paralela: el Espíritu Santo está ligado a la institución eclesiástica y no hace nada en el mundo de los laicos. Fue el tiempo del dualismo creciente entre la Iglesia y el mundo, paralelo a la separación entre el espíritu y la materia. Lo espiritual es lo opuesto a lo temporal. Lo espiritual es lo eclesial.

3.2.2. La masculinización del Espíritu Santo

En la lengua hebrea, para designar al espíritu se utiliza una palabra femenina (*ruah*). En la lengua griega se emplea para el espíritu una palabra de género neutro: *pneuma*. En latín y en las lenguas derivada del latín se utiliza la palabra *spiritus*, una palabra masculina.

En la Biblia, las funciones del Espíritu corresponden a formas de actuar que se refieren habitualmente a la maternidad y a la feminidad en general: inspirar, ayudar, apoyar, amparar, hacer nacer. El modo de actuar del Espíritu se describe por modos de actuar femeninos ⁶¹.

Naturalmente, Dios no tiene sexo. Pero nuestras palabras para hablar de Dios son palabras que se aplican al género humano. El ser humano es imagen de Dios, y puede ofrecer las analogías que nos permiten decir algo de Dios. En la Biblia, la imagen de Dios es el ser humano, hombre y mujer igualmente.

⁵⁹ Cf H. R. MUELLER-SCHWEFE, *¿Razón productiva o Espíritu divino de transformación? Pneumatología como doctrina de la acción*, en C. HEITMANN-H. MÜHLEN, *Experiencia y teología del Espíritu Santo*, o.c., 377s.

⁶⁰ Cf H. R. MUELLER-SCHWEFE, o.c., 376.

⁶¹ Cf L. M. RUSSELL, *Human Liberation in a feminist perspective. A Theology*, The Westminster Press, Philadelphia 1974, 102.

Por consiguiente, tanto los comportamientos masculinos como los comportamientos femeninos pueden ofrecer analogías para expresar lo que es Dios. Por eso la Biblia habla de Dios usando nombres masculinos y femeninos. El Espíritu representa el amor maternal de Dios y actúa de acuerdo con los modos de obrar de la mujer.

En Occidente la influencia de san Agustín fue decisiva para eliminar de la teología y de la imaginación cristiana toda referencia femenina. Según san Agustín, la mujer no es imagen de Dios⁶², sino solamente el hombre. Además de eso, san Agustín utiliza la imagen de la vida mental del hombre para explicar la Trinidad. El Espíritu procede del amor de Dios. Pero este amor es amor de sí, no es amor que se proyecte sobre alguien situado fuera; es un amor que permanece en el interior del sujeto. Ese amor elimina toda referencia a las experiencias humanas de amor sexuado. El sexo está ligado a la materia y al ser inferior en la filosofía de san Agustín.

Santo Tomás recogió el pensamiento agustiniano. Lo aceptó tal como era y no hizo más que intentar expresarlo mejor. En la teología tomista no hay lugar para ninguna analogía con la maternidad o con un amor sexuado, un amor maternal, por ejemplo. Desde entonces tampoco hubo ninguna entrada en Occidente para el ser femenino en la teología del Espíritu y, por consiguiente, en la representación de Dios. La masculinidad está presente con fuerza en las imágenes del Padre y del Hijo. El mismo Espíritu se enuncia en términos masculinos. Por eso, si el Espíritu es poder, le conviene mejor la masculinidad.

En Occidente, la teología del Espíritu Santo habría podido compensar la excesiva masculinidad de una Iglesia centrada alrededor del poder divino. Pero no sucedió así. El mismo Espíritu quedó absorbido por una concepción religiosa que valora el poder⁶³.

⁶² Cf F. K. MAYR, *La unilateralidad de la doctrina tradicional sobre Dios*, en C. HEITMANN-H. MÜHLEN, o.c., 324-330.

⁶³ Cf H. MÜHLEN, *Espíritu, carisma, liberación*, o.c., 53-66.

3.2.3. Las fuentes del ateísmo

Es evidente que el ateísmo generalizado del mundo occidental de hoy no procede de argumentos filosóficos o racionales. Los raciocinios son secundarios e intervienen para justificar unas decisiones que se han tomado ya en un nivel más profundo. En la actualidad varios autores han demostrado que hay una conexión entre el triunfo del ateísmo en el mundo moderno y la teología del Espíritu Santo, o, mejor dicho, la ausencia de una teología y de una práctica del Espíritu Santo.

Una primera razón es la intelectualización creciente del cristianismo durante la época moderna. Durante esta época el cristianismo se concentra cada vez más en el clero, y el clero se intelectualiza. Se vuelve cada vez más ajeno a cualquier experiencia del Espíritu. La formación del clero y de los religiosos se aparta de cualquier experiencia de este tipo.

Es verdad que durante los últimos siglos de la civilización agrícola la religión intelectual del clero no impidió que los campesinos practicasen el catolicismo popular. Este catolicismo perdura todavía en las áreas rurales de América Latina. Pero le cuesta mucho resistir a la civilización urbana⁶⁴. Todo hace temer que, en las grandes ciudades, o bien la herencia del catolicismo popular se verá asumida por otras denominaciones más populares o bien caerá en el ateísmo en una fase de evolución ulterior. Sería una ilusión pensar que América Latina se verá preservada del ateísmo por un milagro de Dios.

El catolicismo popular era una religión de experiencia. El intelectualismo de los sacerdotes destruye la religión del pueblo y es el mejor agente del ateísmo.

