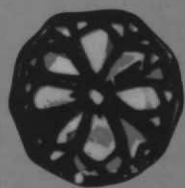


BIBLIOTECA
DE
TEOLOGÍA

Edición a cargo de
J. JOSÉ ALVIAR

EL TIEMPO DEL ESPÍRITU: HACIA UNA TEOLOGÍA PNEUMATOLÓGICA



EUNSA

EL TIEMPO DEL ESPÍRITU:
HACIA UNA TEOLOGÍA
PNEUMATOLÓGICA

**EL TIEMPO DEL ESPÍRITU:
HACIA UNA TEOLOGÍA
PNEUMATOLÓGICA**

Edición a cargo de
J. José Alviar

EUNSA

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

INTRODUCCIÓN. <i>Spiritus in Theologia</i>	9
Jutta Burggraf, <i>La pneumatología contemporánea: desarrollo y dimensiones</i>	17
Lucas F. Mateo-Seco, <i>El Espíritu Santo en los recientes tratados de Dios Uno y Trino: Líneas de una pneumatología</i>	43
César Izquierdo, <i>El Espíritu Santo en la historia. Dimensión pneumatológica de la teología fundamental</i>	63
José R. Villar, <i>El Espíritu Santo y la Iglesia</i>	81
Ramiro Pellitero, <i>El Espíritu Santo, protagonista de los carismas</i>	103
Juan Luis Bastero, <i>El Espíritu Santo y María</i>	119
José Morales, <i>El Espíritu de Dios y las religiones de la tierra</i>	153
Juan Luis Lorda, <i>Gracia y Espíritu Santo</i>	167
Félix María Arocena, <i>Pneumatología litúrgica (1964-1997)</i>	187
José Alviar, <i>La dimensión pneumatológica de la Escatología</i>	211

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del *Copyright*. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Artículos 270 y ss. del Código Penal).

© 2006: J. José Alviar (Ed.)
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)

ISBN: 84-313-2375-2
Depósito legal: NA 1.173-2006

Nihil Obstat: Ildelfonso Adeva
Imprimatur: Luis M.^a Oroz, Vicario General
Pamplona, 2-II-2006

Fotocomposición: PRETEXTO. pretexto@cin.es

Imprime: GRÁFICAS ALZATE, S.L. Pol. Iperregui II. Orcoyen (Navarra)

Printed in Spain – Impreso en España

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 256 850 - Fax: +34 948 256 854
e-mail: info@eunsa.es

INTRODUCCIÓN
SPIRITUS IN THEOLOGIA

José Alviar

Los estudios que componen este libro tienen su origen en los seminarios de profesores del Departamento de Teología Dogmática de la Universidad de Navarra. A estas sesiones, pensadas como espacios de diálogo y reflexión, de intercambio de información y puntos de vista, acuden también profesores de otros departamentos de la Facultad de Teología y de otras facultades de la Universidad, así como alumnos de postgrado. Las reuniones se celebran, ordinariamente, una vez al mes.

A lo largo de los cursos 2003-2004 y 2004-2005 hemos querido dar mayor cohesión a estos seminarios, para que facilitasen una reflexión conjunta acerca de los planteamientos de fondo de toda la Dogmática. Queríamos echar una mirada detenida al *humus*, por así decir, que sustenta la reflexión teológica en cada una de las diversas áreas dogmáticas. Después de considerar algunos temas «transversales» que atraviesan diferentes sectores de la Dogmática, elegimos uno para estudiar con mayor detenimiento: la pneumatología.

Es bien conocido que, incluso antes del Concilio Vaticano II, los estudiosos de Eclesiología y de Liturgia intentaban ya incorporar más decididamente el aspecto pneumatológico en sus exposiciones. También es sabido que, durante los años posteriores al Concilio, el papel del Espíritu Santo empezó a formar parte de manera más sistemática de otros discursos teológicos, como la Cristología y la Antropología. Este progreso se debía a factores de diversa índole: (1) la renovación bíblica, patristica y litúrgica iniciada ya en la primera mitad del siglo XX, que permitió redescubrir la importancia del Espíritu en la fe y en la vida de la Iglesia; (2) el diálogo ecuménico que se intensificó aproximadamente en la misma época, y que enriqueció la reflexión teológica con perspectivas aportadas por los ortodoxos y los protestantes; y también (3) la revalorización de la idea de *historia salutis*, cuyo decurso revela la «estructura interior», trinitaria, del misterio de Dios.

Al dedicar una serie de seminarios a la «*dimensión pneumatológica de la teología dogmática*», pretendíamos conocer con mayor detalle el grado y el éxito de la incorporación del aspecto pneumatológico en la manera de pensar los diversos tratados dogmáticos. ¿Se ha llevado a cabo ya cabalmente aquello que encarecía Pablo VI como tarea post-conciliar: «a la Cristología y especialmente a la Eclesiología del Concilio debe suceder un estudio nuevo y un culto nuevo sobre el Espíritu Santo, justamente como complemento que no debe faltar a la enseñanza conciliar»?¹. En los albores del siglo XXI, ¿cabe hablar ya, no sólo de una «eclesiología pneumatológica» o de una «liturgia pneumatológica», sino también de una «soteriología pneumatológica», de una «escatología pneumatológica», de una «antropología pneumatológica»?

Una vez delimitado el marco de reflexión y de investigación, a algunos profesores de nuestro Departamento se les pidió elaborar un *status quaestionis*, que mostrase el grado de incorporación del aspecto pneumatológico en la reflexión correspondiente a su área de especialización: Antropología, Soteriología, Escatología, etc. Se les invitó también a intentar identificar, o al menos esbozar, las vías principales por las que podía y debía discurrir una adecuada «orientación pneumatológica» de cada tratado dogmático.

Pensamos que sería de gran ayuda para una discusión conjunta que cada ponente elaborase y distribuyese con antelación un texto con la sustancia de las ideas que deseaba desarrollar en la sesión de seminario: una especie de *working paper*, que sirviese como invitación a los demás para estudiar las ideas, y preparar un comentario ponderado. La serie de seminarios ocupó casi dos cursos académicos; y tanto los escritos de trabajo (*working papers*) como las reacciones orales resultaron de gran interés. Se nos ocurrió entonces que el material acumulado, que nos había servido para pensar teológicamente, pudiera ser ofrecido a un círculo más allá de los muros de nuestro Departamento. Una vez decididos a llevar a cabo la tarea de preparar una publicación, cada ponente incorporó las modificaciones que estimó oportuno después de escuchar las observaciones y críticas de sus colegas, y preparó un texto definitivo. Estos estudios constituyen los diversos capítulos del presente volumen.

1. *Discurso* en la Audiencia General de 6.VI.1973. Dos décadas después, Juan Pablo II recomendaría, como una de las medidas de preparación para el Jubileo del 2000, «el reconocimiento de la presencia y de la acción del Espíritu que actúa en la Iglesia tanto sacramentalmente, sobre todo por la Confirmación, como a través de los diversos carismas, tareas y ministerios que Él ha suscitado para su bien» (Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, 10.XI.1994, n. 45).

Para situar la cuestión en un apropiado marco histórico, eclesial y teológico, la profesora Jutta Burggraf sintetiza en su artículo la historia de la progresiva incorporación de la dimensión pneumatológica en la moderna reflexión teológica. En el campo de la Teología (estrictamente hablando), el profesor Lucas F. Mateo-Seco describe cómo se realiza la inserción del misterio de la Tercera Persona, en los manuales contemporáneos *De Trinitate*. En el sector de soteriología (que en sentido amplio abarca el mensaje de salvación en religiones no cristianas), el profesor José Morales analiza el uso de la noción de «la acción salvífica del Espíritu Santo», por parte de recientes documentos magisteriales y obras sobre teología de las religiones. En el campo de la Teología Fundamental, el profesor César Izquierdo trata del papel del Espíritu, inseparable del de Cristo –*Verbum Amoris*, Palabra del Padre–, en la Revelación y en la historia. El profesor José Ramón Villar esboza una manera orgánica de ensamblar la dimensión pneumatológica con la cristológica en la reflexión sobre la Iglesia. En dos líneas complementarias, el profesor Ramiro Pellitero analiza diversos modos en que teólogos modernos han hablado del componente pneumatológico de los ministerios y carismas al interior del misterio eclesial, y el profesor Juan Luis Bastero trata de la relación entre el Espíritu Santo y María, tal como queda reflejada actualmente en algunos documentos magisteriales y en la literatura teológica. En el campo de la Antropología, el profesor Juan Luis Lorda estudia cómo es concebido y presentado el papel del Espíritu en los manuales sobre la Gracia (o Antropología Teológica). El profesor Félix María Arocena hace un estudio análogo de manuales recientes de Liturgia y del *Catecismo de la Iglesia Católica*, para examinar el papel que le es reconocido al Paráclito, en la Liturgia de la Palabra, la Plegaria eucarística, y la Liturgia de las horas. Finalmente, el profesor José Alviar hace una presentación y evaluación del «discurso pneumatológico» en los manuales modernos de escatología, para concluir con una propuesta personal.

Como se puede apreciar de esta somera descripción de las colaboraciones, no hemos pretendido tratar de la presencia del Espíritu Santo en todos los tratados que componen la «Dogmática»; hemos preferido más bien hacer unas catas selectivas, pero suficientes para obtener una visión de la tarea ya realizada por teólogos en diversos campos, así como de la que aún queda por hacer. El lector advertirá que cada trabajo está realizado según la metodología y los puntos de vista propios de cada profesor, que hemos querido respetar. Cada uno de los artículos contiene dos elementos: un *status quaestionis* del crecimiento pneumatológico en cada sector teológico; e indicaciones de por dónde podría proseguir

el desarrollo en las próximas décadas. En la práctica, algunos de los autores de los artículos se detienen más en hacer balance de la carga pneumatológica de la literatura actual de su especialidad, mientras que otros han preferido elaborar en primer término su propia manera de pensar el papel del Espíritu en el tratado. No responden, por tanto, a un patrón uniforme ni se proponen agotar la cuestión en los diversos sectores dogmáticos. Nuestra esperanza, sin embargo, es que el volumen, tal y como se ofrece ahora al lector, será de interés y utilidad.

* * *

¿Cuál es el balance del trabajo realizado? No es posible ofrecer una conclusión global y sistemática del conjunto de trabajos contenidos en este volumen. En primer lugar, por la heterogeneidad metodológica con que —legítimamente— cada uno de los autores ha abordado la pregunta por la «presencia pneumatológica» en su respectivo sector teológico: en efecto, como ya se ha indicado anteriormente, cada autor ha expuesto y valorado las posturas de otros y las suyas propias, guiado por sus propios criterios. Pero además, una conclusión global no es posible por el hecho —constatado abundantemente en los artículos de este volumen— de que la tarea de integrar el misterio de la Tercera Persona en los tratados dogmáticos se halla aun a medio camino de realización satisfactoria. En algunos casos —como la Eclesiología y la Liturgia— parece claro que hay ya una «presencia pneumatológica» consolidada, realizada de forma armoniosa, en la reflexión sistemática. Pero en otros sectores como la Protología, la Antropología, la Soteriología o la Escatología, la «pneumatologización» parece estar en proceso de hacerse: en estas áreas, no cabe hablar de un consenso en cuanto al modo de afrontar el reto; sólo hay consenso en cuanto a la necesidad de acometerlo.

En estas circunstancias solamente cabe aspirar a extraer de los diferentes estudios publicados en nuestro libro, el *sensus* o rumbo general del pensamiento con respecto a dimensión pneumatológica de la teología dogmática. A nuestro entender, poder decir algo en este sentido no es poco, e intentaremos formularlo someramente en las páginas que siguen.

Antes de proseguir, sin embargo, nos parece preciso agregar la siguiente consideración. El Espíritu es «viento» (cfr. Jn 3, 8; Hch 2, 2): perceptible en la suavidad de su misión, pero de manera escasamente visible y poco nítida. Esta «invisibilidad pneumatológica» la expresó H. Urs von Balthasar en los siguientes términos: «Este Espíritu es aliento,

no tiene ninguna silueta; por eso quiere sólo espirar a través de nosotros, no objetualizarse. Será en nosotros ojo de la gracia, no visto, sino que ve, y le preocupa poco si le rogamos a Él, siempre y cuando oremos sólo con Él: *Abba*, Padre... Es la luz que no se puede ver salvo en el objeto iluminado»². Teniendo presente esta característica propia de la Tercera Persona, resulta un tanto simplista preguntarse «cómo se podría integrar el misterio del Espíritu Santo en las entrañas de cada tratado», como si el Paráclito fuera en teología un simple elemento arquitectónico. Tal enfoque no haría justicia a la manera como el Paráclito se halla presente en el tejido de los misterios. La presencia pneumatológica en las verdades reveladas es más sutil; para captarla en toda su hondura, es preciso abordarla desde otro nivel. Es lo que intentaremos realizar ahora, en forma de esbozo.

El Espíritu Santo aparece en los diversos sectores dogmáticos como Aquél que es el último responsable de la realización del proyecto divino, expresado en las palabras de Jesús: *ut unum sint* (Jn 17, 11). Es en la economía de salvación el Agente que labra la comunión (*koinonía*) entre Dios y las criaturas, y entre las criaturas mismas; y lo hace como prolongación de su función en el interior divino, en cuanto vínculo sustancial de Amor (el «entre», el «nosotros» hipostatizado) entre el Padre y el Hijo.

Desde un punto de vista personalista y relacional, el cristianismo es un *misterio de comunicación*: de las Personas divinas entre sí, en primer lugar; luego, de la divinidad con las criaturas; y por último, de las criaturas entre sí. En este contexto comunicativo, brilla con luz propia la Tercera Persona. Entendemos que el Dios Uno y Trino no sólo se «manifiesta» o se muestra a los hombres; se da a Sí mismo, se «comunica» (o se autocomunica) en cuanto Padre, Hijo y Espíritu Santo; y lo hace especialmente a través de la actuación de la Tercera Persona. El Espíritu es la Persona enviada por el Padre, a través del Verbo encarnado, al mundo —a los hombres individuales, a la comunidad humana, al cosmos; a las acciones sagradas (litúrgicas) así como a las actividades seculares—, para elevar todas estas realidades por encima de sí mismas, por encima de sus pobres posibilidades finitas, y otorgarles una «forma» sobrenatural (por emplear una analogía con el binomio materia-forma) que las sitúa en el ámbito de lo divino. En otras palabras: el Espíritu da un nuevo ser sobrenatural a las criaturas y su actividad, al

2. «El desconocido más allá del Verbo», en *Ensayos Teológicos*, III: *Spiritus Creator*, Madrid 2004, p. 94.

igual que, después de la epiclesis eucarística, transforma la pobre materia del pan y del vino en Cuerpo y Sangre del Hijo de Dios encarnado³.

La conciencia de esta acción abarcante y transformante del Paráclito permite llegar a una percepción profunda en teología. Da «forma de unidad» a los diversos tratados, al mostrar la pertenencia de cada uno a un único Misterio: el definitivo misterio del consorcio de las Personas divinas con las personas creadas. ¿Qué es el misterio de salvación, sino el restablecimiento de la comunicación –*religatio*– entre las criaturas y la divinidad, o más específicamente la unión de las criaturas con el Padre, por el Hijo, en el Espíritu? ¿Qué es la Iglesia sino la corporación misteriosa, con Cristo como cabeza y la humanidad redimida como cuerpo pneumatológico, que se forma en la historia y se encamina hacia el *éschaton* como realización del *ut unum sint*? ¿Y qué es la Revelación, qué es la gracia, qué es la Liturgia, sino puentes de comunicación que la Trinidad tiende hacia los hombres?

Desde esta perspectiva, cobra un profundo sentido la teología de la historia, del mundo y del hombre, en cuanto que historia, mundo y hombre son realidades que en su misma entraña se hallan «abiertas» por la acción del Espíritu a una realidad superior, configuradas para el engarce con la vida trinitaria. Así el Paráclito lleva a las criaturas a profesar –junto con Cristo, el «primogénito» (Col 1, 12-20)–: «por Él, con Él y en Él, a ti Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos». Estamos ante un misterio de dinámica doxológica: la creación entera es conducida por el Espíritu a proclamar: *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto*.

Desde la perspectiva personalista y relacional, la Tercera Persona aparece como un auténtico nudo misterioso o *nexus mysteriorum*; y lo es porque es *el nexus personarum (divinae et creatae)* por antonomasia; y lo es, una vez más, porque Él mismo es *Nexus Personalis*, Persona-Nexo.

El despliegue en el tiempo del proyecto de salvación –la «economía»– aparece entonces como la extensión *ad extra* de la «teo»-logía:

3. El Espíritu, sugiere W. KASPER («La Chiesa come sacramento dello Spirito», en W. KASPER, G. SAUTER, *La Chiesa luego dello Spirito*, Brescia 1980 [orig. alemán: *Kirche – Ort des Geistes*, Freiburg im Breisgau 1976], pp. 79-87), lleva cada realidad a la «extasis» o autotranscendencia. Como principio de «trascendencia», el Espíritu es *Spiritus Creator* (según la expresión que popularizó H. Urs von Balthasar: *Ensayos Teológicos*, III: *Spiritus Creator*, Madrid 2004 [orig. alemán: *Skizzen zur Theologie*, Einsiedeln 1967]: hace proceder, de cada *arché* o principio, algo «nuevo» que de algún modo va «más allá» de la realidad originaria).

consiste en la participación de lo creado en el Amor-comunicación eternamente existente entre Padre e Hijo. O para decirlo de otra forma: la *oikonomía* salvífica no es sino la admisión de las criaturas al *oikós* u hogar de la Trinidad. Es, por tanto, una salvación por asimilación: el Espíritu inhabitante en las criaturas las injerta en la personalidad filial de Cristo, y las lleva así a la presencia del Padre. Los demás misterios, que denominamos con términos concretos como revelación, gracia, Iglesia, sacramentos, liturgia, no son sino facetas del gran misterio de inserción de las criaturas en la «amorosa estructura» de la Trinidad.

Creemos que es legítimo establecer un paralelismo entre la abarcante función unificadora o vinculante que desempeña del Paráclito, y el papel que la pneumatología juega en el *corpus* de la teología dogmática. De modo análogo a que la Tercera Persona es el principio autonómico de unidad y vida, al «principio pneumatológico» habría que asignarle el papel de dar unidad y dirección de fondo a la reflexión sobre los misterios. La dimensión pneumatológica bien podría llamarse principio animador y unificador de los tratados de la dogmática, porque hace patente el dinamismo subyacente a los misterios, su convergencia hacia aquella unidad escatológica entre Dios y sus criaturas, que es el *telos* mismo de la historia.

Spiritus omnia vivificat et unificat.

* * *

Aparte de los autores cuyos estudios aparecen publicados en este volumen, han prestado una aportación valiosa los demás profesores del Departamento de Teología de Dogmática de la Universidad de Navarra –Pedro Rodríguez, José Luis Gutiérrez, Juan Alonso, Pablo Blanco y Juan Ignacio Ruiz Aldaz–, con sus observaciones y sugerencias hechas durante las sesiones de nuestro seminario. Sus indicaciones ayudaron a los autores a perfilar mejor sus artículos.

El profesor César Izquierdo, como Director del Departamento de Teología Dogmática, ha ayudado en la determinación del planteamiento básico de esta obra colectiva, y el Prof. José Morales en la corrección del estilo de varios artículos.

LA PNEUMATOLOGÍA CONTEMPORÁNEA: DESARROLLO Y DIMENSIONES

Jutta Burggraf

I. EL DESARROLLO DE LA PNEUMATOLOGÍA

La Iglesia primitiva era muy consciente de su vinculación con el Espíritu Santo¹. San Hipólito afirmaba que «el Espíritu florece en la Iglesia»². Y San Ireneo escribió la famosa sentencia: «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»³.

1. Desde los comienzos hasta el siglo XX

Desde sus orígenes, la Iglesia tiene presencia de su doble principio estructurador: el cristológico y el pneumático. Sabe que ha nacido de las dos misiones del Padre: la del Hijo y la del Espíritu⁴. San Ireneo se refiere gráficamente a las dos manos del Padre —el Hijo y el Espíritu Santo—, a través de las cuales el hombre se hace imagen y semejanza de Dios⁵. Ambas manos moldean también a la Iglesia. Por esta razón, se afirma tradicionalmente que la Iglesia nace simbólicamente del costado de Cristo, el nuevo Adán (*principio cristológico*), y al mismo tiempo nace visiblemente en Pentecostés (*principio pneumático*).

La defensa de la divinidad del Espíritu Santo, proclamada solemnemente en el Concilio de Constantinopla (381), no es una cuestión

1. Los *Hechos de los Apóstoles* dan un ejemplo muy claro del trato confidencial que tenían los primeros cristianos con el Espíritu Santo.

2. SAN HIPÓLITO, *Tradición apostólica*, cc. 31 y 35.

3. SAN IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, III, 24,1.

4. Cfr. *Lc* 2,49. *Jn* 20, 26. *Ga* 4, 4.

5. SAN IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, V,6,1.

meramente doctrinal, sino también vital: por la fuerza del Espíritu vivimos una vida divina, participamos de la misma vida de Dios y de la resurrección de Jesucristo. En este contexto, la Iglesia primitiva elaboró una rica pneumatología y —a pesar de las diferencias entre los Padres griegos y latinos— profesó una fe común y llegó a formulaciones de gran profundidad que todavía repetimos hoy en nuestros tratados sobre la Trinidad⁶.

Sin embargo, después del gran cisma de 1054, la reflexión teológica sobre el Espíritu Santo se fue debilitando en Occidente, aunque la liturgia no ha dejado nunca de implorar a la Tercera Persona, y en la Edad Media surgieron los grandes himnos que todavía cantamos: el *Veni Creator Spiritus* y la secuencia *Veni Sancte Spiritus* que se recita en Pentecostés. A partir del siglo XIV, sin embargo, se produce una separación cada vez más grande entre teología y espiritualidad.