Hay una segunda razón que motiva la aparición del ateísmo. Se trata de la sustitución del Dios trino por el deísmo. Desde la Edad Media la teología escolástica tiene por objeto a «Dios», una especie de persona única que es la naturaleza divina. Santo Tomás habla de Dios. La teología escolástica no

⁶⁴ Cf. P. A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do Catolicismo romanizado no Brasil*. Vozes, Petrópolis 1985.

necesita ni de la Trinidad ni del Espíritu Santo. Está claro que se conservaron por fidelidad a la tradición. Pero en la dinámica de la teología escolástica no son necesarios, como tampoco son necesarios en el modo de vivir de la Iglesia.

En la época moderna se acentuó el deísmo. Y se divulgó entre el pueblo. Pues bien, el deísmo sólo podía engendrar una revuelta contra su Dios. La persona del Dios único perdió su trascendencia. Aparece como un Señor todopoderoso, inmutable, claramente racional por basarse en argumentos racionales, conocido más por la razón que por la Biblia, más como evidencia que por la fe. Este Dios es dueño total y absoluto de la existencia. Exige una obediencia total. La figura de Dios es el poder. Todos los elementos de la teología deísta giran alrededor del poder: poder del Creador, poder de Cristo, salvador y rey, poder de la Iglesia reforzado por el poder del Espíritu, poder del papa y de la jerarquía, poder de la palabra, poder sacramental, poder del derecho canónico. Tanta teología de poder, más fuerte aún en el protestantismo que en el catolicismo, solamente puede engendrar la repulsa del hombre. Delante de ese Dios el hombre no puede hacer nada, no le está permitido ser sujeto, tener espontaneidad. El ser humano está encerrado en la obediencia desde el principio hasta el final de su vida. A los ojos de las masas de hoy el cristianismo es un sistema de dominación de los espíritus. Se ha vuelto por lo menos nocivo, y en todo caso irrelevante. No hay sólo indiferencia, sino revuelta, en el ateísmo de hoy. Y sólo esta revuelta explica un fenómeno tan amplio.

No se responderá al ateísmo por medio de raciocinios intelectuales ni por medio de amenazas o exhortaciones o coacciones. El sistema de dominación espiritual fue precisamente el que engendró el ateísmo. No puede ser el remedio ⁶⁵.

3.3. Conclusión

Estamos asistiendo a una renovación de la experiencia del Espíritu Santo. Si esto es verdad, se trata de un fenómeno

⁶⁵ Cf H. MÜHLEN, *Espíritu, carisma, liberación*, o.c., 53-70.

único en la historia de la Iglesia desde el siglo III. Se trata de una inversión radical de la evolución que sufrió la Iglesia de Occidente desde el siglo III.

Existen varias expresiones de esta experiencia. En este libro partimos de la experiencia de las comunidades eclesiales de base en América Latina. Desde el principio se dijo que las comunidades viven una experiencia de Dios específica. Nuestra tesis es que se trata de la experiencia del Espíritu Santo. Tal experiencia está lejos de quedar reducida a los carismas sensibles que ya apreciaban tanto los corintios. La experiencia del Espíritu se realiza dentro de la historia, en la acción del sujeto histórico. No se puede separar de la conciencia del obrar en el mundo. Es experiencia de libertad. Esta libertad se expresa en la palabra, que es testimonio público, palabra eficaz, palabra que engendra comunidad. Es que la experiencia del Espíritu no es individual; está ligada a la constitución de la comunidad. Esta experiencia del Espíritu es vida y resurrección, novedad de vida. Se vive como un nuevo nacimiento.

La renovación de la experiencia del Espíritu Santo está llamando ya la atención de los teólogos. No todos se convencen. Pero los más notables se han dado cuenta de que se trata de algo fundamental. Los grandes maestros de este siglo han percibido esta señal. El alcance de esta novedad difícilmente puede medirse todavía. No se trata de someter a revisión solamente el catolicismo tridentino, ni el catolicismo constantiniano. Tenemos que elevarnos por los menos hasta el montanismo y la crisis que provocó a finales del siglo II.

Pero el desafío del ateísmo que actualmente se generaliza en el mundo de la modernidad exigirá reformas mucho más radicales que los primeros pasos dados tímidamente por el Vaticano II. Hoy sabemos que el ateísmo no perdonará nada de la antigua cristiandad, no dejará ninguna isla protegida. Y no lograremos remediarlo volviendo al pasado o restaurando viejas instituciones. Al lado de la crisis actual de la Iglesia occidental, la reforma fue un juego; los reformadores del siglo XVI dejaron en su sitio lo esencial de la tradición occidental. Cambiaron la superficie, pero no tocaron el fondo de la cuestión.

La nueva experiencia del Espíritu es solamente un paso. Si

interpretamos correctamente los signos de los tiempos, este paso ha entrado ya en el camino del cristianismo del futuro.

4. Bibliografía

MÜHLEN H., *Espíritu, carisma, liberación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1976.

HEITMANN C.-MÜHLEN H., *Experiencia y teología del Espíritu Santo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1978.

COMBLIN J., *O Espírito no mundo*, Vozes, Petrópolis 1978.

PARENT R., *O Espírito Santo e a liberdade cristã*, Paulinas, São Paulo. 1978.

ALDUNATE C., Card. SUENENS y otros, *A experiência de Pentecostes*, Loyola, São Paulo 1976.

MOLLAT D., *L'expérience de l'Esprit-Saint selon le Nouveau Testament*, Feu Nouveau, Paris 1973².