La teología de Occidente, a diferencia de la de Oriente, no ha conocido un tratado propio de pneumatología en la forma clásica de presentar la teología dogmática. Sobre el Espíritu se ha hablado más bien incidentalmente, ante todo en el marco de la doctrina acerca de la Trinidad, así como en la teología de la gracia, en la mística y en la teología espiritual. Es significativo, por ejemplo, que en el siglo XIX el gran teólogo Matthias Joseph Scheeben no ha dedicado ninguna de sus obras expresamente a la Tercera Persona, aunque trata ampliamente del Espíritu Santo, sobre todo en su libro *Die Mysterien des Christentums* que tiene hasta hoy bastante importancia⁷. Varios teólogos intentaron renovar la eclesiología en torno al Concilio Vaticano I (1869-70), como (anteriormente) Johann Adam Möhler, el representante de la escuela católica de Tubinga, y John Henry Newman, que recuperó la tradición patrística, profética y espiritual de la eclesiología. Pero, en aquel entonces, no lograron ejercer una influencia decisiva en la enseñanza sobre el Espíritu Santo.

La voz «Pneumatología» no existe en las dos primeras ediciones del *Lexikon für Theologie und Kirche* (de 1935 y de 1957)⁸. Si conside-

ramos, al mismo tiempo, la gran riqueza pneumatológica de las Iglesias orientales —expresada en el arte, en la liturgia, en la espiritualidad—, no podemos negar que se trata de una notable carencia. Frente a una teología y una eclesiología realmente pneumatológicas durante el primer milenio, se puede decir que, hasta finales del segundo milenio, presenciábamos un olvido del Espíritu en Occidente⁹. Pero el olvido nunca ha sido total¹⁰.

2. Nuevos impulsos para el avance de la pneumatología en el siglo XX

Según la tercera edición del *Lexikon für Theologie und Kirche*, que tiene entre sus novedades la voz «Pneumatología»¹¹, este término fue utilizado en Occidente por primera vez al final del siglo XIX para designar la doctrina sobre el Espíritu Santo: en 1894, el teólogo Wilhelm Kölling publicó una obra titulada *Pneumatologie oder die Lehre von der Person des Heiligen Geistes*. Pero el paso realmente importante fue la en-

pios del siglo XX, tampoco conoce una pneumatología propia: cfr. *Lehrbuch der Dogmatik* I-III, 1902. Lo mismo se puede decir de la obra de B. BARTMANN que constituye el manual más extendido en las primeras décadas del siglo XX en Alemania: *Lehrbuch der Dogmatik*, Freiburg 1905; muchas ediciones. Lo señalado se aplica también al manual de F. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, 1917; muchas ediciones. Este manual fue traducido al latín. Tampoco la *Initiation théologique*, de varios autores (Paris 1952), ni el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, editado por J.M.A. VACANT y J. MANGENOT y continuado por É. AMANN (Paris 1903-1950), consideran la pneumatología.

9. Y. CONGAR afirma que se ha construido una eclesiología y una teología al margen de la dimensión pneumatológica. Cfr. *El Espíritu Santo*, cit., pp. 188-194. Con respecto a las razones del olvido del Espíritu, se suele hablar hoy no sólo del desarrollo particular de la teología en Occidente, sino también del miedo a la libertad que han tenido algunas autoridades eclesásticas; en este contexto, Y. CONGAR habla de una «pastoral de desconfianza y de represión de la iniciativa personal». *Ibid.*, p. 358; cfr. pp. 337s. B.J. HILBERATH, *Pneumatología*, Barcelona 1996, pp. 14-21.

10. Cfr. A. PEDRINI, *Bibliografia Tomista sulla Pneumatologia*, Libreria Editrice Vaticana 1994. El autor recoge 516 monografías y artículos, escritos desde 1870-1993, que estudian la acción del Espíritu en la Trinidad, la revelación, la creación, la teología espiritual etc. Se puede observar que el interés por la Tercera Persona aumenta notablemente en el siglo XX.

11. Cfr. W. KASPER *et al.* (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII, Freiburg 1999, pp. 366s. También la Enciclopedia teológica protestante internacional contiene un artículo sobre la pneumatología: E. FAHLBUSCH *et al.* (eds.), *Evangelisches Kirchenlexikon*, III, Göttingen 1992, pp. 1242-1252. El *Dizionario teologico interdisciplinare* (1977), en cambio, carece de esta voz. (Trad. española: *Diccionario teológico interdisciplinar*, Salamanca 1983, 1987). Tampoco el *Diccionario Teológico* considera la pneumatología: X. PIKAZA, *El Dios cristiano*, Salamanca 1992.

6. Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, pp. 101-120; 437-645.

7. Cfr. M.J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums* (1865), ed. revisada por J. Höfer, Freiburg 1941. Trad. española: *Los Misterios del Cristianismo*, Barcelona 1964. El autor recuerda nuevamente la doctrina patrística de las dos misiones: la del Hijo y la del Espíritu.

8. Cfr. M. BUCHBERGER *et al.* (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1935ss. J. HÖFER; K. RAHNER (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1957ss. El manual de J. POHLE, que fue publicado, en varias ediciones, desde princi-

cíclica *Divinum illud munus* (1897), dedicada enteramente a la Tercera Persona, que el Papa León XIII presentó tres años más tarde.

En la primera mitad del siglo XX se observan los primeros indicios de un cierto cambio de rumbo. En 1920, el Papa Benedicto XV publicó la encíclica *Spiritus Paraclitus* sobre la Biblia, y dos conocidos teólogos reformados, Karl Barth¹² y Emil Brunner¹³, publicaron en 1930 y 1935 respectivamente, sus obras sobre el Espíritu Santo. Al mismo tiempo hubo una serie de nuevos impulsos.

2.1. La renovación litúrgica y kerigmática

El movimiento litúrgico, nacido en Francia en el siglo XIX¹⁴, tuvo una profunda repercusión en Alemania donde atrajo a personas influyentes, como Romano Guardini¹⁵. El centro de este movimiento se encontraba en la abadía benedictina de Maria Laach, en la que Odo Casel elaboró su «teología de los misterios»¹⁶. Según esta nueva corriente teológica, en los ritos sacramentales se hace presente no sólo Cristo re-

12. Cfr. K. BARTH, *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, München 1930. Barth designa al Espíritu Santo como el «Espíritu de la promesa» que sitúa al hombre a la espera del «totalmente Otro», que nunca puede convertirse en objeto de experiencia. En cuanto el Espíritu Santo se halla completamente «del lado de Dios» (siendo Dios), es inexperimentable para el hombre. Con esta doctrina, Barth responde a Schleiermacher que llama al Espíritu Santo el «Espíritu común». No le ve en su comunión trinitaria con el Padre y el Hijo y llega a un cierto modalismo. Cfr. F. SCHLEIERMACHER, *Glaubenslehre* (ed. 1873), 121,2, en W. BRANDT, *Der Heilige Geist und die Kirche bei Friedrich Schleiermacher*, Zürich 1968, pp. 253s.

13. Cfr. E. BRUNNER, *Vom Werk des Heiligen Geistes*, Berlin 1935. O.H. NEBE, *Deus Spiritus Sanctus*, Gütersloh 1939.

14. El movimiento litúrgico moderno nació en torno a la abadía benedictina de Solesmes. Su iniciador fue Prosper Louis Pascal Guéranger. Cfr. C. JOHNSON, *Prosper Guéranger (1805-1875): a liturgical theologian. An introduction to his liturgical writings and works*, Roma 1984. L. SOLTNER, *Solesmes and Dom Guéranger (1805-1875)*, 1995.

15. R. GUARDINI (1885-1968) fue vinculado al movimiento litúrgico, así como a la tradición espiritual que viene de San Buenaventura y de Pascal. Cfr. *Vom Geist der Liturgie*, 1918. Trad. española: *El espíritu de la liturgia*, Barcelona 2000. ID., *Vom Sinn der Kirche*, 1922. ID., *Von heiligen Zeichen*, 1922. Trad. española: *Los signos sagrados*, Barcelona 1965. ID., *Liturgische Bildung*, 1923.

16. Cfr. O. CASEL, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg 1922. ID., *Das christliche Kultmysterium*, Freiburg 1932. Trad. española: *El misterio del culto cristiano*, San Sebastián 1953. ID., *Das christliche Festmysterium*, Paderborn 1941. ID., *Mysterium der Ecclesia*, Mainz 1961. M.J. KRAHE, *Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo Casels*, St. Ottilien 1986. M.P. RÍO, *Teología nupcial del Misterio redentor de Cristo. Estudio en la obra de Odo Casel*, Roma 2000.

sucitado, sino que se re-presentan –por la fuerza del Espíritu Santo– también los actos histórico-concretos que Jesús realizó durante su vida terrena¹⁷.

La renovación kerigmática (o de la predicación) comenzó en Innsbruck en 1936, cuando Joseph A. Jungmann llamó la atención sobre el hecho de que la predicación cristiana pierde incisividad en la época moderna, ya que no consigue transmitir la Buena Nueva de Cristo; ello sería consecuencia de su subordinación a una teología de orientación decididamente intelectual e incluso intelectualista¹⁸. La tesis de Jungmann levantó fuertes discusiones, pero sin duda era acertada. Se reconoció con claridad que era necesario renovar la teología, sobre todo a nivel de la exposición manualística, contra la que se vertían gran parte de los reproches. La nueva teología kerigmática intentaba poner de relieve el alcance esencialmente salvador del mensaje cristiano que ha de estar presente en todo tratado teológico. En realidad, toda teología o es espiritual o no es teología. Si toda la vida cristiana es vida en el Espíritu, la espiritualidad no puede ser relegada sólo a un tratado marginal, sino que debe informar el contenido de la teología entera¹⁹. Así comenzó una renovación de la enseñanza oficial, de la catequesis y predicación. Michael Schmaus emprendió la tarea de elaborar un manual –su *Katholische Dogmatik*– en el que integró los aspectos científico-especulativos con los espirituales y culturales; sin embargo, aún no elaboró un tratado propio sobre el Espíritu Santo²⁰.

2.2. La renovación bíblica y patristica

En el año 1943, el Papa Pío XII publicó la encíclica *Divino afflante Spiritu* que pronto se convirtió en motor de la renovación bíblica. Se

17. Cfr. T. FILTHAUT, *La teología de los misterios*, Bilbao 1963.

18. Cfr. E. KAPPLER, *Gotteswort auf Lehrstuhl und Kanzel*, Fribourg (Suiza) 1949.

19. Cfr. W. KASPER, *Teología e Iglesia*: «En efecto, la teología no podrá contentarse con transmitir una visión teórico-especulativa, sino que deberá apuntar a la práctica concreta de la fe, de la esperanza y del amor. En este sentido, causan una impresión deplorable muchos obesos ratones de biblioteca, y están cargados de razón los estudiantes y cristianos «del montón» que se quejan de que la mayoría de los profesionales de la teología descuidan lastimosamente la dimensión espiritual y mística de los temas que tocan». Barcelona 1989, p. 22. B. FORCANO, *El Evangelio como horizonte I-III*, Madrid 1999.

20. Cfr. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, München 1938-41. El autor tampoco dedica un tratado especial a la Tercera Persona en el segundo manual de teología dogmática, que escribe después del Concilio Vaticano II: *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholische Dogmatik*, München 1970.

cíclica *Divinum illud munus* (1897), dedicada enteramente a la Tercera Persona, que el Papa León XIII presentó tres años más tarde.

En la primera mitad del siglo XX se observan los primeros indicios de un cierto cambio de rumbo. En 1920, el Papa Benedicto XV publicó la encíclica *Spiritus Paraclitus* sobre la Biblia, y dos conocidos teólogos reformados, Karl Barth¹² y Emil Brunner¹³, publicaron en 1930 y 1935 respectivamente, sus obras sobre el Espíritu Santo. Al mismo tiempo hubo una serie de nuevos impulsos.

2.1. La renovación litúrgica y kerigmática

El movimiento litúrgico, nacido en Francia en el siglo XIX¹⁴, tuvo una profunda repercusión en Alemania donde atrajo a personas influyentes, como Romano Guardini¹⁵. El centro de este movimiento se encontraba en la abadía benedictina de Maria Laach, en la que Odo Casel elaboró su «teología de los misterios»¹⁶. Según esta nueva corriente teológica, en los ritos sacramentales se hace presente no sólo Cristo re-

12. Cfr. K. BARTH, *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, München 1930. Barth designa al Espíritu Santo como el «Espíritu de la promesa» que sitúa al hombre a la espera del «totalmente Otro», que nunca puede convertirse en objeto de experiencia. En cuanto el Espíritu Santo se halla completamente «del lado de Dios» (siendo Dios), es inexperimentable para el hombre. Con esta doctrina, Barth responde a Schleiermacher que llama al Espíritu Santo el «Espíritu común». No le ve en su comunión trinitaria con el Padre y el Hijo y llega a un cierto modalismo. Cfr. F. SCHLEIERMACHER, *Glaubenslehre* (ed. 1873), 121,2, en W. BRANDT, *Der Heilige Geist und die Kirche bei Friedrich Schleiermacher*, Zürich 1968, pp. 253s.

13. Cfr. E. BRUNNER, *Vom Werk des Heiligen Geistes*, Berlin 1935. O.H. NEBE, *Deus Spiritus Sanctus*, Gütersloh 1939.

14. El movimiento litúrgico moderno nació en torno a la abadía benedictina de Solesmes. Su iniciador fue Prosper Louis Pascal Guéranger. Cfr. C. JOHNSON, *Prosper Guéranger (1805-1875): a liturgical theologian. An introduction to his liturgical writings and works*, Roma 1984. L. SOLTNER, *Solesmes and Dom Guéranger (1805-1875)*, 1995.

15. R. GUARDINI (1885-1968) fue vinculado al movimiento litúrgico, así como a la tradición espiritual que viene de San Buenaventura y de Pascal. Cfr. *Vom Geist der Liturgie*, 1918. Trad. española: *El espíritu de la liturgia*, Barcelona 2000. ID., *Vom Sinn der Kirche*, 1922. ID., *Von heiligen Zeichen*, 1922. Trad. española: *Los signos sagrados*, Barcelona 1965. ID., *Liturgische Bildung*, 1923.

16. Cfr. O. CASEL, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg 1922. ID., *Das christliche Kultmysterium*, Freiburg 1932. Trad. española: *El misterio del culto cristiano*, San Sebastián 1953. ID., *Das christliche Festmysterium*, Paderborn 1941. ID., *Mysterium der Ecclesia*, Mainz 1961. M.J. KRAHE, *Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo Casels*, St. Ottilien 1986. M.P. RÍO, *Teología nupcial del Misterio redentor de Cristo. Estudio en la obra de Odo Casel*, Roma 2000.

sucitado, sino que se re-presentan —por la fuerza del Espíritu Santo— también los actos histórico-concretos que Jesús realizó durante su vida terrena¹⁷.

La renovación kerigmática (o de la predicación) comenzó en Innsbruck en 1936, cuando Joseph A. Jungmann llamó la atención sobre el hecho de que la predicación cristiana pierde incisividad en la época moderna, ya que no consigue transmitir la Buena Nueva de Cristo; ello sería consecuencia de su subordinación a una teología de orientación decididamente intelectual e incluso intelectualista¹⁸. La tesis de Jungmann levantó fuertes discusiones, pero sin duda era acertada. Se reconoció con claridad que era necesario renovar la teología, sobre todo a nivel de la exposición manualística, contra la que se vertían gran parte de los reproches. La nueva teología kerigmática intentaba poner de relieve el alcance esencialmente salvador del mensaje cristiano que ha de estar presente en todo tratado teológico. En realidad, toda teología o es espiritual o no es teología. Si toda la vida cristiana es vida en el Espíritu, la espiritualidad no puede ser relegada sólo a un tratado marginal, sino que debe informar el contenido de la teología entera¹⁹. Así comenzó una renovación de la enseñanza oficial, de la catequesis y predicación. Michael Schmaus emprendió la tarea de elaborar un manual —su *Katholische Dogmatik*— en el que integró los aspectos científico-especulativos con los espirituales y culturales; sin embargo, aún no elaboró un tratado propio sobre el Espíritu Santo²⁰.

2.2. La renovación bíblica y patrística

En el año 1943, el Papa Pío XII publicó la encíclica *Divino afflante Spiritu* que pronto se convirtió en motor de la renovación bíblica. Se

17. Cfr. T. FILTHAUT, *La teología de los misterios*, Bilbao 1963.

18. Cfr. E. KAPPLER, *Gotteswort auf Lehrstuhl und Kanzel*, Fribourg (Suiza) 1949.

19. Cfr. W. KASPER, *Teología e Iglesia*. «En efecto, la teología no podrá contentarse con transmitir una visión teórico-especulativa, sino que deberá apuntar a la práctica concreta de la fe, de la esperanza y del amor. En este sentido, causan una impresión deplorable muchos obesos ratones de biblioteca, y están cargados de razón los estudiantes y cristianos «del montón» que se quejan de que la mayoría de los profesionales de la teología descuidan lastimosamente la dimensión espiritual y mística de los temas que tocan». Barcelona 1989, p. 22. B. FORCANO, *El Evangelio como horizonte I-III*, Madrid 1999.

20. Cfr. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, München 1938-41. El autor tampoco dedica un tratado especial a la Tercera Persona en el segundo manual de teología dogmática, que escribe después del Concilio Vaticano II: *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholische Dogmatik*, München 1970.

empezó a leer la Sagrada Escritura de nuevo bajo la perspectiva de la historia de la salvación, y se subrayó la centralidad del Espíritu en el Antiguo y en el Nuevo Testamento²¹.

También la exégesis patrística y la exégesis medieval parten de una lectura espiritual de la Escritura²². La «nouvelle théologie» francesa y la teología de la historia de Hans Urs von Balthasar buscaban renovar la teología basándose en los grandes Padres²³, cuya comprensión pastoral y práctica de la Iglesia era una eclesiología de comunión²⁴. A partir de los años cuarenta, Henri de Lubac organizó junto con Jean Daniélou la colección «Sources chrétiennes»²⁵. Según Congar, no se trata simple-

mente de un retorno a las fuentes —que ciertamente se daba—, sino más bien «de una ascensión en nuestro tiempo de la fuente y de la savia»²⁶.

2.3. El trato ecuménico con los cristianos de Oriente

A partir de 1950, varias Iglesias ortodoxas se incorporaron al Consejo Ecuménico de las Iglesias (=CEI)²⁷ y se advierte un notable aumento de estudios pneumatológicos en Occidente²⁸. En 1961, durante

und Irenäus von Lyon, Zürich 1952. J. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilii zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Göttingen 1956. H. OPITZ, *Ursprünge frühkatholischer Pneumatologie*, Berlin 1960. W. BENDER, *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian*, München 1961. W. JAEGER, *Gregor von Nyssas Lehre vom Heiligen Geist*, Leiden 1966. I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969. J.P. MARTIN, *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo*, Zurich 1971. W.-D. HAUSCHILD, *Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie*, München 1972. AA.VV., *La Trinidad en la tradición prenicena*, Salamanca 1973. H. SAAKE, *Pneumatologica. Untersuchungen zum Geistverständnis im Johannesevangelium, bei Origenes und Athanasius von Alexandria*, Frankfurt 1973. J.L. FERNÁNDEZ, *Pneumatología de San Cirilo de Jerusalén*, Madrid 1974. J. JASCHKE, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon*, Münster 1976. A. ARANDA, *El Espíritu Santo en los Símbolos de la fe (siglos II-IV)*, Pamplona 1977. L. LADARIA, *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid 1977. G.L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, Salamanca 1977. P. LUISLAMPE, *Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilii von Caesarea*, Münster 1981. K. LEHMANN; W. PANNENBERG (eds.), *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel*, Freiburg-Göttingen 1982. J.M. YANGUAS, *Pneumatología de San Basilio. La divinidad del Espíritu Santo y su consustancialidad con el Padre y el Hijo*, Pamplona 1983. M. GUERRA, *La Pneumatología en los Padres de la Iglesia*, Burgos 1983. AA.VV., *El Concilio de Constantinopla I y el Espíritu Santo*, Salamanca 1983. S. FELICI, *Spirito Santo e catechesi patristica*, Roma 1983. C. GRANADO, *El Espíritu Santo en la teología patristica*, Salamanca 1987. B.J. HILBERATH, *Die Aktualität der trinitätstheologischen Erklärungen der Konzilien von Nizäa und Konstantinopel*, en M. LUZ-BACHMANN; A. HÖLSCHER (eds.), *Gottesnamen*, Hildesheim 1992, pp. 82-111. C.I. GONZÁLEZ, *El Espíritu Santo en los Padres griegos*, México 1996.

26. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, cit., p. 355.

27. Estas Iglesias aceptaron la *Declaración de Toronto*, publicada por el CEI en 1950, según la cual las Iglesias cristianas que deseen ser miembros de esta asociación, deben suscribir su base doctrinal, pero no renuncian por ello a su propia eclesiología e identidad.

28. H. DE LUBAC desarrolló ya antes la amplitud del misterio de la Iglesia: *Catholicisme*, Paris 1938. ID., *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1953. Cfr. también L. LÉBAUCHE, *Traité du Saint Esprit*, Paris 1950. J.E. FISON, *The Blessing of the Holy Spirit*, London 1950. E.H. PALMER, *The Holy Spirit*, Michigan 1958. J. GALOT, *L'Esprit d'amour*, Toulouse 1959. A.M. HENRY, *De Heilige Geest*, Antwerpen 1960. W. BROOMAL, *The Holy Spirit*, Grand Rapids 1963. W.H.G. THOMAS, *The Holy Spirit of God*, Grand Rapids 1963. C.C. RYRIE, *The Holy Spirit*, Chicago 1965.

21. Como muestra el AT, la obra del Espíritu precede a la obra de Cristo y, como indica el NT, la rebasa. Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, cit., pp. 29-89. Además de las secciones que se encuentran en las obras más extensas, se puede mencionar la siguiente bibliografía sobre la teología del Espíritu en la Sagrada Escritura: H. SCHLIER, *Le temps de l'Eglise: recherches d'exégèse*, Tournai 1961. D. LYS, «Ruach»: le Souffle dans l'Ancient Testament, Paris 1962. O. BETZ, *Der Paraklet*, Leiden 1963. H. SCHÜRMAN, *Exegese und Verkündigung*, Stuttgart 1963. ID., *Geistliche Schriftlesung*, Düsseldorf 1965. G. AUZOU, *La fuerza del Espíritu. Estudio del libro de los Jueces*, Madrid 1968. H. SCHLIER, *Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens*, Würzburg 1968. B. LINDARS; S. SMALLEY, *Christ and Spirit in the New Testament*, Cambridge 1973. O. KNOCH, *Der Geist Gottes und der neue Mensch nach dem Zeugnis des Apostels Paulus*, Stuttgart 1975. J. KREMER, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung*, Stuttgart 1975. Trad. española: *Pentecostés, experiencia del Espíritu*, Salamanca 1978. A.W. WAINWRIGHT, *La Trinidad en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1976. M.-A. CHEVALLIER, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, Paris 1976. Trad. española: *Aliento de Dios. El Espíritu Santo en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1982. C.H. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, Salamanca 1978. B. GUILLERON, *Le Saint-Esprit actualité du Christ. Ce qu'en ont dit Paul, Luc et Jean*, Ginebra 1978. F. PORSCH, *Anwalt der Glaubenden. Das Wirken des Geistes nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums*, Stuttgart 1978. E. SCHWEIZER, *Heiliger Geist*, Stuttgart 1978. Trad. española: *El Espíritu Santo*, Salamanca 1984. H. SCHLIER, *Der Geist und die Kirche*, Freiburg 1980. J.D.G. DUNN, *Jesús y el Espíritu*, Salamanca 1981. AA.VV., *La Trinidad en la Biblia*, Salamanca 1984. AA.VV., *El Espíritu Santo en la Biblia*, Estella 1986. F. CONTRERAS MOLINA, *El Espíritu Santo en el Apocalipsis*, Salamanca 1987. M.-A. CHEVALLIER, *Biblische Pneumatologie*, en P. EICHER (ed.), *Neue Summe Theologie 1: Der lebendige Gott*, Freiburg 1988, pp. 341-378. A. SALAS, *Pentecostés*, México 1993.

22. La exégesis medieval ha sido estudiado a fondo por H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale I-IV*, Paris 1959, 1961, 1963.

23. Ya en el siglo XIX, J.-P. MIGNÉ (1800-1875) había llevado a cabo una enorme obra editorial al publicar una *Patrología Griega* y una *Patrología Latina*. Aunque su obra esté superada en parte por la posterior investigación crítica, sigue siendo todavía la única colección completa de textos patrísticos.

24. Cfr. J.M.R. TILLARD, *Iglesia de iglesias*, Madrid 1991.

25. Entre los estudios históricos sobre el Espíritu Santo pueden mencionarse: P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise*, Paris 1949. Th. RÜSCH, *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia*

su III Asamblea General en Nueva Delhi, el CEI amplió su base doctrinal en sentido trinitario²⁹. El cambio se atribuye a la creciente influencia de las Iglesias orientales³⁰. Entonces ingresaron al CEI también las Iglesias ortodoxas de Rusia, de Rumanía, de Bulgaria y de Polonia.

Algunos teólogos orientales acusaron a los «latinos» de defender un cierto cristomonismo, es decir, que Cristo se habría convertido para ellos en el único principio estructurador de la Iglesia, olvidando al Espíritu³¹. Paul Evdokimov se refería claramente al olvido de la pneumatología en Occidente: «La ausencia del Espíritu Santo en la teología de los últimos siglos, como también su cristomonismo, determinan que la libertad profética, la divinización de la humanidad, la dignidad adulta y regia del laicado y el nacimiento de la nueva criatura quedan sustituidos por la institución jerárquica de la Iglesia planteada en términos de obediencia y sumisión»³². No pocos teólogos católicos y protestantes aceptaron estas críticas y se propusieron estudiar la Persona y Misión del Espíritu Santo³³.

2.4. *El movimiento carismático*

En los últimos años del siglo XIX se había iniciado en el protestantismo estadounidense un movimiento llamado pentecostal, cuyo pro-

pósito era vivir de nuevo la experiencia de Pentecostés. Desde los comienzos de los años sesenta, este movimiento incide también en comunidades católicas –bajo el nombre de renovación carismática–, y se extiende con fuerza por Estados Unidos y Europa, más tarde por América Latina y el resto del mundo³⁴. Hoy, el movimiento carismático es una realidad presente en todas las Iglesias cristianas. Sus miembros suelen crear pequeñas comunidades, grupos de oración y lectura bíblica. La profunda experiencia del Espíritu que les caracteriza (y que algunos llaman «bautismo del Espíritu»³⁵) está unida a un cierto desinterés por lo jurídico y viene a veces acompañada de una serie de fenómenos más espectaculares, como hablar en lenguas y realizar curaciones. Los grupos carismáticos constituyen un desafío que interpela a la fe y a la teología, especialmente desde el ingreso de algunas Iglesias pentecostales en el CEI³⁶.

2.5. *El Concilio Vaticano II*

El Papa Juan XXIII tenía la esperanza de que, con el Concilio Vaticano II (1962-65) se iniciaría un nuevo Pentecostés. Su conocida metáfora, según la cual el Concilio abriría las ventanas para que entrase un aire nuevo y fresco en la Iglesia, puede ser también leída simbólicamente como referida al Espíritu Santo³⁷.

El Vaticano II recogió lo mejor de los movimientos nacidos en el siglo XX y, de ese modo, conectó con el primer milenio o con la Iglesia de los orígenes. Tuvo en su base la renovación espiritual, bíblica, patristica, litúrgica y ecuménica. Todos sus documentos responden a una con-

29. La primera redacción de la «base» (Amsterdam, 1948) ha sido cristocéntrica; en 1961, se le agregó el aspecto trinitario. A partir de entonces, el CEI se entiende a sí mismo, según el artículo primero de su constitución, «como una asociación fraternal de Iglesias que confiesan al Señor Jesucristo como Dios y Salvador según las Escrituras y se esfuerzan por responder juntas a su común vocación para la gloria del solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo».

30. Los cristianos de Oriente siempre fueron sensibles a la experiencia espiritual e hicieron de ella la base de su reflexión teológica. Cfr. G. FLOROVSKY, *The Function of Tradition in the Ancient Church*, Paris 1945.

31. Así, por ejemplo, N. NISSIOTIS, *Le Saint-Esprit*, Genève 1963, p. 91.

32. P. EVDOKIMOV, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 146. Cfr. ID., *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Roma 1971.

33. Se publicaron traducciones e interpretaciones de obras orientales, y autores católicos empezaron a estudiar seriamente la eclesiología ortodoxa, que acentúa las dimensiones trinitaria y litúrgica de la Iglesia. Cfr. V. LOSSKY, *Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz 1961. S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, Bologna 1971. E. TIMIADIS, *La pneumatología ortodoxa*, Bilbao 1978. J. FREITAG, *Geist-Vergessen; Geist-Erinnern. Vladimir Losskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie*, Würzburg 1995. B.J. HILBERTH, *Pneumatología*, cit., pp. 17s. E. PAVLIDOU, *Cristología e pneumatología: tra Occidente cattolico e Oriente ortodosso neo-greco*, Roma 1997. M. DE SALIS AMARAL, *Dos visões ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, Pamplona 2003.

34. Cfr. el autor presbiteriano J. HOLLENWENGER, *Enthusiastisches Christentum: die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Zürich 1969. Trad. inglesa: *The Pentecostals. The Charismatic Movement in the Churches*, London 1972. P. FERNÁNDEZ, *La renovación carismática. Documentación*, Salamanca 1978. S.M. BURGESS; G.B. MCGEE (eds.), *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movement*, Grand Rapids 1988.

35. Cfr. Mt 3, 11; Lc 3, 16. S. CLARK, *Bautizados en el Espíritu*, Dove 1975.

36. El gran interés por la espiritualidad puede confirmar que esta dimensión encontró una atención demasiado escasa en el pasado. Cfr. G. EBELING, *Die Klage über das Erfahrungdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache*, en ID., *Wort und Glaube*, III, Tübingen 1975, 3-38. Sin embargo, no se pueden negar los rasgos de tipo sectario que muestran algunas comunidades pentecostales –especialmente anticatólicas en los países latinoamericanos– e incluso ciertos grupos de la renovación carismática de la Iglesia católica.

37. El Espíritu es el aire, el viento, el soplo de Dios que refresca y da vida. Cfr. Gn 2,7. Sal 104, 3. Jn 20, 22. Hch 2, 2.

cepción trinitaria. Las Constituciones dogmáticas *Lumen Gentium* y *Dei Verbum* se refieren de manera especial al Espíritu Santo y a su eficacia. Se ha dicho que la minoría derrotada en el Vaticano I era la que triunfó en el Vaticano II³⁸.

Sin embargo, la pneumatología de este Concilio no se puede medir por el número de veces (unas 260) que el Espíritu Santo es mencionado explícitamente en los textos oficiales³⁹. Es más profunda. El Concilio ve la Iglesia desde una perspectiva trinitaria, en estrecha relación con el plan de salvación del Padre y con las misiones del Hijo y del Espíritu⁴⁰. La renovación de la liturgia intenta, entre otras cosas, poner en evidencia la función esencial de la Tercera Persona en la comunidad cristiana⁴¹. La reposición de la epiclesis en las plegarias eucarísticas corresponde a este propósito⁴².

Otras dos recuperaciones pneumatológicas importantes del Vaticano II son el sentido de la fe de los cristianos y la teología de los carismas⁴³. Se destaca, cada vez más, que la Iglesia no se constituye únicamente por la vía de los medios instituidos, sino también por la infinita variedad de dones que cada persona «tiene el derecho y la obligación de ejercitar... para el bien de los hombres...», en la libertad del Espíritu Santo que «sopla donde quiere»⁴⁴. Los que presiden la Iglesia tienen la

38. Frente a la concepción de la Iglesia como una «encarnación continuada», el Vaticano II relaciona la Iglesia más bien con el Espíritu Santo. Cfr., por un lado, la obra de Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, I-III, Paris 1941-1969; y por el otro, los comentarios de H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo y la Iglesia*, Salamanca 1974.

39. El Espíritu actualiza la inteligencia de la Palabra de Dios (DV8), suscita vocaciones a la vida religiosa (LG 45), actúa en las demás comunidades cristianas (LG 15. UR 3), impulsa el ecumenismo (UR 1;4;24) y es la fuerza misteriosa que se halla presente en la historia de la humanidad, y que es captada por las religiones (NA 2). Algunas de estas alusiones se deben a intervenciones de observadores protestantes y ortodoxos, a veces escandalizados de las escasas referencias pneumatológicas de los documentos. Cfr. R. WILTGEN, *The Rhine flows into the Tiber. The Unknown Council*, New York 1967, p. 153.

40. Cfr. LG 2-4. UR 2.

41. Cfr. SC 5-13. PO 2.5.

42. También la teología de la Iglesia local se fundamenta en la acción plural del Espíritu, que reparte sus dones a personas, comunidades, lugares y culturas diferentes. La Iglesia universal aparece como comunión de Iglesias en el Espíritu Santo, que es el principio de la comunión y de la catolicidad. Cfr. LG 13 y 49. UR 2.6. AG 19.

43. Cfr. LG 4. AG 4. Cfr. R. PELLITERO, *Los carismas en la reflexión contemporánea y su papel en la estructuración de la Iglesia*, en J.R. VILLAR (ed.), *Communio et Sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez*, Pamplona 2003, pp. 535-551, con bibliografía al respecto.

44. AA 3. Jn 3,8.

obligación de verificar la autenticidad de estos dones, pero no deben apagar el Espíritu⁴⁵.

El Concilio cambia el modo habitual de la reflexión teológica y comienza a contemplar el mundo de hoy, con sus desequilibrios, temores y esperanzas; se abre a los signos de los tiempos⁴⁶. Congar pone de relieve las consecuencias de esta nueva postura: «Si la Iglesia quiere acercarse a los verdaderos problemas del mundo actual..., debe abrir un nuevo capítulo de epistemología teológico-pastoral. En vez de partir solamente del dato de la revelación y de la tradición, como ha hecho generalmente la teología clásica, habrá que partir de hechos y problemas recibidos del mundo y de la historia. Lo cual es mucho menos cómodo; pero no podemos seguir repitiendo lo antiguo, partiendo de ideas y problemas del siglo XIII o del siglo XIV. Tenemos que partir de las ideas y los problemas de hoy, como de un *dato nuevo*, que es preciso ciertamente esclarecer mediante el *dato evangélico* de siempre, pero sin poder aprovecharnos de elaboraciones ya adquiridas en la tranquilidad de una tradición segura»⁴⁷. Esto supone cercanía y simpatía hacia el mundo. El teólogo debe «leer la Escritura y el periódico» –según una expresión de Karl Barth–⁴⁸, pero debe también *discernir* los signos de los tiempos.

La afirmación de la presencia del Espíritu en el mundo y en la historia es de gran importancia eclesiológica. La Iglesia se abre a todos los pueblos, a todas las culturas y religiones, en una actitud de diálogo, desde la revelación que ella ha recibido de Dios para custodiar y transmitirla con fidelidad.

En suma, se puede decir que en el Vaticano II hay un esbozo de pneumatología que permitirá un desarrollo ulterior en el postconcilio. El Papa Pablo VI exhortó explícitamente a ello: «A la cristología y espe-

45. Cfr. 1 Ts 5, 12.19-21. LG 12, 2. Pero no hay que contraponer «institución» y «carisma», como si sólo el carisma fuera don del Espíritu: en la Iglesia, tanto la institución (la estructura jerárquica y sacramental, los ministerios ordenados) como los carismas no institucionales (de religiosos y laicos) son don del Espíritu. Hay una mutua relación entre la dimensión cristológica y la dimensión pneumática de la Iglesia.

46. «El pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios». GS 11 y 44; cfr. 4-10. PO 22. JUAN XXIII, Bula *Humanae salutis* (25-XII-1961), por la que el Papa convocaba el Concilio Vaticano II. ID., Enc. *Pacem in terris* (11-IV-1963), 39. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Los signos de los tiempos. El reino de Dios está entre nosotros*, Santander 1987.

47. Y. CONGAR, *Situación y tareas de la teología de hoy*, Salamanca 1970, pp. 89s.

48. K. BARTH, cit. en V. CODINA, *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*, cit., p. 80.

cialmente a la eclesiología del Concilio debe suceder un estudio nuevo y un culto nuevo del Espíritu Santo, justamente como necesario complemento de la doctrina conciliar»⁴⁹.

3. El desarrollo de la pneumatología en las últimas décadas del siglo XX

El Vaticano II recuperó, en gran medida, el impulso eclesial y teológico del primer milenio, cuando la Iglesia vivía fuertemente la comunión y la pneumatología estaba viva.

3.1. Los años sesenta y setenta

En este clima, Heribert Mühlen buscó una nueva fundamentación de la personalidad del Espíritu. Es uno de los primeros teólogos que desarrolló una doctrina trinitaria personalista, en la cual «persona» significa «ser-en-relación». Si el Padre es el *Yo* divino, entonces el Hijo es el *Tú* divino y el Espíritu Santo, en cuanto lazo de amor entre ambos, es el *Nosotros* divino: es una única Persona en dos Personas (Padre e Hijo) en el ámbito trinitario⁵⁰; y es una única Persona en muchas personas en la «alianza de gracia» que es la Iglesia⁵¹. Karl Barth advirtió en 1968 (poco antes de su muerte) que sería conveniente intentar una renovación de toda la teología en la perspectiva del tercer artículo del Credo⁵². En el mismo año se publicaron en España una interpretación trinitaria de la Constitución *Lumen gentium*⁵³, y en Francia una obra conjunta de católicos y ortodoxos sobre el Espíritu Santo⁵⁴. Con esto, el terreno estaba suficientemente preparado en las Iglesias de Occidente para dedicarse al estudio de la Tercera Persona, y comenzó un verdadero aluvión sobre el Espíritu Santo y su obra específica⁵⁵.

49. PABLO VI, Audiencia General del 6 de junio de 1973, en *Ecclesia* (16-VI-1973), p. 5. Cfr. ID., Enc. *Marialis cultus* (22-III-1974), 27.

50. Se trata de una variante personalista moderna de la doctrina trinitaria occidental.

51. Cfr. H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir*, Münster 1963. ID., *Una mystica Persona*, Paderborn 1966. Trad. española: *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974.

52. Cfr. K. BARTH, *Epilogo a Schleiermacher-Auswahl*, München 1968, pp. 311s. ID., *Briefe 1961-1968*, Zürich 1975, pp. 494 y 505.

53. Cfr. AA.VV., *La Santísima Trinidad, fuente de salvación en la constitución sobre la Iglesia*, Salamanca 1968.

54. Cfr. H. CAZELLES; P. EVDOKIMOV; A. GREINER, *Le mystère de l'Esprit Saint*, Paris 1968.

55. Cfr. H. BERKHOF, *Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1968. AA.VV., *L'Esprit Saint et l'Église. Catholiques, orthodoxes et protestants de divers pays con-*

Debido a su compromiso en favor del movimiento de renovación espiritual, Mühlen fue desarrollando cada vez más su pneumatología⁵⁶. Llevó a cabo también una reflexión acerca del discernimiento de los espíritus en los grupos carismáticos⁵⁷ junto con el Cardenal Suenens⁵⁸, René Lauretin⁵⁹ y otros⁶⁰. Encontramos el criterio básico para el discernimiento en el Nuevo Testamento: «En esto conocéis el Espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en carne, es de Dios; y cada espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios»⁶¹. La Tercera Persona conduce al hombre a Cristo y al Padre.

frontent leur science, leur foi et leur tradition, Paris 1969. K.H. SCHELKLE, *La Parole et l'Esprit*, Paris 1969. F.D. BRUNER, *A Theology of the Holy Spirit*, Grand Rapids 1970. J.D. PENTECOST, *The Divine Comforter: The Person and Work of the Holy Spirit*, Chicago 1970. A.W. PINK, *The Holy Spirit*, Grand Rapids 1970. W. BREUNING, *Pneumatologie*, en H. VORGRIMMLER; R. VANDER GUCHT (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, III, Freiburg 1970, pp. 120-126. G.R. BRUNK (ed.), *Encounter with the Holy Spirit*, Scottdale 1972. M. JAMES, *I believe in the Holy Spirit*, Minneapolis 1972. B. MARTELET, *La fuerza del Espíritu. Esquema de espiritualidad conciliar*, Madrid 1972. M.J. SCHEEBEN; F. FUCHS, *El Espíritu Santo*, Estella 1973. M. PUTSCHER, *Pneuma, Spiritus, Geist*, Wiesbaden 1973. J. DE GOITIA, *La fuerza del Espíritu. Pneuma-dynamis*, Bilbao 1974. J.V. TAYLOR, *Lo Spirito Mediatore. Lo Spirito santo e la missione cristiana*, Brescia 1975. S. FALVO, *¿Creemos en el Espíritu Santo?*, Madrid 1975. AA.VV., *El Espíritu Santo ayer y hoy*, Salamanca 1975. J. MOLTSMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975. Trad. española: *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Salamanca 1978. L.M. MARTÍNEZ, *El Espíritu Santo I-IV*, Madrid 1976. N. SILANES, *Ven, Espíritu Santo*, Salamanca 1976. W. KASPER; G. SAUTER, *Kirche-Ort des Geistes*, Freiburg 1976. S. VERGES, *Imagen del Espíritu de Jesús*, Salamanca 1977. J. LÓPEZ MARTÍN, *El don de la Pascua del Señor: pneumatología de la Cincuentena Pascual del Misal Romano*, Burgos 1977. K. BLASER, *Vorstoss zur Pneumatologie*, Zürich 1977. K. RAHNER, *Erfahrung des Geistes. Meditation auf Pfingsten*, Freiburg 1977. W. SANDFUCHS (ed.), *Die Gaben des Geistes*, Würzburg 1977. O.A. DILSCHNEIDER, *Geist als Vollender des Glaubens*, Gütersloh 1978. W. STROLZ (ed.), *Vom Geist, den wir brauchen*, Freiburg 1978. M. RAMSEY, *El Espíritu Santo*, Salamanca 1979. Th. SCHNEIDER, *Gott ist Gabe. Meditationen über den Heiligen Geist*, Freiburg 1979.

56. Cfr. H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974.

57. Cfr. C. HEIMANN; H. MÜHLEN (eds.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg 1974. Trad. española: *Experiencia y teología del Espíritu Santo*, Salamanca 1978. H. MÜHLEN, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens*, München 1976. ID., *Einübung in die christliche Grunderfahrung*, I-II, Mainz 1976. Trad. española: *Catequis para la renovación carismática*, Salamanca 1979. ID. (ed.), *Geistesgaben heute*, Mainz 1982. Trad. española: *Los dones del Espíritu hoy*, Salamanca 1987. ID. (ed.), *Wege aus der Krise*, Mainz 1983.

58. Cfr. L.J. SUENENS, *Une nouvelle Pentecôte?*, Paris 1974. Trad. española: *¿Un nuevo Pentecostés?*, Bilbao 1975. ID., *Ecumenismo y renovación carismática. Orientaciones teológicas y pastorales*, Roma 1979.

59. Cfr. R. LAURENTIN, *Pentecostalismo católico: riesgos y futuro*, Madrid 1976.

60. Cfr. W. DANTINE, *Der Heilige Geist und der unheilige Geist. Über die Erneuerung der Urteilsfähigkeit*, Stuttgart 1973. A.M. MONLÉON, *La experiencia de los carismas*, Barcelona 1979.

61. 1 Jn 4, 2s.

En 1979, Yves Congar publicó su gran obra sobre el Espíritu Santo⁶². Casi simultáneamente, algunos teólogos organizaron un Congreso en Munich que planteó expresamente el tema: «Presencia del Espíritu. Aspectos de la pneumatología actual». Este Congreso trató de las dimensiones históricas, especulativas, eclesiales y espirituales del tema. Las actas fueron publicadas por Walter Kasper⁶³.

3.2. Los años ochenta y noventa

Entre las novedades de 1980 destaca el libro sugerente de Louis Bouyer sobre la Tercera Persona, *Le Consolateur*⁶⁴. Un año más tarde, se celebró, en la solemnidad de Pentecostés, el XVI centenario del I Concilio de Constantinopla, contemporáneamente en Roma y en Constantinopla⁶⁵. Para acentuar aún más este evento y también los 1550 años del Concilio de Éfeso (431), tuvo lugar en 1982 un Congreso internacional sobre pneumatología en Roma, donde se recogieron los resultados de las nuevas investigaciones⁶⁶. En los años siguientes apareció otra serie de tratados teológicos que llevaban el concepto de pneumatología en el título⁶⁷ o trataban expresamente de la tercera Persona⁶⁸.

62. Cfr. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, I-III, Paris 1979. Trad. española: *El Espíritu Santo*, cit.

63. Cfr. W. KASPER, *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg-Basel-Wien 1979.

64. Cfr. L. BOYER, *Le Consolateur. Esprit-Saint et vie de grâce*, Paris 1980. B. PRZYBYLSKI, *Der Heilige Geist im Leben der Kirche*, Leipzig 1980. O.A. DILSCHNEIDER (ed.), *Theologie des Geistes*, Gütersloh 1980.

65. Cfr. JUAN PABLO II, *Carta al Episcopado de la Iglesia Católica con ocasión del 1600 aniversario del Concilio I de Constantinopla y del 1550 aniversario del Concilio de Éfeso (25-III-1981)*. Esta celebración ha sido calificada como uno de los «acontecimientos eclesiales más importantes» de aquella época. ID., Enc. *Dominum et Vivificantem* (18-V-1986), 2.

66. Cfr. «Credo in Spiritum Sanctum». *Acti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia I-II*, Città del Vaticano 1983; y los comentarios en *Herder-Korrespondenz*, 36 (1982) 258.

67. Cfr. A. ARANDA, *Estudios pneumatológicos*, Pamplona 1985. Ch. SCHÜTZ, *Einführung in die Pneumatologie*, Darmstadt 1985. Trad. española: *Introducción a la pneumatología*, Salamanca 1991. F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987. A. ROTZETTER, «Pneumatologie und Spiritualität in der neueren Theologie. Versuch einer Bilanz», en *Theologische Berichte*, 16 (1987) 53-89.

68. A. HERON, *The Holy Spirit in the Bible, in the History of Christian Thought and in Recent Theology*, London 1983. D.A. CLAYBROOK, *The Emerging Doctrine of the Holy Spirit in the Writings of Jürgen Moltmann*, Louisville 1983. R. LAURENTIN et al., *L'Esprit*

En 1986, Juan Pablo II publicó su encíclica *Dominum et Vivificantem* sobre el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y del mundo, que ofrece –en un lenguaje espiritual– una exposición resumida de la renovación pneumatológica en la teología occidental. Un año más tarde, también Hans Urs von Balthasar presentó una monografía sobre la Tercera Persona, en la que subraya que el descubrimiento de la dimensión espiritual puede liberar a la teología de atascos⁶⁹. En 1988, se dedicaron en España una monografía y un número especial de la revista *Scripta Theologica* a interpretaciones de la teología trinitaria del Papa⁷⁰.

En el período entre 1989-91, Juan Pablo II dedicó su *Catechesis sobre el Credo* a la Persona y Misión del Espíritu Santo⁷¹. El CEI celebró su VII Asamblea General 1991 en Canberra bajo el tema: «¡Ven, Espíritu Santo, renueva toda la creación!», y el *Catecismo de la Iglesia católica*, editado en 1992, considera ampliamente a la Tercera Persona y su acción, tanto en la profesión de la fe, como en la celebración de la liturgia y en la vocación del hombre que es una «vida en el Espíritu»⁷². Aparecieron algunas sistematizaciones de teólogos católicos⁷³ y protestantes⁷⁴, y también estudios sobre cuestiones específicas⁷⁵. Especial in-

Saint, Bruxelles ²1984. A. FERMETA, *El Espíritu Santo es nuestra vida*, Santander 1985. J. COMBLIN, *El Espíritu Santo y la liberación*, Madrid 1986. F.X. DURRWELL, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1986. H.-G. LINK (ed.), *Ein Gott-ein Herr-ein Geist. Zur Auslegung des apostolischen Glaubens heute*, Frankfurt 1987. C.H. SCHÜTZ, *Hüter der Hoffnung. Vom Wirken des Heiligen Geistes*, Düsseldorf 1987. B.J. HILBERATH, *Heiliger Geist-heilender Geist*, Mainz 1988. R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, Bologna 1988. J. COMBLIN, *Der Heilige Geist*, Düsseldorf 1988. E. DIRSCHERL, *Der Heilige Geist und das menschliche Bewusstsein. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung*, Würzburg 1989. X. PIKAZA, *Dios como Espíritu y Persona*, Salamanca 1989.

69. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Theologik 3: Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987.

70. Cfr. AA.VV., *La teología trinitaria de Juan Pablo II*, Salamanca 1988. Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra *Scripta Theologica*, 20 (2-3/1988): los estudios sobre el Espíritu Santo corren a cargo de Ch. SCHÖNBORN (pp. 551-568), L. SCHEFFCZYK (pp. 569-586), J.A. DOMÍNGUEZ (pp. 587-626) y J. MORALES (pp. 627-642).

71. Cfr. JUAN PABLO II, *Creo en el Espíritu Santo*, Madrid 1997.

72. Cfr. ID., *Catecismo de la Iglesia católica*, Madrid 1992, nn. 683ss.; 1066ss.; 1691ss.

73. Cfr. S. RAYAN, *El Espíritu Santo*, Salamanca, 1990. F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, Bolonia 1991. B.J. HILBERATH, *Pneumatologie*, Düsseldorf 1994. Trad. española: *Pneumatología*, cit. Trad. italiana: *Pneumatologia*, Brescia 1996. C.I. GONZÁLEZ, S.J., *El Espíritu del Señor que da la vida. Teología del Espíritu Santo*, México 1997. J. MCINTYRE, *The Shape of Pneumatology*, Edinburgh 1997.

74. J. MOLTSMANN, *Die Quelle des Lebens. Der heilige Geist und die Theologie des Lebens*, Gütersloh 1997. M. WELKER, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1992.

75. Cfr. R. CANTALAMESSA, *Vieni Spirito Creatore*, Roma 1990. P. SCHOONENBERG, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992. A. BANDE-

fluencia ha adquirido una monografía (un tanto confusa) del teólogo luterano Jürgen Moltmann, *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*⁷⁶. Por otro lado es significativo que el manual de dogmática de Gerhard Ludwig Müller contenga un capítulo que trata exclusivamente de la pneumatología⁷⁷.

En el trienio de preparación para el Jubileo del año 2000, el año 1998 estaba dedicado especialmente al Espíritu Santo. El comité preparatorio publicó un libro que daba —de modo divulgativo, pero a la vez profundo— una cierta visión de conjunto de los alcances de la pneumatología⁷⁸. En el mismo año tuvo lugar un sinnúmero de iniciativas encaminadas a profundizar en la teología del Espíritu Santo. Conviene destacar el XIX Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra⁷⁹.

II. DIMENSIONES DE LA PNEUMATOLOGÍA ACTUAL

En la actualidad, se ha empezado a considerar la pneumatología como un tratado nuevo dentro del conjunto de la teología dogmática. Asimismo se tiende a integrar los estudios sobre la Tercera Persona en los tratados clásicos: por ejemplo, en una teología de la creación que tome en serio al *Spiritus Creator*⁸⁰, en una cristología que sea pneuma-

tológica, en una sacramentología que sea epiclética o en una moral vivificada por el Espíritu.

1. La influencia de la pneumatología en algunos tratados clásicos

Temas fundamentales de la pneumatología son la revelación bíblica del Espíritu, su comprensión por la comunidad cristiana primitiva y por toda la tradición de la Iglesia, la presencia del Espíritu en los distintos misterios cristianos y en la vida de la Iglesia y de los fieles. En lo que sigue mostraré, a modo de ejemplo, algunos ámbitos en los que se pueden ver aportaciones de los estudios realizados en la últimas décadas⁸¹.

1.1. Teología trinitaria y cristología (dimensión especulativa)

En la teología trinitaria, la reflexión pneumatológica tiene más dificultad para ofrecer proyectos realmente nuevos. Con mucha cautela se han sometido a discusión los fundamentos de la pneumatología occidental, en concreto el origen del Espíritu *a Patre Filioque*⁸². Para superar la controversia entre Oriente y Occidente⁸³, Evdokimov ha sugerido completar el *Filioque* con el *Spirituque*. Para ello, invita a considerar al Hijo en relación, no sólo con el Padre, sino también con el Espíritu, así como se contempla al Espíritu en relación con el Padre y el Hijo. Su proposición encontraría apoyo en el Nuevo Testamento que afirma que el Hijo es enviado por el Espíritu y que Jesús nace por obra del Espíritu⁸⁴.

81. Me limitaré a exponer diversas posiciones de distintos teólogos —sin hacer, en principio, ninguna valoración— para mostrar el panorama actual. Ciertamente, no todos los planteamientos significan un auténtico progreso para la pneumatología.

82. Cfr. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, «La procesión del Espíritu Santo en las tradiciones griega y latina», en *L'Osservatore Romano* (13-IX-1995).

83. Algunos teólogos ortodoxos modernos, como N. Nissiotis y V. Lossky, ven en la introducción del Filioque en el Símbolo la raíz más profunda de la separación de las dos Iglesias, e incluso la consideran herética. Otros, en cambio, como S. Boulgakov y P. Evdokimov, creen que no es un problema de fe, sino de diferentes perspectivas en la teología. Proponen enriquecerse mutuamente ambas tradiciones teológicas.

84. Cfr. P. EVDOKIMOV, *L'Esprit dans la tradition orthodoxe*, París 1969, pp. 72ss. *Lc* 1, 35 y *Lc* 4, 18. Este último texto, sin embargo, trata de la unción mesiánica de Jesús, y no del envío del Hijo por parte del Espíritu; en otras palabras, se habla del envío del Verbo en su Humanidad, no de un envío del Verbo en su Divinidad.

RA, *El Espíritu que ungió a Jesús*, Madrid 1995. C.I. GONZÁLEZ, S.J., *El Espíritu Santo en los Padres Griegos*, Perú 1996. G. CASTAÑO VERGARA, *El Pentecostés de la Hora Tercia. Contribución a la pneumatología de la Liturgia de las Horas*, Roma 1997.

76. J. MOLTSMANN, *Der Geist des Lebens*, München 1991. Trad. española: *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, Salamanca 1998. En tres libros anteriores, el autor ya ha elaborado dimensiones específicas de la pneumatología: *Trinidad y Reino de Dios* (Salamanca 1983) trata al Espíritu Santo en su comunión trinitaria con el Padre y con el Hijo; *Dios en la creación* (Salamanca 1987) comprende al Espíritu Santo como la fuerza y la vida de la creación entera; y *El camino de Jesucristo* (Salamanca 1993) propone una cristología del Espíritu.

77. Cfr. G.L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, Freiburg 1995. Trad. española: *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Barcelona 1998, pp. 391-413.

78. Cfr. COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000, *El Espíritu del Señor*, Madrid 1997.

79. Cfr. P. RODRÍGUEZ *et al.* (eds.), *El Espíritu Santo y la Iglesia*. XIX Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999.

80. Cfr. J. MORALES, «El Espíritu Santo "Creador"», en *Scripta Theologica*, 20 (1988) 627-641. L. DABNEY, *Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*, Tübingen 1989. En Occidente, se ha subrayado durante mucho tiempo que la Tercera Persona es el «Espíritu de Cristo» y actúa en la redención. Y se ha dejado de lado que es también el «Espíritu del Padre» y actúa en la creación. En la gran obra de Yves Congar, por ejemplo, falta casi por completo la obra del Espíritu en la creación y en la nueva creación de todas las cosas.

En el mismo sentido, algunos teólogos occidentales afirman que es más adecuado no definir a las Personas divinas solamente a partir de su relación de origen, sino más bien habría que verlas a cada una de ellas como «foco de varias relaciones»⁸⁵. Moltmann habla de una «reciprocidad trinitaria» entre el Hijo y el Espíritu de Dios: «el Hijo procede del Padre y lleva la marca del Espíritu. Podría decirse que Cristo viene a *Patre Spirituque*»⁸⁶.

Jean Miguel Garrigues llega a proponer otra fórmula como capaz de unir Oriente y Occidente: «Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que salido del Padre procede del Padre y del Hijo»⁸⁷. Otros, como el mismo Congar, proponen quitar el *Filioque* del Símbolo como signo de espiritualidad ecuménica⁸⁸.

Moltmann destaca que los Evangelios sinópticos desarrollan una cristología pneumatológica (*Geist-Christologie*), mientras que el Evangelio de Juan y las cartas paulinas ponen más bien el acento en una pneumatología cristológica (*christologische Geistlehre*)⁸⁹. «Si el Espíritu “conduce” a Jesús, entonces también lo acompaña. Y si lo acompaña, comparte también sus sufrimientos y se convierte en compañero de pasión de Jesús»⁹⁰. El Espíritu de Cristo es también el Espíritu de la Pa-

sión y el Espíritu del Crucificado⁹¹. Por estas vías, el teólogo llega a hablar de una *pneumatologia crucis*⁹².

1.2. *Eclesiología (dimensión eclesial)*

Al tema «El Espíritu Santo y la Iglesia» se ha dedicado una atención muy especial en las décadas posteriores al Vaticano II⁹³. Heribert Mühlen desarrolló que una visión exclusivamente jerárquica de la Iglesia y del Magisterio –tal como había reinado en los tiempos anteriores al Concilio– es, por una parte, producto de una mentalidad veterotestamentaria sobre Dios y sobre el ministerio y, por otra, es solidaria de un monoteísmo no trinitario. Sólo una visión de la Trinidad como comunión de vida y amor entre las Personas divinas puede inspirar una eclesiología de colegialidad. Una eclesiología meramente «encarnacionista» –continúa este autor– puede llegar, en cambio, a conclusiones peligrosas⁹⁴.

Joseph Ratzinger argumenta en la misma línea al señalar que la Iglesia, entendida únicamente desde la perspectiva de la Encarnación, resultaría demasiado «terrena» y correría peligro de mundanizarse. La doctrina del Espíritu Santo quedaría desplazada al ámbito de la vida devota y absorbida en la especulación trinitaria, sin ninguna función en la vida cristiana⁹⁵.

Algunos autores optaron por llamar a la Iglesia el «sacramento del Espíritu»⁹⁶, ya que el Espíritu es la raíz de la santidad, apostolicidad, catolicidad y unidad del pueblo de Dios, es el que permite la inculturación en las diversas Iglesias locales, es el principio de pluralidad y de comunión en una misma fe. El Espíritu de Cristo es también aquel que ha suscitado, en último término, el movimiento ecuménico⁹⁷ y que

85. B.J. HILBERTH, *Pneumatología*, cit., p. 226.

86. J. MOLTSMANN, *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, cit., p. 87. El autor sigue: «El Padre espira al Espíritu eterno al mismo tiempo que el Hijo... No hay ninguna precedencia de uno respecto al otro». La procesión del Hijo presupone la del Espíritu, y viceversa.

En realidad, el *Spirituque* no puede coexistir con el *Filioque*, a menos que nos saltemos el principio de contradicción y toda la tradición teológica: si el Espíritu procede también del Hijo, el Hijo no puede proceder a *Patre Filioque*, es decir, el Hijo no puede proceder de aquél que procede de Él, de igual forma que el Padre no puede proceder del Hijo.

87. J.M. GARRIGUES, «Le sens de la procession du Saint-Esprit dans la tradition latine du premier millénaire», en *Contacts* (1971/3) 283-309. ID., «Procession et ekporese du Saint-Esprit», en *Istina*, 17 (1972) 345-366. ID., *El Espíritu Santo que dice «Padre». El Espíritu Santo en la vida trinitaria y el problema del Filioque*, Salamanca 1985.

88. Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, cit., pp. 636-639. L. VISCHER (ed.), *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse*, Frankfurt 1981. R. SIENCZKA, *Das Filioque in der neueren ökumenischen Diskussion*, en K. LEHMANN; W. PANNENBERG (eds.), *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft*, cit., pp. 80-99. B. SCHULZE, «Das Glaubensbekenntnis ohne Filioque?», en *Ostkirchliche Studien*, 33 (1984) 105-120. V. MARTIN, «Aspects théologiques du “Filioque”», en *Irenikon*, 62 (1989) 36-50. Según afirma TOMÁS DE AQUINO, la supresión del *Filioque* no cambiaría el contenido del Símbolo: *Summa Theologiae* I, q. 36, aa. 2-4.

89. Cfr. J. MOLTSMANN, *El camino de Jesucristo*, cit.

90. J. MOLTSMANN, *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, cit., p. 77.

91. Cfr. *Rm* 8, 9. *Ga* 4, 6.

92. J. MOLTSMANN, *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, cit., p. 78. El autor hace referencia a la Enc. *Dominum et Vivificantem* 41, de JUAN PABLO II, y llama a esta encíclica «un documento teológico de primer orden». *Ibid.*, p. 85. Cfr. V. GASPARELLO, *Cristología pneumatológica in alcuni autori postconciliari, 1965-1995: status quaestionis e prospettive*, Roma 2000.

93. Cfr. N. SILANES, *La Iglesia de la Trinidad. La Santísima Trinidad en el Concilio Vaticano II*, Salamanca 1981.

94. Cfr. H. MÜHLEN, *Entsakralisierung*, Paderborn 1971.

95. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1969, p. 293.

96. Cfr. M. KJEHL, *Kirche, Sakrament des Geistes*, en W. KASPER, *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, cit., pp. 155-180.

97. Cfr. UR 24.

hace posible un acercamiento a todas las religiones, ya que siempre llega antes que los misioneros a todos los rincones de la tierra.

La Tercera Persona se hace especialmente presente en la liturgia y en los sacramentos⁹⁸. Hay estudios sólidos sobre la dimensión pneumatológica del Bautismo, de la Confirmación y de la Eucaristía, pero hace falta profundizar en la perspectiva pneumatológica de los otros sacramentos⁹⁹.

1.3. Teología espiritual (dimensión espiritual)

La teología espiritual constituye uno de los lugares donde tradicionalmente se trataba del Espíritu, pero quizá se ha hecho a veces de un modo demasiado teórico. Por la influencia de la espiritualidad oriental y de los grupos carismáticos, se acentúa ahora más la acción concreta de la Tercera Persona que conduce a los hombres a iniciar una nueva vida en comunión con Cristo¹⁰⁰.

Los cristianos de Oriente ven una estrecha relación entre Espíritu y Reino, entre la acción del Espíritu y la consumación de la obra de Cristo¹⁰¹. Un testimonio de esta teología del Espíritu es un conocido texto de Ignacio Hazim (el patriarca Ignacio IV de Antioquía), pronunciado en la IV Asamblea del CEI, celebrada en Upsala en 1986: «El Espíritu es, personalmente, la Novedad en acción en el mundo; es la presencia del Dios-con-nosotros junto a nuestro espíritu (Rm 8, 16). Sin Él, Dios queda lejos, Cristo permanece en el pasado, el Evangelio es letra muerta, la Iglesia es una pura organización, la autoridad es tiranía, la misión es propaganda, la liturgia es simple recuerdo, y la vida cristiana es una moral de esclavos. Pero en el Espíritu..., el cosmos es liberado..., Cristo resucitado está aquí, el Evangelio es una fuerza vivificadora, la Iglesia significa la comunión trinitaria, la autoridad es un servicio liberador, la misión es un Pentecostés, la liturgia es memorial y anticipación y la acción humana es divinizada»¹⁰².

98. Cfr. AA.VV., *L'Esprit Saint dans la liturgie*, Roma 1977. JUAN PABLO II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia* (2003).

99. Cfr. S. DEL CURA ELENA, *Teología en el tiempo*, Burgos 1994, pp. 191s.

100. Cfr. M. PERCHINUNNO, *La dimensione pneumatologica della vita cristiana nei manuali italiani di teologia morale (1970-1990)*, Roma 2000.

101. La teología oriental es más misteriosa y sacramental que analítica y dialéctica. Busca más la transformación del corazón que el mero cumplimiento moral, y más la transfiguración del cosmos que su conquista. Cfr. V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944.

102. I. HAZIM, *La Résurrection et l'homme d'aujourd'hui*, Beirut 1970, pp. 30s.

Por otro lado, debido a la influencia de los grupos carismáticos, el término «experiencia» ha adquirido una importancia central en la espiritualidad. Una definición dice: «En su sentido más amplio, experiencia designa la globalidad de lo que acontece en la conciencia de la vida de una persona»¹⁰³. Se suele subrayar que los cristianos experimentan la presencia de la Tercera Persona no sólo externamente en la comunidad eclesial —a través de los ministros y sacramentos—, sino también interiormente en el propio corazón, ya que «el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo»¹⁰⁴. La experiencia del Espíritu es siempre concreta y original¹⁰⁵. Para algunos autores constituye el núcleo de todas las experiencias vitales. En este contexto se destaca que el Espíritu Santo es «la fuerza vital de Dios» y «la fuente de la vida»¹⁰⁶. La experiencia del Espíritu es, por tanto, «la experiencia de una vida que se afirma y se ama»¹⁰⁷. De ahí Moltmann deduce que cada cristiano sea un carismático —o un místico—, aunque muchos no desarrollen sus talentos: «Llamamos *místicas* no a las experiencias sobrenaturales especiales, sino a la intensidad de la experiencia de Dios en la fe y a la profundidad de toda experiencia de fe»¹⁰⁸.

La experiencia de Dios es una experiencia de liberación. Varios autores citan una conocida frase de Angelus Silesius y la completan: «Quien ama la libertad, ama a Dios. Y quien ama a Dios, ama la libertad»¹⁰⁹. Moltmann trata de rebajar su contenido a un nivel puramente existencial, que es más accesible para todos los hombres, también para los no cristianos: «Quien ama la vida, ama la libertad, y quien ama la libertad, afirma su vida por encima de todos los miedos externos y todas las angustias internas»¹¹⁰.

103. E. DIRSCHERL, *Der Heilige Geist und das menschliche Bewusstsein. Eine theologisch-geschichtlich-systematische Untersuchung*, Würzburg 1989, p. 714.

104. Rm 5,5. Cfr. E. LEEN, *El Espíritu Santo*, Madrid 1998.

105. San Pablo lo pone de manifiesto al hablar de la vocación individual de cada cristiano. «Que cada cual viva según el don recibido». 1 Co 7, 17.

106. J. MOLTSMANN, *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, cit., p. 54. ID., *El Espíritu Santo y la teología de la vida: la fuente de la vida*, Salamanca 2000.

107. ID., *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, cit., p. 11.

108. *Ibid.*, p. 217. Carismática es toda la vida en la fe, pues el Espíritu «es derramado sobre toda carne» para vivificarla. Cfr. Hch 2, 17. J1 2, 28.

109. H.-J. KRAUS, *Heiliger Geist. Gottes befreiende Gegenwart*, München 1986. J. MOLTSMANN, *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, cit., p. 113. Cfr. 2 Co 3, 17.

110. J. MOLTSMANN, *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, cit., p. 119.

2. Influencia de la pneumatología en algunas corrientes teológicas

A continuación consideramos algunas corrientes actuales que tienen en común el intento de hacer una pneumatología «desde abajo»¹¹¹ que consiste, ante todo, en observar cómo se manifiesta Dios por su Espíritu en la historia, y cómo son las distintas experiencias espirituales de los hombres concretos y de las comunidades cristianas. Estas corrientes teológicas parten, en particular, de las experiencias del pueblo pobre, de las mujeres marginadas y de cualquier persona normal y corriente que descubre la acción del Espíritu en su vida¹¹².

2.1. La teología de la liberación

La experiencia latinoamericana, ligada al pueblo y a los pobres, ha dado origen a una teología propia —la teología de la liberación— que ya no quiere ser copia ni reflejo de la teología europea¹¹³. Se subraya que es el Espíritu Santo, el Dios de la vida, quien ha suscitado esta nueva corriente teológica, ya que quiere la vida en abundancia para todos. Suelen citarse unas palabras que le dijeron al Papa Juan Pablo II en uno de sus viajes a Sudamérica: «Santo Padre, tenemos hambre, sufrimos miseria, nos falta trabajo, estamos enfermos. Con el corazón roto por el dolor, vemos que nuestras esposas gestan en la tuberculosis, nuestros niños mueren, nuestros hijos crecen débiles y sin futuro. Pero, a pesar de todo, creemos en el Dios de la vida, de la vida plena, de la naturaleza y de la gracia»¹¹⁴.

El compromiso por la justicia y la opción por los pobres son fuente de espiritualidad, como subrayan, por ejemplo, Ignacio Ellacuría¹¹⁵ y Jon Sobrino¹¹⁶. Algunos hablan de una «eclesiogénesis pneumática» que significa —según Leonardo Boff— que comunidades cristianas de

base «reinventan la Iglesia» bajo la guía directa del Espíritu Santo¹¹⁷. «El pueblo comienza a leer la Biblia con otros ojos, desde el Espíritu con que ha sido escrita, como inspiración y reflejo de su propia vida. La Biblia ha sido devuelta al pueblo pobre, el cual empieza a comprenderla desde una exégesis que no es la hermeneútica moderna científica, sino la hermeneútica vital de quien se encuentra en su propia casa»¹¹⁸. En formulación de Ronaldo Muñoz, en medio de un mundo de pobres que sufre y necesita solidaridad, ha surgido una Iglesia samaritana que —movida por el Espíritu— se compadece, comparte y sana; en medio de un pueblo que reclama sus derechos y se organiza para la lucha por una sociedad más justa, ha surgido una Iglesia profética que sostiene en el conflicto y anuncia la esperanza¹¹⁹. «Desde el mundo de los pobres se ha escuchado el clamor del Espíritu, que pide justicia y liberación a través de millones de hermanos y hermanas pobres»¹²⁰. El porvenir de la teología de la liberación estaría marcado, por tanto, por la pneumatología¹²¹.

Hacían falta algunas aclaraciones que ha realizado tanto el Magisterio a través de dos instrucciones¹²², como también algunos destacados teólogos¹²³. Las críticas se refieren, sobre todo, a la influencia marxista de la teología de la liberación y a su ruptura con la Tradición. Sin embargo, tomando en serio las correcciones imprescindibles, el mismo Papa Juan Pablo II declaró en 1986 que la teología de la liberación es «no sólo oportuna, sino útil y necesaria»¹²⁴, y afirmó cinco años más tarde —después de la caída del bloque soviético— que ahora es posible una teología de la liberación integral¹²⁵.

117. L. BOFF, *Eclesiogénesis: comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander 1980.

118. V. CODINA, *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*, cit., pp. 87s.

119. Cfr. R. MUÑOZ, *Experiencia popular de Dios y de la Iglesia*, en J. COMBLIN; J.I. GONZÁLEZ FAUS; J. SOBRINO (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993, pp. 161-179.

120. V. CODINA, *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*, cit., p. 164.

121. Cfr. D. IRRARÁZAVAL, *Repercusión de lo popular en la teología*, en AA.VV., *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993, p. 181.

122. Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (3-IX-1984). ID., *Instrucción Libertad cristiana y liberación* (1986).

123. Cfr. J.M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Marxismo y cristianismo*, Madrid 1974. ID., *Teología de la liberación y libertad cristiana*, Santiago de Chile 1985. ID., *Teología de la liberación y lucha de clases*, Santiago de Chile 1985. L.F. MATEO SECO, *Teología de la liberación: análisis crítico*, Piura 1986.

124. JUAN PABLO II, *Carta a los obispos del Brasil* (9-IV-1986).

125. ID., *Enc. Centesimus annus* (1-V-1991) 26. Cfr. R. CANTALAMESSA, *Ungidos por el Espíritu: para llevar la buena nueva a los pobres*, México 1993.

111. S. DEL CURA ELENA, *Teología en el tiempo*, cit., pp. 192.

112. Expondré algunas ideas centrales de tres corrientes que son sin duda problemáticas y han causado no poca confusión en la teología actual.

113. Cfr. J. SOBRINO; I. ELLACURÍA (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I-II, Madrid 1990. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca 1994.

114. *Documento de Lima X*, 68, Lima 1985, p. 34, cit. en V. CODINA, *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*, cit., p. 86.

115. Cfr. I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Santander 1984.

116. Cfr. J. SOBRINO, *Liberación con espíritu: apuntes para una nueva espiritualidad*, Santander 1985.

2.2. La teología feminista

También los problemas de la mujer han entrado en la temática teológica liberadora¹²⁶. Hay un esfuerzo por releer toda la revelación desde la perspectiva femenina, a fin de dar más valor a la mujer y sus cualidades¹²⁷. Algunos ponen de manifiesto que Dios es Padre y Madre a la vez. Una oración compuesta en América comienza de este modo: «Desde este país de México, nos dirigimos a Ti, Dios Papá y Mamá de todos los pueblos, para contarte de nuestras vidas»¹²⁸.

La reflexión feminista atribuye al Espíritu Santo el carácter femenino en Dios¹²⁹. Se suele argumentar diciendo que *ruach* es del género femenino en hebreo y en siríaco y que, por tanto, la pneumatología siria consideraría la maternidad del Espíritu¹³⁰. Los testimonios más antiguos se hallan probablemente en los escritos apócrifos. Del *Evangelio según los Hebreos* nos ha llegado la siguiente frase: «Inmediatamente, mi Madre, el Espíritu Santo, me agarró por mis cabellos y me transportó sobre el gran monte Tabor»¹³¹.

Dios no tiene sexo; pero, dejando al margen el hecho de que el término «espíritu» es femenino en hebreo (*ruah*), neutro en griego (*pneu-*

ma) y masculino en latín (*spiritus*), las funciones del Espíritu corresponden a las que habitualmente se refieren a la feminidad y maternidad. La metáfora del re-nacer sugiere hablar de una divinidad que da a luz. Si los creyentes han «nacido» nuevamente del Espíritu Santo —así se dice—, entonces el Espíritu es «Madre de la vida»¹³², es la «Madre» de los hijos de Dios y puede ser designado con un vocablo femenino, «Espírita»¹³³.

Hay autores que se oponen claramente a la feminización del Espíritu¹³⁴. Pero muchos reconocen que es innegable la connaturalidad entre la dimensión femenina y la acción del Espíritu, y no es casual que el olvido del Espíritu en la teología haya estado relacionado con una cierta minusvaloración de la mujer, subrayando fuertemente algunos atributos llamados masculinos como la lógica, el poder y la organización¹³⁵.

2.3. La teología narrativa

Para conocer al Espíritu Santo, muchos autores recomiendan comenzar empíricamente, es decir, por las experiencias personales que se tengan de Él, y no por la palabra objetiva de la predicación¹³⁶.

La pneumatología narrativa intenta descubrir la acción del Espíritu en el mundo, a través de acontecimientos y hechos concretos. Algunos autores cuentan su propia vida¹³⁷, otros toman ejemplos de la literatura o de la historia para ilustrar cómo Dios actúa en todos los acontecimientos¹³⁸.

126. Es significativo que gran parte de los teólogos de la liberación se dediquen también al feminismo teológico. Cfr. L. BOFF, *El rostro materno de Dios*, Madrid 1980. ID., *El Ave María: lo femenino y el Espíritu Santo*, Santander 1984.

127. Hay una amplia literatura. Cfr. AA.VV., *El rostro femenino de la teología*, San José de Costa Rica 1986. AA.VV., *Teología desde la mujer*, Madrid 1988. M.P. AQUINO (ed.), *Aportes para una teología desde la mujer*, Madrid 1988. E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *En memoria de ella*, Bilbao 1989. D. ALEXANDRE, *Mujeres en la hora undécima*, Santander 1990. A. LOADES, *Feminist Theology*, Cambridge 2001.

128. *Carta al Dios de la vida*, en AA.VV., *Teología india. Primer encuentro-taller latinoamericano*, México 1991, p. 319. Algunos autores van más allá y hablan de Dios Madre o de varias diosas. Pero el feminismo de las diosas está disgregado, en general, de la tradición cristiana, aunque se puedan encontrar formas intermedias.

129. Cfr. M. Th. WACKER, *Der eine Gott und die Göttin*, Freiburg 1991. M. HAUKE, «La discusión sobre el simbolismo femenino de la imagen de Dios en la pneumatología», en *Scripta Theologica*, 24 (1992/3) 1005-1027.

130. Cfr. R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syrian Tradition*, Cambridge 1975, pp. 312-320. W. CRAMER, *Der Geist Gottes und des Menschen in früh-syrischer Theologie*, Münster 1979, p. 28. Y. CONGAR critica esta postura: «Pero, además de que en siríaco *meltha*, "palabra" es también del género femenino, en ambas lenguas, *ruach* es a veces masculino; en siríaco, siempre que se trata de la Tercera Persona». *El Espíritu Santo*, cit., p. 591, con bibliografía al respecto.

131. E. HENNECKE; W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen I*, Tübingen 1984, p. 29. Cfr. *ibid.*, p. 36. Cfr. J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris 1958, p. 33.

132. J. MOLTSMANN, *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, cit., p. 174.

133. *Ibid.*, p. 175.

134. Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, cit., pp. 588-598.

135. Sin llegar a posturas extremas, se puede admitir que el Espíritu nos esclarece realmente los aspectos *maternales* de Dios. Es él quien nos cuida, alimenta, protege y educa. Nos mueve desde dentro hacia el bien, limpia el corazón, es «fuente de consuelo,... descanso de nuestro esfuerzo, tregua en el duro trabajo, brisa en las horas de fuego, gozo que enjuga las lágrimas y reconforta en los duelos». Los cristianos le piden, con la confianza que los niños tienen a su madre, que lave las manchas, riegue la tierra en sequía, infunda calor de vida en el hielo y dé el gozo eterno. Cfr. la secuencia *Veni Sancte Spiritus* del domingo de Pentecostés.

136. J. MOLTSMANN, *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, cit., pp. 11 y 31.

137. Cfr. J. SUDBRACK, *Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext*, Würzburg 1999, pp. 3-31.

138. Cfr. V. CODINA, *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*, cit., pp. 11-27 (el autor cuenta su propia vida) y pp. 179-185 (el autor analiza algunas novelas de la literatura latinoamericana). También J. MOLTSMANN intenta elaborar una teología que surja de la experiencia de la vida. Sus obras contienen párrafos en los que cuenta sus experiencias propias. Cfr. *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, cit., pp. 35 y 39; 118; 149.

Los santos son el fruto más visible de la acción del Espíritu, son testimonios vivos del Evangelio en cada momento histórico. «Si el seguimiento de Cristo ha de entenderse también como vida en el Espíritu, entonces significan lo mismo *ser en Cristo y vivir del Espíritu*, aunque bajo aspectos diversos»¹³⁹. Así, la pneumatología narrativa se convierte a veces en hagiografía¹⁴⁰. Hans Urs von Balthasar y René Laurentin han empezado, entre otros, a hacer una teología a partir de los santos que tienen un mensaje muy concreto para sus contemporáneos y las generaciones posteriores¹⁴¹.

NOTA FINAL

La pneumatología es uno de los campos donde más se han intensificado las aportaciones de la teología occidental. Hay un número abundante de publicaciones sobre la Tercera Persona. En lugar de quejarse sobre el «olvido del Espíritu», se puede hablar hoy de un auténtico «redescubrimiento» del Espíritu o incluso –según una fórmula muy repetida de Jürgen Moltmann– de una cierta «obsesión por el Espíritu hacia finales del siglo XX»¹⁴².

Se han aclarado, sin duda, numerosos aspectos particulares. Sin embargo, si se examinan críticamente los resultados, se puede constatar que, aunque el interés por el Espíritu Santo ha aumentado notablemente en las décadas pasadas, existen hasta hoy pocos tratados pneumatológicos serios, y todavía hay cierta inseguridad sobre los temas que hay que tratar y el método que conviene emplear.

Observadores atentos ven en la «inundación del Espíritu» incluso el peligro de un olvido aún mayor del mismo¹⁴³. Hace falta hoy, quizá con más urgencia que nunca, discernir los espíritus. El estado actual del desarrollo y de la investigación de la pneumatología invita, por tanto, a un estudio más profundo.

139. *Ibid.*, p. 170.

140. El hecho de que algunos grandes santos se convirtieron con la lectura de vidas de otros santos es significativo. Así, por ejemplo, Edith Stein descubrió la fe leyendo la *Autobiografía* de Teresa de Jesús.

141. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Thérèse de Lisieux. Geschichte einer Sendung*, Köln 1950. R. LAURENTIN, *Vie de Bernadette*, Paris 1978. ID., *Vie de Catherine Labouré*, Paris 1980.

142. J. MOLTSMANN, *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, cit., p. 13.

143. Cfr. O.A. DILLSCHNEIDER, *Geist als Vollender des Glaubens*, Gütersloh 1987, p. 7. B.J. HILBERATH, *Pneumatología*, cit., pp. 23s.

EL ESPÍRITU SANTO EN LOS RECIENTES
TRATADOS DE DIOS UNO Y TRINO:
LÍNEAS DE UNA PNEUMATOLOGÍA

Lucas F. Mateo-Seco

INTRODUCCIÓN

El tema que propongo tiene, de hecho, dos cuestiones que trataré conjuntamente: 1) cómo es el tratamiento del Espíritu Santo en los manuales recientes sobre Dios Uno y Trino y 2) qué se puede deducir de aquí a la hora de diseñar las líneas de fuerza que deben dar unidad a una pneumatología. Trataré ambas cuestiones conjuntamente.

Estimo que desde hace años la situación teológica está madura para el surgimiento de la pneumatología como un tratado *a se*. Este hecho está relacionado con la sintonía que la teología actual, especialmente en los tratados sobre Dios, tiene con los primeros escritos cristianos en torno a la Trinidad y, más en concreto, con los escritos sobre el Espíritu Santo.

En efecto, la profunda atención que se dedica al Espíritu Santo en numerosos campos de la teología (piénsese p.e., en la eclesiología, en la antropología, o en la teología espiritual), y el gran avance pneumatológico que tiene lugar en la teología trinitaria del siglo XX es el resultado de muchos factores, pero uno se destaca sobre todos: la vuelta a las fuentes: la Sagrada Escritura, la Liturgia, los Padres. Son estos últimos los que aportan perspectivas e ideas que se encuentran asimiladas por los manuales contemporáneos de la Teología de Dios Uno y Trino y que están en la base de la importancia que se otorga a la pneumatología.

Para una mayor claridad, comenzaré mi exposición recordando los escritos sobre el Espíritu Santo más influyentes de los primeros siglos y que son, de hecho, los que marcan, en mi modesto entender, las líneas maestras de una buena pneumatología. Me detendré después brevemente en la metodología y en la estructuración teológica que tiene lugar

en el Medioevo, para volver a conectar, tras haber analizado el modo en que tratan los actuales manuales de Dios Uno y Trino las cuestiones relativas al Espíritu Santo, con los primeros escritos pneumatológicos, en su espíritu, en su metodología y en las cuestiones que tratan.

1. EL COMIENZO DE LAS CUESTIONES SOBRE EL ESPÍRITU SANTO

En la Iglesia primitiva, la presencia del Espíritu Santo, como tercera Persona trinitaria y como santificador es universal. Así es testimoniada en la oración cristiana primitiva (que se dirige al Padre por medio del Hijo, en el Espíritu Santo), en el bautismo cristiano tal y como se refleja en el mandato misional (cfr. Mt 28, 19), en la celebración de la Eucaristía, o en las mismas doxologías cristianas. El Espíritu Santo está presente de una forma constante y decisivamente influyente en las confesiones de fe de los Símbolos y, lógicamente, en los comentarios a ellos.

Así se ve ya en san Ireneo, que, en la *Epideixis*, reflexiona teológicamente sobre el orden trinitario contenido en los Símbolos, en la liturgia y en la oración cristiana. La *Epideixis*, en sus primeros capítulos, muestra ya una pneumatología verdaderamente desarrollada. Los textos de San Ireneo son de una gran importancia no sólo porque nos informan de una fórmula trinitaria explícita en el bautismo y porque hablan de tres artículos de la fe, sino porque, en su explicación, señala un papel distinto a cada una de las tres divinas Personas en la obra de la santificación, insinuando así sus nociones distintivas y la relación que existe entre ellas:

«Por esta razón, nuestro nuevo nacimiento —el bautismo— tiene lugar por estos tres artículos, que nos traen la gracia del nuevo nacimiento en Dios Padre, por medio de su Hijo en el Espíritu Santo. Pues aquellos que llevan el Espíritu de Dios son conducidos al Verbo, es decir, al Hijo; pero el Hijo los presenta al Padre, y el Padre otorga la incorruptibilidad. Así pues, sin el Espíritu no es posible ver al Hijo de Dios, y sin el Hijo nadie puede acercarse al Padre, pues el Hijo es el conocimiento del Padre, y el conocimiento del Hijo se hace por medio del Espíritu Santo. En cuanto al Espíritu, el Hijo lo distribuye como ministro a los que quiere y como lo quiere el Padre»¹.

1. SAN IRENEO, *Epideixis*, 7: SC 62, 42. L. M. Froideveaux ofrece en este lugar un amplio dossier de los lugares paralelos que permiten captar mejor la profundidad de este texto y su inserción en la historia de la salvación. He aquí algún ejemplo: «... Spiritu

Como observa G. Bardy, el hecho de que Ireneo utilice estas fórmulas sin mayor comentario es una prueba de que ellas expresan una doctrina indiscutida en la Iglesia². El bautismo nos hace cristianos precisamente por la actuación del Espíritu Santo. Esta actuación del Espíritu Santo comporta una profunda transformación del hombre que abarca desde la transformación espiritual en el bautismo hasta la resurrección de la carne, que también tiene lugar por obra del Espíritu. La formulación ireneana de la inhabitación del Espíritu en el justo, a pesar de lo temprano del escrito, es de una claridad envidiable: el Espíritu permanece en el cristiano mientras que éste no lo expulsa con su falta de santidad. He aquí cómo lo dice San Ireneo:

«Este es el estado de los creyentes por el hecho de que permanece constantemente en ellos el Espíritu Santo que les ha sido dado por Él [el Señor] en el bautismo, y que es guardado por aquel que lo recibe, a condición de que viva en la verdad, la santidad, la justicia y la paciencia, porque la resurrección de los creyentes es también obra del Espíritu, cuando el cuerpo reciba el alma y resucite con ella, por la fuerza del Espíritu Santo, y sea introducido en el reino de Dios»³.

Indiscutiblemente, en estos textos encontramos ya *in nuce* las líneas fundamentales de la pneumatología. A mi modesto entender toda la pneumatología posterior, especialmente la patrística, no será otra cosa que desarrollo de las virtualidades contenidas en el pensamiento ireneano, el cual no es otra cosa que explicitación de la *regula fidei*. A San Ireneo le basta considerar en su profundidad y en sus consecuencias el contenido pneumatológico de la *regula fidei*:

«Y he aquí la regla de nuestra fe, el fundamento del edificio y lo que da firmeza a nuestra conducta: Dios Padre, increado (...) Este es el primer artículo de nuestra fe. Y como artículo segundo: el Verbo de Dios, el Hijo de Dios, Cristo Jesús Nuestro Señor (...) Y como tercer artículo, el Espíritu Santo por medio del cual han profetizado los profetas y los Padres han conocido lo que concierne a Dios y los justos han sido guiados en el camino de la justicia, y que al final de los tiempos ha sido

quidem operante, Filio vero ministrante, Patre vero comprobante, homine vero consummato ad salutem» (*Adu. haer.*, 4, 34, 6); «Verbum portatum a Patre praestat Spiritum omnibus quemadmodum vult Pater» (*Adu. haer.*, 5, 18, 1); «Per Spiritum quidem ad Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem» (*Adu. haer.*, 5, 36) (*ibid.*, nt. 6).

2. G. BARDY, *Trinité*, DTC 15, 1067.

3. SAN IRENEO, o.c., 42: SC 62, 98.

derramado de un modo nuevo sobre nuestra humanidad para renovar al hombre sobre toda la tierra para Dios»⁴.

Antes de despedirnos de San Ireneo, señalemos la importancia que ha tenido la consideración de la *oikonomía* en la pneumatología de los comienzos. Ireneo va de la de la *oikonomía* a la *theología*, sobre todo en lo que se refiere a señalar lo que distingue al Espíritu Santo en el seno de la Trinidad.

El subordinacionismo pneumatológico

A la subordinación del Logos, que era la tesis estrictamente arriana, siguió, en la segunda mitad siglo IV, la afirmación de la subordinación del Espíritu Santo y, con ello, la negación explícita de su divinidad. A sus negadores se les conoce con el nombre de *pneumatómacos*. Esta disputa indiscutiblemente es ocasión de los primeros tratados sobre el Espíritu Santo y ayudó a perfilar los rasgos principales de la pneumatología. Vaya por delante que el objetivo de estos tratados, como el de San Basilio, era defender la divinidad del Espíritu Santo. Pero al hacerlo y al argumentar a favor de la *homotimía* con el Padre y el Hijo, sembraron a lo largo de los capítulos numerosos elementos esenciales para la pneumatología.

Para los eunomianos y los pneumatómacos el Espíritu Santo es ontológicamente inferior al Hijo. «El tercero en dignidad y en orden —escribe Eunomio— es también el tercero en naturaleza»⁵. Eunomio argumenta desde el orden trinitario. Este orden, dice con razón Eunomio, nunca se puede invertir: siempre la primera Persona será primera y siempre la tercera Persona será tercera. Este orden comporta también, prosigue Eunomio, un orden en las naturalezas. El Espíritu Santo, concluye Eunomio, es honrado en tercer lugar «como la primera criatura del Unigénito, carece de poder creador, y sólo posee el poder de santificar y de enseñar»⁶. Esta es la posición de Eunomio, pero sólo

se adquirió conciencia de que había surgido una *nueva* herejía —la herejía contra el Espíritu—, cuando se vio que quienes negaban la divinidad del Espíritu pertenecían a los contrarios a Arrio.

La primera noticia de esta herejía nos llega a través de San Atanasio, quien escribe a Serapión en torno al a. 360⁷. El problema está perfectamente tipificado por Atanasio: estos personajes aceptan la divinidad del Hijo, pero dicen que el Espíritu Santo es un ser creado de la nada al que hay que contar entre los espíritus servidores de los que se habla en Hb 1, 14, donde, refiriéndose a los ángeles, se dice: *¿Acaso no son todos ellos espíritus destinados al servicio, enviados para asistir a los que tienen que heredar la salvación?* Nada mejor que leer la descripción que hace Atanasio:

«Me escribes afligido que algunos que, sin duda, son contrarios a Arrio a causa de su blasfemia contra el Hijo de Dios, alimentan pensamientos hostiles contra el Espíritu Santo: pretenden que Él no sólo es una criatura, sino uno de los espíritus servidores, que no difiere de los ángeles más que en grado. Ahora bien, esto no es sólo una oposición simulada contra los arrianos, sino también una contradicción real a la santa fe. Pues de igual forma que los arrianos, al negar al Hijo, niegan también al Padre, igualmente estos hombres, al denigrar al Espíritu Santo, denigran también al Hijo. Los dos clanes se han repartido la insurrección contra la verdad al participar ambos de la misma blasfemia, los unos atacando al Hijo, y los otros al Espíritu»⁸.

En el párrafo citado, se manifiesta un pensamiento de fondo de la pneumatología de Atanasio: la inseparabilidad del Hijo y del Espíritu. Del mismo modo que si se niega al Hijo se niega al Padre (no puede concebirse al Padre sin Hijo), argumenta Atanasio, también, si se niega al Espíritu, se niega al Hijo.

La lucha contra el Espíritu Santo por parte de los pneumatómacos se manifiesta con especial claridad en sus dubitaciones en torno a la doxología trinitaria. Precisamente sus reticencias fueron la ocasión de que San Basilio escribiese su tratado *Sobre el Espíritu Santo*. Los pneumatómacos se oponían a que, en la doxología, el Espíritu apareciese junto al Padre y al Hijo en forma yuxtapuesta; sólo les parecía correcta

4. SAN IRENEO, o.c., 6: SC 62, 39-40. L.M. Froidevaux, propone aquí una interesante retroversión de estos tres «artículos» a una forma de símbolo en la que se pone de manifiesto la estructura trinitaria de la profesión de fe bautismal y de toda la fe de la Iglesia.

5. EUNOMIO, *Apología*, 25: SC 305, 285. Cfr. B. Sesboüé, *El Dios de la salvación*, cit., 208.

6. EUNOMIO, *ibid.*, SC 305, 285-287. El capítulo de Eunomio es breve, pero de una gran claridad.

7. Se trata de Serapion, primero monje y después obispo de Thmuis en el delta del Nilo. Serapión fue un valiente defensor de la fe de Nicea, amigo y confidente de San Atanasio. Serapión mantuvo siempre un estrecho contacto con los monjes de Egipto y con San Atanasio. Cfr. J. Lebon, en la introducción a las *Cartas a Serapión*: SC 15, 14.

8. SAN ATANASIO, *Carta a Serapión*, 1, 1: SC 15, 79-80.

una forma subordinada. Según ellos no se debía decir «Gloria al Padre y al Hijo *junto con* el Espíritu Santo», sino «Gloria al Padre, *por* el Hijo, *en* el Espíritu Santo», para que «la gloria del Espíritu Santo no fuese celebrada *juntamente con* la del Padre y la del Hijo»⁹. San Basilio argumenta con toda razón que esa doxología es correcta, pues responde a la teología contenida en el mandato bautismal que coloca en igualdad de poder y honor a las tres divinas Personas¹⁰.

La lección de San Atanasio

Ya se ha señalado algo de la aportación de Atanasio a la pneumatología. Me refiero a su insistencia en que la unión del Espíritu con el Hijo es irrenunciable. También, como es lógico, a la firmeza con que defiende que el Espíritu Santo pertenece a la esfera de lo divino, y la fuerza con que subraya que el Espíritu Santo es el Santificador. Todo esto delinea ya los rasgos fundamentales de una pneumatología, al menos, los dos primeros capítulos. Hay un último aspecto de suma importancia: la paciencia y la sabiduría con que Atanasio reúne un impresionante dossier escriturístico, prácticamente exhaustivo, en las *Cartas a Serapión*. Dos cosas se destacan en este dossier: la unión y continuidad entre el AT y el NT con que se considera la enseñanza sobre el Espíritu Santo, y, precisamente por su exhaustividad, el amplio panorama en que se sitúa la intervención del Espíritu Santo en la historia de la salvación y, en consecuencia, la cantidad de datos que se aportan a la hora de considerar lo propio del Espíritu Santo y de sus dones.

Así por ejemplo, para negar la divinidad del Espíritu Santo, los trópicos argumentaban que su papel se limita a la santificación y a la enseñanza. Atanasio argumenta a favor de su divinidad también desde su misión santificadora, inciendo así un camino de pensamiento que encontrará su máxima expresión en San Basilio y en San Gregorio de Nisa:

«Aquél que no es santificado por nadie, ni tiene la santificación por participación, sino que Él mismo es participable, ¿cómo Él, en quien todas las criaturas son santificadas, sería uno de los seres creados, del mismo nivel que aquellos que participan de Él? (...)

9. SAN BASILIO, *Sobre el Espíritu Santo*, 24, 55: SC 17bis, 451.

10. Cfr. SAN BASILIO, *ibid.*, 27, 68: SC 17bis 491.

«Si nosotros nos hacemos *participes de la naturaleza divina* (2 P 1, 4) por comunicación del Espíritu, sería insensato quien afirmara que el Espíritu tiene una naturaleza creada y no la naturaleza de Dios. Pues es por Él por quien son divinizados precisamente aquellos en quienes está Él. Si Él diviniza, no cabe duda de que su naturaleza es divina»¹¹.

La aportación de los Padres Capadocios

La contribución doctrinal de los Padres Capadocios trae consigo, entre otras cosas, un gran desarrollo de la teología trinitaria y de la pneumatológica que dará como fruto la definición del Concilio I de Constantinopla (a. 381).

San Basilio de Cesarea

San Basilio afirma explícitamente que la naturaleza divina es única en número y que, en el seno de la divinidad, la distinción sólo puede darse por las *particularidades* que hacen que cada Persona sea ella misma y que no pueda ser la otra. Padre, Hijo y Espíritu Santo son un mismo Dios, pues «hay en ellos un misterio inefable de comunión y de distinción. La diferencia de las hypóstasis no rompe la comunión de naturaleza, y la comunión de *ousía* no confunde las *características personales*»¹².

Las Personas, pues, sólo se distinguen por sus propias «características» ¿Cuáles son estas características «personificadoras»? Según Basilio, lo propio del Padre es ser *agénnetos*, lo propio del Hijo es ser *gennetós*, lo propio del Espíritu Santo es ser conocido en el Hijo y recibir junto con Él su sustancia del Padre. La características personales pueden designarse, pues, como paternidad, filiación y fuerza santificadora¹³.

Ya por entonces San Basilio apoyaba su defensa de la divinidad del Espíritu Santo precisamente en su santidad y en su misión santificadora: el Santificador y los santificados, argumenta, no pueden estar al mismo nivel¹⁴. Toda esta argumentación encuentra su *climax* en el

11. SAN ATANASIO, *Carta a Serapión*, 1, 23-24: SC 15, 123-126.

12. SAN BASILIO, *Epístola 38, a su hermano Gregorio*, PG 32, 332. Sobre las dudas en torno a la autoría de esta carta, a veces atribuida a Gregorio de Nisa, cfr. V.H. DRECOLL, *Ep. 38*, en L.F. MATEO-SECO, G. MASPERO (eds.), *Diccionario de Gregorio de Nisa*, Burgos 2006.

13. Cfr. L. SCHEFFCZYK, «Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario», en J. FEINER, M. LÖHRER, *Mysterium Salutis* II, cit., 160.

14. Cfr. SAN BASILIO, *Contra Eunomio* III, 2-3: SC 305, 150-156; *ibid.*, 6, 28-31: SC 305, 166.170.

Tratado sobre el Espíritu Santo. Está escrito el a. 375, precisamente para explicar el uso de la doxología: *Gloria al Padre con el Hijo y con el Espíritu Santo* en vez de la que era más habitual *Gloria al Padre, por el Hijo en el Espíritu Santo*. Para mostrar esto, a San Basilio le basta sencillamente con recurrir al mandato misional y a la fórmula bautismal. Argumenta San Basilio:

«Sólo aquel que posea por naturaleza la intimidad con Dios puede hacer que de siervos seamos libres, que seamos vivificados tras estar muertos y podamos llamarnos hijos de Dios»¹⁵.

Adentrándose por un camino que llevará a distinguir mejor la procesión del Espíritu de la procesión del Hijo, San Basilio dice que el Espíritu procede del Padre, no por generación, sino como el hálito de su boca. Él es el *soplo de Dios*, que procede del Padre de forma inefable¹⁶. Su unión con el Padre es, por ello, tan íntima como la unión del Hijo. El Espíritu procede de la intimidad del Padre como su aliento y, por lo tanto, es también Dios de Dios¹⁷.

Junto a esta imagen del Espíritu Santo como *soplo*, San Basilio utiliza otra de grandes consecuencias para la antropología teológica: el Espíritu Santo es luz intelectual. Él ilumina al alma; este es uno de los aspectos fundamentales del concepto de *deificación* de San Basilio. Con esta consideración, San Basilio se hace eco de las palabras de Nuestro Señor sobre el Espíritu Santo como Espíritu de verdad que nos llevará a la verdad completa (cfr. Jn 14, 17-26)¹⁸. De ahí que se atribuya al Espíritu toda la vida mística del alma¹⁹. Esto es así, porque en la vida del alma se reflejan, en forma inversa, las procesiones divinas:

15. SAN BASILIO, *Tratado sobre el Espíritu Santo*, 13, 29: SC 17bis, 350.

16. Cfr. SAN BASILIO, *Tratado sobre el Espíritu Santo*, 46, 38: SC 17bis, 376-384.

17. Son de gran interés las páginas que B. Pruche dedica a este asunto en la introducción al *Tratado sobre el Espíritu Santo*. Cfr. SC 17bis, 205-212.

18. El Espíritu Santo, «como un sol que ha tomado posesión de un ojo purísimo, te mostrará en sí mismo la Imagen del Invisible. Y en la bienaventurada contemplación de la Imagen, tú verás la inefable belleza del Arquetipo» (SAN BASILIO, *Tratado sobre el Espíritu Santo*, 9: SC 17bis, 328). San Basilio no está haciendo otra cosa que explicitar el contenido teológico de la alabanza dirigida al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. Es lo mismo que hemos visto hacer ya a Ireneo. Se trata de un pensamiento constante en la Tradición. He aquí otro texto de San Basilio, esta vez de una carta: «Nuestro espíritu, iluminado por el Espíritu, fija su mirada en el Hijo y en éste, como en una imagen, contempla al Padre» (SAN BASILIO, *Carta* 226, 3: PG 32, 849 A).

19. «Por Él [el Espíritu Santo], los corazones son levantados, los débiles son tomados de la mano, los que progresan alcanzan la perfección. Es Él quien brillando en aquellos que se han purificado de toda mancha, los vuelve espirituales por la comunión consigo mismo» (SAN BASILIO, *Tratado sobre el Espíritu Santo*, 9: SC 17bis, 328).

«El camino del conocimiento de Dios va, pues, del Espíritu, que es uno, por el Hijo, que es uno, hasta el Padre que es uno. Y, en sentido inverso, la bondad natural, la santidad de la naturaleza [divina] y la dignidad real, proceden del Padre, por el Unigénito, hasta el Espíritu Santo. Así se confiesan las [tres] hypóstasis sin atacar la piadosa doctrina de la monarquía»²⁰.

El planteamiento ireneano está aquí nuevamente presente. Al hablar del Espíritu Santo, bien sea en su naturaleza, bien sea en su actuación santificadora, San Basilio tiene buen cuidado de no separarlo nunca del Hijo. Y es que, para él, ha de tomarse en toda su radicalidad el hecho de que el Padre y el Hijo son una sola cosa, lo tienen todo en común²¹.

San Gregorio de Nacianzo

Esta doctrina trinitaria se encuentra algo más desarrollada en San Gregorio de Nacianzo. Gregorio habla con mayor claridad que Basilio de la divinidad del Espíritu Santo y de su consustancialidad con el Padre²². Gregorio no sólo llama *theós* al Espíritu Santo²³, sino que se plantea la cuestión de por qué la revelación de su divinidad ha sido posterior a la revelación de la divinidad del Hijo. Y relaciona este hecho con las etapas de la historia de la salvación²⁴. Gregorio subraya la unidad de la Trinidad a partir de la *monarquía* divina. El Padre es la razón de la unidad trinitaria, pues entrega *indivisiblemente* toda la divinidad al Hijo y al Espíritu Santo. El Nacianceno destaca que la diferencia existente entre las Personas divinas tiene su fundamento en las relaciones. Son ellas las que configuran, por así decirlo, la *noción* propia de cada persona e impiden que exista confusión entre ellas: el Padre no se confunde con el Hijo, ni el Hijo con el Padre. He aquí un texto elocuente:

20. SAN BASILIO, *ibid.*, SC 17bis, 328.

21. Cfr. SAN BASILIO, *ibid.*, 18: SC 17bis, 406.

22. Cfr. SAN GREGORIO DE NACIANZO, *Discurso* 31, 5 y 26-29: SC 250, 282-284 y 326-336.

23. «¿Hasta cuándo vamos a ocultar la lámpara bajo el celemín y privar a los demás del pleno conocimiento de la divinidad [del Espíritu Santo]? La lámpara debía colocarse encima del candelabro para que alumbrase a todas las iglesias y a todas las almas del mundo entero, no ya con metáforas y bosquejos intelectuales, sino con una declaración clara» (SAN GREGORIO DE NACIANZO, *Discurso* 12, 6: SC 405, 360).

24. Cfr. A. LUNEAU, *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Église*, París 1964, 155-159.

«¿Qué falta, pues, al Espíritu para ser el Hijo? Pues si no le faltase nada, Él sería el Hijo. Nosotros decimos que no le falta nada, porque a Dios no le falta nada; pero es la diferencia en su manifestación, si puedo hablar así, o de *relación entre ellos*, la que crea también la diferencia en sus nombres. Nada, en efecto, falta al Hijo para ser el Padre –pues la filiación no es una carencia– y, sin embargo, Él no es el Padre; en caso contrario, también le faltaría alguna cosa al Padre para ser el Hijo, porque el Padre no es el Hijo. Pero estos términos no expresan en forma alguna una carencia o subordinación según la sustancia, y las mismas expresiones *no ser engendrado, ser engendrado y proceder* designan al Padre, al Hijo y a Aquél de quien estamos hablando aquí: el Espíritu Santo. Así se salvaguarda la distinción de las tres hypóstasis en la única naturaleza y la única dignidad de la divinidad. El Hijo, en efecto, no es el Padre, puesto que no hay más que un solo Padre, pero Él es lo mismo que es el Padre; el Espíritu Santo no es el Hijo por el hecho de proceder de Dios, ya que sólo hay un Unigénito, pero Él es lo mismo que es el Hijo. Los tres son Uno desde el punto de vista de la divinidad, y el Uno es tres desde el punto de vista de las *propiedades*»²⁵.

Gregorio insiste en que la diferencia existente entre los Tres se nos ha manifestado en la *economía*. A su luz, Gregorio habla del Padre como de la *causa de todo*, del Hijo como *del hacedor de todo*, del Espíritu Santo como *el que lleva todo a la perfección*²⁶. Gregorio acuña el término *ekporéusis, processio*, como diferente de generación, cuestión que tanta importancia tiene en la historia de la pneumatología²⁷. Con la distinción entre *generación y ekporéusis* Gregorio avanza considerablemente a la hora de expresar la distinción existente entre el Hijo y el Espíritu Santo.

«Puesto que procede (*ἐκπορεύεται*) del Padre, Él no es criatura; puesto que no es engendrado, no es Hijo; puesto que está entre el que engendra y es engendrado, Él es Dios»²⁸.

25. SAN GREGORIO DE NACIANZO, *Discurso* 31, 9: SC 250, 290-292.

26. Cfr. SAN GREGORIO DE NACIANZO, *Discurso* 28, 31: SC 250, 170-172. Cfr. L. SCHEFFCZYK, «Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario», en J. FEINER, M. LÖHRER, *Mysterium Salutis* II, cit., 161.

27. «Puesto que procede (*ekporéutai*) del Padre, Él no es criatura; puesto que no es engendrado, no es Hijo; puesto que está entre el Padre y el Hijo, Él es Dios (...) ¿En qué consiste esta *procesión (ekporéusis)* del Espíritu? Estaríamos locos, si quisiésemos descubrir del todo los misterios (...) Nosotros decimos que a Él (al Espíritu) no le falta nada, porque es Dios. Pero es la diferencia de manifestación o de relación entre ellos la que hace la diferencia a la que corresponden los nombres» (San Gregorio de Nacianzo, *Discurso*, 31, 8: SC 250, 291-293. Cfr. también J. GRIBOMONT, «Gregorio di Nazianzo», en *Dizionario Patristico e di Antichità Christiane*, II, 1711.

28. SAN GREGORIO DE NACIANZO, *Discurso* 31, 8: SC 250, 290.

San Gregorio de Nisa

Y ¿de dónde surgen estas características personificadoras, ese *algo* que diferencia a las tres divinas Personas, sin por eso diferenciar ni multiplicar la sustancia divina? Para adentrarse en la exposición de cómo es el Espíritu de Dios, Gregorio retoma la ya conocida denominación del Espíritu como *soplo de Dios*. El Espíritu es el aliento que procede de lo más íntimo de Dios. La «piedad», argumenta Gregorio, nos lleva a admitir que existe en Dios un Pneuma, un aliento, de igual forma que hemos admitido que existe en Él un Logos. Si concibiésemos este aliento en forma parecida al nuestro, lo estaríamos concibiendo en forma indigna de Dios: la Palabra divina no se desvanece una vez pronunciada; tampoco el aliento que acompaña al Logos puede ser considerado como el aliento de la respiración, sino como una fuerza sustancial con subsistencia propia²⁹. Inseparable del Logos, el Espíritu procede del Padre simultáneamente con Él en una eternidad sin antes ni después. Lo que Gregorio llama «piedad» no es otra cosa que la fe bautismal. Es esta fe la que fundamenta toda su reflexión sobre la vida íntima de Dios:

«Según la tradición contenida en el Evangelio (cfr. Mt 28, 19), hay tres personas (*τρία πρόσωπα, tria prosopa*) y tres nombres por medio de los cuales tiene lugar el nacimiento de aquellos que creen: aquél que es engendrado en la Trinidad es engendrado igualmente por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo»³⁰.

Las tres Personas obran igualmente el nuevo nacimiento del cristiano. En la homilía *In diem luminum*, Gregorio explica así la triple inmersión bautismal mientras se invoca a cada una de las tres divinas Personas:

«¿Por qué en el nombre del Padre? Porque Él es el principio de todas las cosas. ¿Por qué en el nombre del Hijo? Porque Él es el autor de la creación. ¿Por qué en nombre del Espíritu? Porque Él otorga su perfeccionamiento a todo»³¹.

Estas frases son prácticamente idénticas a las que ya hemos visto en *La demostración de la fe apostólica* de San Ireneo, y llevan consigo todo el

29. SAN GREGORIO DE NISA, *ibid.*, 2: SC 453, 152-154.

30. SAN GREGORIO DE NISA, *ibid.*, 39: SC 453, 326.

31. SAN GREGORIO DE NISA, *In diem luminum*, GNO IX, 221: PG 46, 577.

venerable peso de la tradición litúrgica eclesial. Se ha escrito con razón que la pneumatología de Gregorio es uno de los momentos más altos de su reflexión teológica. Es justamente en el *Ad Ablabium* donde esta pneumatología encuentra una de sus expresiones más elevadas³². La distinción de las Personas proviene de que Hijo y Espíritu proceden del Padre: el Hijo inmediatamente; el Espíritu por mediación (μεστ εἶα) del Hijo. La relación del Espíritu con el Unigénito marca indiscutiblemente la distinción entre la procesión del Hijo y la del Espíritu. El decir que el Hijo tiene una cierta mediación en la procesión del Espíritu facilita a Gregorio el dar razón del orden trinitario: el Espíritu Santo es la tercera Persona y nunca se le puede considerar la segunda.

En cuanto a la estructuración de la pneumatología, es de suma importancia el tratado de Gregorio de Nisa sobre el Espíritu Santo (*Adversus Macedonianos pneumatomachos, de Spiritu Sancto*), que parece escrito con posterioridad al I Concilio de Constantinopla³³. La doctrina sobre el Espíritu Santo de Gregorio está plenamente desarrollada aquí no sólo en cuanto a su divinidad, sino también en cuanto a sus ἐννοίαι, es decir, en cuanto a aquellos conceptos con los que distinguimos al Espíritu Santo del mundo creado y también de las otras dos Personas divinas. Él es infinitamente Santo, porque santifica al hombre y, en consecuencia, es igual al Padre y al Hijo.

La posición de San Agustín

La pneumatología agustiniana está mucho más cerca de lo que pudiera parecer de la gran pneumatología griega. Él sucede en el tiem-

32. W. JAEGER decía de la pneumatología nisena que es una expresión eminente del humanismo cristiano, pues con esta pneumatología se pone de relieve que el hombre está llamado a la divinización por obra del Espíritu y, en consecuencia, se pone de relieve la alteza de la dignidad humana. Cfr. W. JAEGER, *Gregor von Nyssas Lehre von Heiligen Geist* (H. Dörrie-ed.), Leiden 1966; cfr. también G. MASPERO, *l'Ad Ablabium di Gregorio di Nissa*, tesis pro manuscripto, Pamplona 1992; ID., *La Trinità e l'uomo*, Roma 2004.

33. J. Daniélou sitúa el *De Spiritu Sancto* de Gregorio en el a. 375 (cfr. J. DANIELOU, «Chronologie des oeuvres de Grégoire de Nyse», en *Studia Patristica VII*, Berlín 1966, 161-162). G. May y D. Balas lo sitúan, con posterioridad al a. 381 (cfr. G. MAY, «Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa», en M. HARL (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyse*, Brill, Leiden 1971, 59; D. BALAS, «Gregor von Nyssa», *Theologische Realenzyklopädie*, 14, 176: «gleich nach dem Konzil von Konstantinopel 381 entstand»); E. Cavalcanti lo sitúa en el año 386 (cfr. E. CAVALCANTI, «Teologia trinitaria e teologia della storia in alcuni testi di Gregorio di Nissa», *Augustinianum*, 16 [1976] 120).

po a los Padres Capadocios. Esta *pneumatología* está en estrecha relación con el modo con que San Agustín utiliza la *analogía psicológica*: la procesión del Espíritu, que es Amor, sigue a la procesión del Verbo, que es Sabiduría. Conviene recalcar que la explicación agustiniana de la procesión del Espíritu, al igual que la explicación de los griegos, se apoya en la actuación del Espíritu en la historia de la salvación³⁴. Según esto, el Espíritu Santo procede del Padre como el amor procede del acto de amar. Había muchas razones para orientarse en esta dirección, entre ellas las que se desprenden del papel del Espíritu en la encarnación del Verbo y en la santificación de los hombres. Él es Espíritu de santidad. Ahora bien, la santidad consiste en el amor; la obra santificadora del Espíritu, pues, no lleva a otra cosa que al Amor. De ahí que San Agustín conciba al Espíritu Santo como Amor y procediendo del Padre *per modum voluntatis*, por vía de voluntad. He aquí un texto clásico de San Agustín:

«También el Espíritu Santo subsiste en esta unidad e igualdad de sustancia. Ya se le llame la unidad de ambos, o la santidad, o el amor, o también unidad porque es caridad, o también caridad porque es santidad (...) El Espíritu Santo es algo común al Padre y al Hijo, sea ello lo que sea. Pero esta comunión es consustancial y eterna. Si alguien quiere designarla como amistad, que lo haga, pero juzgo más apropiado el nombre de *caridad*. Y esta *caridad* ha de ser sustancial, porque Dios es sustancia, y *Dios es caridad* (1 Jn 4, 8), según dice la Escritura. Y así como es una sustancia con el Padre y el Hijo, es también una grandeza, una bondad y santidad y todo cuanto existe en la esencia divina. Pues para Dios es lo mismo existir que ser bueno, y grande, etc.»³⁵.

Esta visión agustiniana del *modo de procedencia* del Espíritu incide decisivamente sobre el pensamiento teológico posterior y sobre la sistematización de las cuestiones en torno a la procesión del Espíritu Santo. Había muchas razones para ello, entre otras, la analogía con la vida del espíritu humano en el que, al conocimiento, sigue el amor.

34. En muchos Padres, especialmente griegos, la teología del Espíritu cabalga también sobre la analogía con la palabra. Así como en la palabra pronunciada por el hombre hay pensamiento (lógos) y aire (pneuma), en la conversación divina hay lógos y pneuma (cfr. p.e., SAN GREGORIO DE NISA, *Gran Discurso Catequético*, 1). También el *Catecismo de la Iglesia Católica* utiliza esta forma de hablar: «Cuando el Padre envía a su Verbo, envía también su aliento: misión conjunta en la que el Hijo y el Espíritu Santo son distintos, pero inseparables» (CEC, n. 689).

35. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, 6, 5, 7.

Al utilizar de este modo la *analogía psicológica*, era lógico considerar al Espíritu como el *vínculo de unidad* existente entre Padre e Hijo: el Espíritu es el amor que los une. Es mérito indiscutible de San Agustín haber señalado con claridad este punto:

«El Espíritu Santo es algo común entre el Padre y el Hijo (...), la misma comunión consustancial y coeterna (...) Ellos no son más que tres: uno que ama a quien procede de Él; uno que ama a Aquél de quien recibe; y el Amor mismo»³⁶.

Esta afirmación es conocidísima y la encontramos con una gran frecuencia: en el amor hay tres cosas, el amante, el amado, y el amor que los une³⁷. Apoyándose en la analogía existente entre el amor humano y el amor en Dios se abren perspectivas de una gran fecundidad para hablar de las características del Espíritu Santo. El punto de partida es este: el amor que une a los amantes, en los hombres, es accidental y pasajero, a pesar de su hermosura; en Dios, dada su perfección infinita, el amor que une a los amantes es consustancial y coeterno; es *Persona* como el Padre y el Hijo.

2. EL ESPÍRITU SANTO COMO AMOR MUTUO DEL PADRE Y DEL HIJO

¿Cómo concebir este amor «personal» existente en Dios? Y, sobre todo, ¿cómo concebir el término de su espiración, que es el Espíritu Santo? San Agustín, como ya se ha visto, concibe el Espíritu Santo, Amor y Don, como el lazo de unión entre el Padre y el Hijo. El Espíritu procedería, entonces como el amor mutuo entre el Padre y el Hijo. Según esto, el Espíritu Santo es el *amor* existente entre el Padre y el Hijo que, dada la simplicidad del ser divino en el que no cabe nada accidental, es amor subsistente y Amor-Persona. Esta concepción, como es obvio, orienta el pensamiento hacia el *Filioque*.

3. LA SISTEMATIZACIÓN DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

En las cuestiones correspondientes al *De Trinitate*, Tomás de Aquino estudia la Persona del Espíritu Santo dentro de un esquema de una

36. SAN AGUSTÍN, *ibid.*

37. Cfr. L. SCHEFFCZYK, «Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario», en J. FEINER, M. LÖHRER, *Mysterium Salutis*, cit., 183-184.

gran coherencia: Procesiones-relaciones-Personas y dentro de las Personas consideradas en sí mismas, dedica al Espíritu Santo las qq. 36-38: Procesión del Espíritu Santo, los nombres del Espíritu Santo, en cuanto «propiedades» que lo distinguen de las otras dos Personas, etc.

He aquí el esquema seguido en las cuestiones relativas a la Trinidad:

El Tratado de Trinidad	I. De las procesiones en Dios (q. 27)	A) Consideradas absolutamente...	1) En común...	a) Del concepto de la persona en Dios (q. 29) b) Del número de las Personas divinas (q. 30) c) De lo que pertenece a la unidad o a la pluralidad de Dios (q. 31) d) De cómo podemos conocer las Personas divinas (q. 32)
	II. De las relaciones en Dios (q. 28)		2) En particular...	a) De la Persona del Padre (q. 33) b) De la Persona del Verbo y de la Imagen (qq. 34-35) c) De la Persona del Espíritu Santo (qq. 36-38)
	III. De las Personas divinas	B) Consideradas relativamente por comparación	1) A la esencia divina (q. 39) 2) A las relaciones divinas (q. 40) 3) A los actos que expresan los orígenes de las Personas (q. 41)	a) En cuanto a la igualdad y semejanza (q. 42) b) En cuanto a su envío a las almas de los justos (q. 43)
			4) Entre sí	

Al utilizar de este modo la *analogía psicológica*, era lógico considerar al Espíritu como el *vínculo de unidad* existente entre Padre e Hijo: el Espíritu es el amor que los une. Es mérito indiscutible de San Agustín haber señalado con claridad este punto:

«El Espíritu Santo es algo común entre el Padre y el Hijo (...), la misma comunión consustancial y coeterna (...) Ellos no son más que tres: uno que ama a quien procede de Él; uno que ama a Aquél de quien recibe; y el Amor mismo»³⁶.

Esta afirmación es conocidísima y la encontramos con una gran frecuencia: en el amor hay tres cosas, el amante, el amado, y el amor que los une³⁷. Apoyándose en la analogía existente entre el amor humano y el amor en Dios se abren perspectivas de una gran fecundidad para hablar de las características del Espíritu Santo. El punto de partida es este: el amor que une a los amantes, en los hombres, es accidental y pasajero, a pesar de su hermosura; en Dios, dada su perfección infinita, el amor que une a los amantes es consustancial y coeterno; es *Persona* como el Padre y el Hijo.

2. EL ESPÍRITU SANTO COMO AMOR MUTUO DEL PADRE Y DEL HIJO

¿Cómo concebir este amor «personal» existente en Dios? Y, sobre todo, ¿cómo concebir el término de su espiración, que es el Espíritu Santo? San Agustín, como ya se ha visto, concibe el Espíritu Santo, Amor y Don, como el lazo de unión entre el Padre y el Hijo. El Espíritu procedería, entonces como el amor mutuo entre el Padre y el Hijo. Según esto, el Espíritu Santo es el *amor* existente entre el Padre y el Hijo que, dada la simplicidad del ser divino en el que no cabe nada accidental, es amor subsistente y Amor-Persona. Esta concepción, como es obvio, orienta el pensamiento hacia el *Filioque*.

3. LA SISTEMATIZACIÓN DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

En las cuestiones correspondientes al *De Trinitate*, Tomás de Aquino estudia la Persona del Espíritu Santo dentro de un esquema de una

36. SAN AGUSTÍN, *ibid.*

37. Cfr. L. SCHEFFCZYK, «Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario», en J. FEINER, M. LÖHRER, *Mysterium Salutis*, cit., 183-184.

gran coherencia: Procesiones-relaciones-Personas y dentro de las Personas consideradas en sí mismas, dedica al Espíritu Santo las qq. 36-38: Procesión del Espíritu Santo, los nombres del Espíritu Santo, en cuanto «propiedades» que lo distinguen de las otras dos Personas, etc.

He aquí el esquema seguido en las cuestiones relativas a la Trinidad:

El Tratado de Trinidad	I. De las procesiones en Dios (q. 27)	A) Consideradas absolutamente...	1) En común...	a) Del concepto de la persona en Dios (q. 29) b) Del número de las Personas divinas (q. 30) c) De lo que pertenece a la unidad o a la pluralidad de Dios (q. 31) d) De cómo podemos conocer las Personas divinas (q. 32)
	II. De las relaciones en Dios (q. 28)		2) En particular...	a) De la Persona del Padre (q. 33) b) De la Persona del Verbo y de la Imagen (qq. 34-35) c) De la Persona del Espíritu Santo (qq. 36-38)
	III. De las Personas divinas		1) A la esencia divina (q. 39) 2) A las relaciones divinas (q. 40)	3) A los actos que expresan los orígenes de las Personas (q. 41)
			B) Consideradas relativamente por comparación	4) Entre sí

La lógica de la estructuración es de una gran fuerza. Y en ella aparece claro lo que es el objetivo fundamental del tratado: estudiar la Unidad y la Trinidad en Dios. Todas las cuestiones están al servicio de este objetivo central. Tomás de Aquino divide el tratado en tres grandes bloques de cuestiones siguiendo un riguroso orden lógico: I. *Las procesiones* entendidas y explicadas por medio de la analogía de las operaciones de conocimiento y amor inmanentes a todo ser intelectual (q. 27); II. *Las relaciones* que siguen necesariamente a estas procesiones divinas y que constituyen las personas (q. 28); III. *Las Personas* divinas consideradas absolutamente, es decir, en sí mismas (qq. 29-38) o relativamente, es decir, en su relación a la esencia divina, a los actos que expresan sus orígenes, o en su relación entre sí (qq. 42-43). Es aquí donde se estudia la misión de las divinas Personas, es decir, su relación con la historia de la salvación. La Persona del Espíritu Santo, al igual que la Persona del Hijo, es estudiada no en sí misma, en todos elementos que sobre Ella proporciona la Revelación, sino en su relación con el misterio trinitario. En este sentido, aunque, como es lógico, Tomás de Aquino tiene una riquísima doctrina sobre la intervención del Espíritu en la economía, no la ha ofrecido sistematizada en torno a la Persona del Espíritu Santo.

4. EL ESPÍRITU SANTO EN ALGUNOS MANUALES RECIENTES

a) El tratado trinitario en *Mysterium Salutis*, II, Madrid 1969.

Aunque es aquí donde se encuentra el conocido capítulo de K. Rahner, *El Dios Trino como principio trascendente de la historia de la salvación*, no hay tratamiento específico del Espíritu (tampoco lo hay de las otras Personas divinas), sino que se trata de ellos en la medida en que van apareciendo al exponer la revelación bíblica (R. Schulte, pp. 77-165) y la historia del dogma trinitario (L. Scheffczyk, pp. 182-261). Hay sin embargo un magnífico capítulo sobre la Trinidad en la liturgia y en la vida cristiana (A. Hamman, pp. 166-181).

b) W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1982.

Sigue el esquema clásico: Dedicar un capítulo al Espíritu Santo a la hora de tratar de cada una de las Personas divinas, es decir, en el lugar habitual. Es un capítulo relativamente extenso y probablemente uno de los más agudos tratamientos, no por la estructuración en cuanto tal, sino por la síntesis de doctrina pneumatológica que se ofrece y por

la magnífica información que tiene en esta materia, p.e., en lo referente al Concilio I de Constantinopla y el esbozo de una teología del Espíritu Santo, centrado en su «propiedad» de don (pp. 246-264).

c) Maximino Arias Reyero, *El Dios de nuestra fe*, Bogotá 1991.

Arias Reyero dedica una lección a cada una de las Personas, también al Padre. La lección dedicada al Espíritu Santo parte de la vida de las comunidades neotestamentarias (dones y carismas), para seguir hablando del Espíritu y Jesús, y concluir tratando del Espíritu y la analogía del ser y la de la fe.

d) J.M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993.

El tratamiento específico del Espíritu Santo se encuentra en el cp. 10 (pp. 479-520). Son páginas muy sugerentes estructuradas sobre la categoría del Espíritu como Don, según este esquema: El Don del Espíritu según la Escritura, símbolos y funciones del Espíritu Santo en la Sagrada Escritura, El Espíritu Santo como «Gloria en una Teología de la Imagen».

e) L.F. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998.

Después del tratado sobre Dios Uno y Trino he escrito una pneumatología (*Teología Trinitaria: Dios Espíritu Santo*, Madrid 2005), por estimar que el tratamiento del Espíritu Santo que tiene lugar en el manual de Dios Uno y Trino no es, ni puede ser, una pneumatología completa y sistematizada. En el Manual sobre Dios, el Espíritu Santo es tratado con ligeras variantes en los mismos lugares y con el mismo tratamiento con que es tratado en el resto de los manuales, siguiendo el esquema de Sagrada Escritura, Historia de la Teología, Reflexión sistemática. En esta última parte, el Espíritu recibe atención expresa en un capítulo dedicado su Persona y en otro capítulo dedicado a su misión, tratada especialmente en la inhabitación trinitaria, considerada no desde el punto de vista antropológico, sino desde el punto de vista de la teología de las misiones.

En cambio, el libro dedicado al Espíritu Santo (*Teología Trinitaria: Dios Espíritu Santo*), está dividido en estos ocho capítulos que, a mi entender, sistematizan los elementos fundamentales que la Revelación y la tradición teológica aportan para el conocimiento de la Persona del Espíritu en la vida íntima de Dios y en la economía de la salva-

ción: 1) La revelación de Dios Espíritu Santo; 2) El Espíritu Santo y Jesús; 3) El Espíritu Santo en la fe de la Iglesia primitiva; 4) Señor y dador de vida; 5) La procesión del Espíritu Santo; 6) El Espíritu Santo y la Iglesia; 7) La santificación por el Espíritu Santo; 8) El Espíritu Santo, protagonista de la vida espiritual.

f) L. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca 1998.

Con ligeros retoques, sigue el esquema clásico en los tratados sobre Dios: Escritura (pp. 41-116), Historia de la Teología (127-230) reflexión sistemática (239-398). Es aquí donde estudia la procesión del Espíritu Santo (especialmente, pp. 324-364). El esquema seguido es: propiedades del Espíritu Santo, procedencia del Espíritu, «Filioque». El Espíritu, amor mutuo entre el Padre y el Hijo.

g) Gilles Emery, *Trinity in Aquinas*, Nueva York, 1903.

En el tratamiento del Espíritu Santo, Emery se centra exclusivamente en la procesión del Espíritu, primero brevemente 153-156, y después en un largo capítulo (209-269) dedicado fundamentalmente al «Filioque».

CONCLUSIÓN

Estimo que el estudio del Espíritu Santo que se ofrece en los recientes manuales de Dios Uno y Trino se ha enriquecido notablemente, aunque no por una estructuración nueva, sino por los nuevos conocimientos y planteamientos del tratado en general y, en concreto, por la nueva perspectiva teológica en que se insertan estos tratados:

a) Por la unión en todos ellos del tratado de Dios Uno con el de Dios Trino y por ofrecer un tratado teológico de Dios Uno y no una mera repetición de las teodiceas al uso;

b) Por el enriquecimiento bíblico y patrístico que tiene lugar en todos los campos de la Teología, también en lo referente al Espíritu Santo. De hecho la mayor parte de estos manuales está estructurada en tres grandes partes: I. Sagrada Escritura; II. Historia de la Teología (con gran atención a la liturgia y a los Santos Padres); III. Estudio Sistemático.

c) La doctrina sobre el Espíritu Santo se ofrece enriquecida con las nuevas aportaciones bíblicas y patrísticas, con los nuevos acentos en

materia trinitaria, por ejemplo, el hecho de prestar mayor atención a los «nombres» y «propiedades» de las Personas divinas y a su intervención con la economía. Se vuelve, por así decirlo, al planteamiento trinitario que va de San Ireneo y San Gregorio de Nisa hasta San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino. Esto queda reforzado por la especial atención que se dedica a la liturgia como *locus theologicus*.

d) Los tratados de Dios Uno y Trino ni pueden, ni pretenden suplantar con su tratamiento del Espíritu Santo lo que actualmente se entiende por pneumatología en cuanto tratado en el que se ofrece una visión completa de la fe y de la enseñanza sobre el Espíritu Santo, tanto en la vida intratrinitaria como en la economía de la salvación. Tampoco una pneumatología puede suplantar la amplia visión trinitaria de un tratado sobre Dios Uno y Trino. Los planteamientos y los objetos de estudio son distintos. Ambos tratados son complementarios. Obviamente el estudio del tratado sobre Dios Uno y Trino debe preceder al tratado sobre el Espíritu Santo.

e) Concluyo recordando que, en el diálogo, algunos profesores defendieron que todo lo relativo al Espíritu Santo debe estudiarse en el tratado de Dios Uno y Trino, y no en un tratado *a se*, pues se corre el peligro de presentar una visión triteísta, desarraigando al Espíritu del horizonte de la unidad intratrinitaria. Estimo que este riesgo es mínimo, si se tiene presente que la pneumatología ha de entenderse como una asignatura subordinada al tratado de Dios Uno y Trino. Pienso, además, que merece la pena un tratado en que se recojan y sistematicen todos los elementos revelados sobre el Espíritu Santo y que, por elementales razones de espacio, ni siquiera se mencionan en un tratado dedicado primordialmente al misterio trinitario.

EL ESPÍRITU SANTO EN LA HISTORIA

Dimensión pneumatológica
de la teología fundamental

César Izquierdo

La Teología Fundamental se presenta hoy como aquella parte de la teología que estudia la revelación de Dios en Cristo, el acto de fe con el que el hombre responde a esa autocomunicación de Dios, y la credibilidad de esa revelación o, desde el lado del sujeto, la racionabilidad de la misma fe. Ese triple objeto de la Teología Fundamental está íntimamente relacionado de forma que basta presentar adecuadamente cualquiera de ellos para acceder a los postulados precisos para comprender los otros dos.

Teniendo en cuenta la precedencia teológica de la revelación sobre la fe, nuestra reflexión se centrará sobre la revelación de Dios bajo el aspecto de la relevancia o carencia pneumatológica que afecta a su presentación habitual en la teología. A partir de los resultados que se logren, también la teología de la fe y de la credibilidad se verán beneficiadas.

1. LA REVELACIÓN EN EL VATICANO I Y VATICANO II

Como se sabe, la revelación en cuanto tema teológico es reciente. Sólo movida por la crítica moderna a la idea de la revelación, a partir, sobre todo, de la Ilustración, la teología ha afrontado de manera refleja la problemática que conlleva la autocomunicación libre y amorosa de Dios a los hombres más allá de la propia creación.

Una primera constatación nos permite afirmar la completa ausencia del Espíritu Santo en la doctrina oficial sobre la revelación y en la mayoría de los planteamientos teológicos. (Aparece en cambio, tradicionalmente desde Trento, en relación con la inspiración de la Escritura). Esta ausencia no es más que una consecuencia de otra más signifi-

cada todavía, que es la de Cristo, y más allá todavía, del misterio trinitario. En los tratados *De revelatione*, la revelación se entendía con frecuencia en un sentido cerradamente monoteísta, consecuencia del intento de responder al deísmo y racionalismo modernos. Se trataba de mostrar que el Dios que se revela es diverso del que presentan esas doctrinas: no es un Dios alejado o inaccesible, sino Alguien que se dirige a un hombre –ahí se encuentra la raíz– capaz de escuchar la palabra que le dirige. Importa, por tanto, la noción de Dios, y en ese sentido no se va más allá del Dios uno. Así, por ejemplo, en el capítulo 2 de la Constitución Dogmática *Dei Filius*, del Vaticano I, titulada «*De revelatione*», no se alude en ningún momento ni a Cristo ni al Espíritu Santo a la hora de presentar la revelación¹.

La situación cambia con el Vaticano II. En *Dei Verbum*, el planteamiento teológico es distinto. Aquí no se enfoca la revelación a partir de lo que supera las capacidades nativas del hombre, sino a partir del misterio trinitario: la revelación divina es iniciativa de Dios que se comunica a los hombres y les da a conocer el misterio de su voluntad. En DV 2 se va exponiendo la economía de la revelación como despliegue de la acción trinitaria: «Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina». Es indudable que esta doctrina se ha nutrido de un mejor conocimiento –en su base, bíblico y patristico– de la economía divina.

No se escapa a nadie, sin embargo, que la referencia al Espíritu Santo es escueta y más bien genérica: el tener acceso al Padre en el Espíritu Santo no explica demasiado sobre la dimensión pneumatológica de la revelación. Esta alusión al Espíritu Santo se completa, dentro del cap. 1 de DV, con otra en DV 4, cuando se refiere a la revelación que tiene lugar en Cristo. Después de exponer el modo como Dios Padre se comunica en Cristo, añade: «... finalmente con el envío del Espíritu de verdad, completa la revelación...». Esto es todo en lo que hace referencia al constituirse de la revelación. La acción del Espíritu Santo aparece en cambio reiteradamente en el cap. II de DV al exponer la transmisión de la revelación. Pero este aspecto, de una u otra forma, siempre había estado presente en la enseñanza solemne de la Iglesia desde el concilio de Trento.

1. Se recoge la cita de *Heb 1, 1* en la que se afirma que nos habló por su Hijo. Más adelante se cita el texto de Trento sobre la Escritura y tradiciones no escritas en la que se encuentra una referencia a Cristo y al Espíritu Santo.

En consecuencia, no faltan razones para detectar una cierta carencia pneumatológica en la doctrina de la revelación tal como aparece en DV. Posteriormente, Juan Pablo II ha llenado esa laguna en la encíclica *Dominum et vivificantem*. En su número 21 leemos:

«Lo que durante la teofanía del Jordán vino en cierto modo “desde fuera”, desde lo alto aquí proviene “desde dentro”, es decir, desde la profundidad de lo que es Jesús. Es otra revelación del Padre y del Hijo, unidos en el Espíritu Santo. Jesús habla solamente de la paternidad de Dios y de su propia filiación; no habla directamente del Espíritu que es amor y, por tanto, unión del Padre y del Hijo. Sin embargo, lo que dice del Padre y de sí como Hijo brota de la plenitud del Espíritu que está en él y que se derrama en su corazón, penetra su mismo “yo”, inspira y vivifica profundamente su acción. De ahí aquel “gozarse en el Espíritu Santo”. La unión de Cristo con el Espíritu Santo, de la que tiene perfecta conciencia, se expresa en aquel “gozo”, que en cierto modo hace “perceptible” su fuente arcana. Se da así una particular manifestación y exaltación, que es propia del Hijo del Hombre, de Cristo-Mesías, cuya humanidad pertenece a la persona del Hijo de Dios, substancialmente uno con el Espíritu Santo en la divinidad».

2. ¿EL ESPÍRITU VERSUS JESÚS?

La dificultad para plantear de hecho la acción del Espíritu Santo en la revelación cristiana tiene diversas raíces. La principal es la que se refiere a la entidad propia del Espíritu Santo en la revelación que tiene lugar *gestis verbisque* en Cristo, y que en Cristo encuentra su culminación y plenitud.

En el seno de la Trinidad, el Verbo y el Espíritu proceden del Padre según su orden –no entramos aquí en la cuestión del *Filioque*– y se relacionan íntimamente sin riesgo de confusión. El *Verbum* del Padre es *Verbum cordis*, como afirma Tomás de Aquino, *Verbum Amoris*. Palabra y Espíritu existen en una misma dimensión inmanente, si así se pudiera hablar, dentro de la Trinidad.

El problema se plantea cuando la Palabra entra en la historia, se encarna, y el Padre se entrega a los hombres en Jesucristo. A partir de la encarnación, Dios se ha hecho historia en Cristo, y la revelación que da a conocer en la historia la Palabra-Hijo eterno de Dios precisamente en cuanto *palabra* de revelación, tiene lugar también mediante *gesta*, hechos históricos. La presencia de Dios, del Absoluto en la historia, plantea diversas cuestiones, y entre otras el modo como el Espíritu Santo se rela-

ción con la historia siendo distinto y al mismo tiempo no independiente de Cristo. ¿Cómo actúa en la historia el Espíritu Santo que no se ha hecho «historia» como el Hijo-Verbo eterno de Dios? ¿Acaso habrá que concluir que el Espíritu Santo no se expresa o actúa en la historia de los hombres, o que su acción da lugar a una historia distinta de la de Cristo?

Las preguntas que preceden son teóricas, pero, como sabemos, han recibido respuestas concretas en planteamientos a lo largo de la historia. Toda alternativa expresada en términos de ley-espíritu, carisma-institución, obediencia-libertad, o de cualquiera otra de las numerosas formas que han aparecido en la historia de la Iglesia apela en su fondo a una manera determinada de concebir la acción del Espíritu Santo y su relación con Cristo.

Por lo que respecta a la revelación, el problema, como se ha dicho, está en la historia porque no siempre se ha logrado integrar a Cristo y al Espíritu en la misma explicación. ¿Cómo es posible integrar la acción del Espíritu en un acontecimiento histórico? Tocamos aquí uno de los problemas de más calado de la comprensión católica de la revelación. Se trata de la dimensión histórica de la misma revelación. ¿Cómo ha de ser comprendida esa historia?

Una explicación «cristomonista» exigiría reducir la historicidad de la revelación al acontecimiento de Cristo: solamente lo que Jesús ha dicho y hecho expresaría la autocomunicación de Dios a los hombres. Esta postura llevaría o bien a una especie de reducción o inmovilización de la revelación de Dios que estaría «controlada» por el alcance de palabras y hechos históricos, y por tanto limitados, o bien a situar la revelación en una esfera bastante independiente de los hechos, ya que éstos no serían sino signos, indicios, símbolos o cifras de una revelación que se situaría en una esfera superior. Literalismo o fideísmo serían casi inevitables. A la acción del Espíritu correspondería simplemente una función de custodia en la transmisión de lo recibido, sin formar parte el mismo Espíritu de vida de esa revelación.

Joaquín de Fiore y su posteridad

Los intentos de establecer una separación entre el Espíritu Santo y Cristo llevan a apelar a un futuro ideal, a una nueva economía reveladora. La revelación en Cristo debería, en este supuesto, terminar para ceder el paso a una nueva y distinta manifestación de Dios, a una «edad del Espíritu». Este planteamiento, formulado originalmente por

el abad Joaquín de Fiore, ha inspirado las diversas formas de pensamiento utópico que se han presentado como una opción renovadora en diversos momentos a lo largo de la historia².

Según el abad calabrés, a la *littera Veteris Testamenti* y a la *littera Novi Testamenti* debe suceder un *tertius status*, una edad o régimen nuevos³. A cada una de las personas de la santísima Trinidad se atribuye cada uno de los estadios así distinguidos. «*Tres status mundi propter tres Personas Divinitatis*». El evangelio eterno o *evangelium regni* debe suceder al evangelio de Cristo predicado y celebrado hasta ahora.

Cada una de las tres edades comprende una primera inauguración y una especie de epifanía. La primera comenzó con Adán y fue confirmada en los patriarcas; es la era del Padre y, en la historia, la de los laicos. La segunda fue inaugurada en Ozías y fructificó a partir de Jesucristo; es la hora del Hijo y de los clérigos. La tercera comenzó con San Benito y está a punto de manifestarse plenamente. Joaquín anuncia la instauración de una era del Espíritu, de la inteligencia espiritual, del «evangelio eterno», que es y será el de los monjes, de los contemplativos, de los *viri spirituales*, poseídos plenamente por el Espíritu. Al tiempo de la letra sucederá el de la libertad del Espíritu, un *sabbat* de alabanza pura. De esta manera, lo que hasta la fecha había sido considerado como objeto y contenido de la escatología —a realizarse al final de la historia— es insertado *en la historia* como objeto de una historia, de una espera, de una esperanza. En esta era de una religión *omnino libera et spiritualis* habrá todavía una jerarquía y unos sacramentos, pero espiritualizados, más de acuerdo con el tipo de Juan que con el de Pedro⁴.

Santo Tomás critica severamente a Joaquín al tratar de la ley nueva (I-II, q. 106)⁵. El *status* o régimen del Nuevo Testamento —afirma el de

2. Cfr. D.C. WEST, S. ZIMDARS-SWARTZ, *Joaquín de Fiore, una visión espiritual de la historia*, México 1986, así como la obra clásica de H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 vols., París 1979.

3. Sobre estas cuestiones, cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, pp. 154 ss. No entramos ahora en si todas estas teorías son propias de Joaquín o responden también a comentaristas o autores posteriores. H. de Lubac ha dejado escrito: «L'histoire de la postérité spirituelle de Joachim est due aussi bien et pour la plus large part, l'histoire des trahisons de sa pensée» (*La postérité...*, I, p. 67 nota 3).

4. Sobre la condena de Joaquín de Fiore, cfr. E. REINHARDT, «Joaquín de Fiore y el IV Concilio de Letrán», en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 11 (2002) 95-104.

5. Cfr. Y. CONGAR, *op. cit.* También J.I. SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, Eunsa, Pamplona 1979. Las interpretaciones de esos autores sobre la actitud de Tomás ante Joaquín son diferentes. Saranyana entiende que era benévola, mientras que Congar interpreta que era «severa».

ciona con la historia siendo distinto y al mismo tiempo no independiente de Cristo. ¿Cómo actúa en la historia el Espíritu Santo que no se ha hecho «historia» como el Hijo-Verbo eterno de Dios? ¿Acaso habrá que concluir que el Espíritu Santo no se expresa o actúa en la historia de los hombres, o que su acción da lugar a una historia distinta de la de Cristo?

Las preguntas que preceden son teóricas, pero, como sabemos, han recibido respuestas concretas en planteamientos a lo largo de la historia. Toda alternativa expresada en términos de ley-espíritu, carisma-institución, obediencia-libertad, o de cualquiera otra de las numerosas formas que han aparecido en la historia de la Iglesia apela en su fondo a una manera determinada de concebir la acción del Espíritu Santo y su relación con Cristo.

Por lo que respecta a la revelación, el problema, como se ha dicho, está en la historia porque no siempre se ha logrado integrar a Cristo y al Espíritu en la misma explicación. ¿Cómo es posible integrar la acción del Espíritu en un acontecimiento histórico? Tocamos aquí uno de los problemas de más calado de la comprensión católica de la revelación. Se trata de la dimensión histórica de la misma revelación. ¿Cómo ha de ser comprendida esa historia?

Una explicación «cristomonista» exigiría reducir la historicidad de la revelación al acontecimiento de Cristo: solamente lo que Jesús ha dicho y hecho expresaría la autocomunicación de Dios a los hombres. Esta postura llevaría o bien a una especie de reducción o inmovilización de la revelación de Dios que estaría «controlada» por el alcance de palabras y hechos históricos, y por tanto limitados, o bien a situar la revelación en una esfera bastante independiente de los hechos, ya que éstos no serían sino signos, indicios, símbolos o cifras de una revelación que se situaría en una esfera superior. Literalismo o fideísmo serían casi inevitables. A la acción del Espíritu correspondería simplemente una función de custodia en la transmisión de lo recibido, sin formar parte el mismo Espíritu de vida de esa revelación.

Joaquín de Fiore y su posteridad

Los intentos de establecer una separación entre el Espíritu Santo y Cristo llevan a apelar a un futuro ideal, a una nueva economía reveladora. La revelación en Cristo debería, en este supuesto, terminar para ceder el paso a una nueva y distinta manifestación de Dios, a una «edad del Espíritu». Este planteamiento, formulado originalmente por

el abad Joaquín de Fiore, ha inspirado las diversas formas de pensamiento utópico que se han presentado como una opción renovadora en diversos momentos a lo largo de la historia².

Según el abad calabrés, a la *littera Veteris Testamenti* y a la *littera Novi Testamenti* debe suceder un *tertius status*, una edad o régimen nuevos³. A cada una de las personas de la santísima Trinidad se atribuye cada uno de los estadios así distinguidos. «*Tres status mundi propter tres Personas Divinitatis*». El evangelio eterno o *evangelium regni* debe suceder al evangelio de Cristo predicado y celebrado hasta ahora.

Cada una de las tres edades comprende una primera inauguración y una especie de epifanía. La primera comenzó con Adán y fue confirmada en los patriarcas; es la era del Padre y, en la historia, la de los laicos. La segunda fue inaugurada en Ozías y fructificó a partir de Jesucristo; es la hora del Hijo y de los clérigos. La tercera comenzó con San Benito y está a punto de manifestarse plenamente. Joaquín anuncia la instauración de una era del Espíritu, de la inteligencia espiritual, del «evangelio eterno», que es y será el de los monjes, de los contemplativos, de los *virii spirituales*, poseídos plenamente por el Espíritu. Al tiempo de la letra sucederá el de la libertad del Espíritu, un *sabbat* de alabanza pura. De esta manera, lo que hasta la fecha había sido considerado como objeto y contenido de la escatología —a realizarse al final de la historia— es insertado *en la historia* como objeto de una historia, de una espera, de una esperanza. En esta era de una religión *omnino libera et spiritualis* habrá todavía una jerarquía y unos sacramentos, pero espiritualizados, más de acuerdo con el tipo de Juan que con el de Pedro⁴.

Santo Tomás critica severamente a Joaquín al tratar de la ley nueva (I-II, q. 106)⁵. El *status* o régimen del Nuevo Testamento —afirma el de

2. Cfr. D.C. WEST, S. ZIMDARS-SWARTZ, *Joaquín de Fiore, una visión espiritual de la historia*, México 1986, así como la obra clásica de H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 vols., París 1979.

3. Sobre estas cuestiones, cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, pp. 154 ss. No entramos ahora en si todas estas teorías son propias de Joaquín o responden también a comentaristas o autores posteriores. H. de Lubac ha dejado escrito: «L'histoire de la postérité spirituelle de Joachim est due aussi bien et pour la plus large part, l'histoire des trahisons de sa pensée» (*La postérité...*, I, p. 67 nota 3).

4. Sobre la condena de Joaquín de Fiore, cfr. E. REINHARDT, «Joaquín de Fiore y el IV Concilio de Letrán», en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 11 (2002) 95-104.

5. Cfr. Y. CONGAR, *op. cit.* También J.I. SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, Eunsa, Pamplona 1979. Las interpretaciones de esos autores sobre la actitud de Tomás ante Joaquín son diferentes. Saranyana entiende que era benévola, mientras que Congar interpreta que era «severa».

Aquino— es conjuntamente de Cristo y del Espíritu, y es definitivo. Pretender que haya uno posterior a él es pura *vanitas*; carece por completo de contenido de verdad. Cuando Joaquín creía abrir perspectivas de progreso, en realidad estaba dando la espalda al sentido de la Escritura, tan bien captado por la liturgia y la tradición: el espíritu hace comprender al Verbo-Hijo, que revela al Padre y conduce a él, en cuanto *Verbum spirans amorem*⁶. S. Tomás pone claramente de manifiesto que el progreso y el sentido de la historia no se alcanza en la misma historia, sino en factores trans-históricos y supra-históricos. «El fundamento de la teología de la historia no es otro que las misiones divinas»⁷.

El influjo de Joaquín se extendió más allá de algunas fundaciones monásticas que se inspiraron en su enseñanza. «Al introducir en la historia terrestre —de la Iglesia, pero también la del mundo— una escatología caracterizada por la novedad de un régimen de interioridad y de libertad, Joaquín abrió las puertas a corrientes eventualmente torrenciales de la esperanza de los hombres. A partir de él, la protesta social, la contestación reformista de la Iglesia, cualquier aspiración a la novedad y a la libertad contaban con una base teológica»⁸.

La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore incluye algunos nombres que han elaborado doctrinas muy alejadas de sus intenciones, aunque se hayan remitido explícitamente al abad calabrés. El tema de la edad del Espíritu Santo atraviesa la edad media y, tras diversas metamorfosis y una progresiva secularización, llega al romanticismo y a la época moderna. Ya en el siglo XVIII, como afirma Cantalamessa, la idea del Espíritu creatura, refutada en el siglo IV, vuelve a circular de forma nueva y más radical en el idealismo alemán. El Espíritu no es ya visto como una realidad hipostática intermedia como hacían los adversarios antiguos del Espíritu Santo (macedonianos o pneumatómacos), sino como el espíritu del hombre puro y simple. Ya no es espíritu divino sino espíritu humano, intelecto o razón⁹.

El Espíritu del idealismo alemán

Hegel es quizás el autor que ha ofrecido una reflexión más poderosa sobre el Espíritu y su significado cósmico e histórico. Parte de

una idea de espíritu que se concretiza por su tendencia a hacerse objetivo, a manifestarse¹⁰. A partir de ese momento, el espíritu es el punto que permitirá reconciliar a Dios y el hombre, al espíritu objetivo y subjetivo.

En el Espíritu Absoluto, la tendencia a manifestarse se realiza necesariamente a través de una auto-determinación por la cual se hace objeto de sí mismo y se auto-identifica volviendo a poseerse en la unidad e identidad originarios. Al conocerse, Dios se distingue de Sí mismo en Sí mismo. La revelación —que consiste en ese manifestarse de Sí mismo a Sí mismo— es para Hegel, en consecuencia, un momento necesario de la vida de Dios en cuanto Espíritu. La revelación es, propiamente hablando, el proceder necesario del Espíritu conocido a partir del Espíritu cognoscente, es decir, del Hijo a partir del Padre que se conoce a Sí mismo al dar su ser al Hijo. El Espíritu que se ha hecho objeto de Sí mismo retorna a Sí mismo en una ascensión dialéctica de los dos momentos: del Espíritu en Sí y el Espíritu para Sí.

La revelación histórica no es más que la forma necesaria en la que se realiza la relación entre la procesión eterna del Verbo y la historia de los hombres, y no viene a ser más que la fenomenología del único Espíritu absoluto. El proceso histórico de revelación está plenamente unido al proceso divino porque no es más que la fenomenología del único Espíritu absoluto¹¹. El proceso, como se ha afirmado anteriormente, no termina en la manifestación de Dios a sí mismo. El espíritu tras hacerse objeto de sí mismo y constituirse como revelado, supera esta etapa en un más alto conocimiento de sí, en un retorno a sí mismo, no como repetición, sino como ascensión-abolición (*aufhebung*) de los dos momentos: el del Espíritu en sí y Espíritu para sí. Este tercer momento del proceso del Espíritu absoluto es, para Hegel, el Espíritu Santo. Lo mismo que la manifestación histórica de la procesión eterna del Verbo es la *revelación*, la correspondencia fenomenológica en la historia del tercer momento es la *reconciliación*. La revelación, en consecuencia, debe ser superada; la separación entre el Padre y el Hijo que se da en la revelación debe ceder el lugar a la comunión: del Hijo con el

10. Para toda esta cuestión: G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (ed. LASSON), 3ª parte: *Die absolute Religion*, Bd. II, Hbd 2, Hamburg 1927, pp. 1-84. «Die Natur des Geistes selbst ist es, sich zu manifestieren, sich gegenständlich zu machen, dies ist seine Tat und seine Lebendigkeit, seine einzige Tat, und es unendlich Tat» (p. 32).

11. Cfr. P. CODA, «La filosofia della rivelazione di Hegel e il postulato barthiano dell'esser-Dio», en *Lateranum*, 48 (1991) 444-448.

6. I, q. 43, a. 5 ad 2.

7. G. COITIER, «Le Saint-Esprit et l'histoire», en *Doctor Communis* (2003/2) 30.

8. Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 159.

9. Cfr. R. CANTALAMESSA, *Il canto dello Spirito*, Milano 1998, p. 38.

Padre en el Espíritu Santo¹². El Espíritu es, pues, Dios en su comunidad, que debe realizar el retorno al Espíritu absoluto¹³.

El poderoso intento hegeliano de pensar el Dios vivo de la Escritura paga un precio: la supresión de la trascendencia y de la libertad de Dios y del hombre, así como de la distinción real de las Personas divinas; incluso queda oscurecida la distinción entre Dios y el mundo. Otra consecuencia no desdeñable de la explicación de Hegel acaba siendo la divinización de la comunidad, y en último término del Estado. Se da una especie de hipostatización de lo colectivo, que termina por aparecer como la única realidad que, desde la escatología a la que está abocado, influye fuertemente en la historia. La expresión de lo común es el «espíritu del pueblo» (*Volksgeist*) que alienta de formas diversas, pero siempre en la línea de la autoconciencia del Todo que deviene.

En la explicación de la revelación, Hegel establece una contraposición entre ésta y el misterio. La revelación implica la desaparición del misterio. Por otro lado, Dios como Espíritu absoluto no conoce una auténtica alteridad y por ello no escapa a una infinita soledad. Dios para Hegel ya no es amor. No deja de hablar de Dios como amor, pero este amor hay que entenderlo según el modelo de la dialéctica: «Dios es el amor, es decir, la distinción y la anulación de lo distinto»¹⁴.

12. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 3ª parte, *Die absolute Religion*, cap. V: «El espíritu es el retorno infinito en sí, la subjetividad infinita, no representada, sino la divinidad verdadera, presente, no en el en sí sustancial del Padre, ni el del Hijo o de Cristo que es el verdadero bajo esta forma en esta objetividad, sino que él es lo que es subjetivamente presente y real, precisamente que es, incluso subjetivamente presente... Aquí está el Espíritu de Dios, Dios, espíritu presente, real, Dios que reside en la comunidad».

13. Afirmado lo anterior, hay que tener en cuenta que, como recuerda H. de Lubac, los textos de Hegel se prestan a muchas interpretaciones. Con Tilliette –sigue de Lubac– se puede decir que el reino del Padre corresponde al Espíritu absoluto considerado en su vida eterna y su desarrollo vivo; el reino del Hijo cubre la existencia temporal, de la creación a la resurrección; en cuanto al reino del Espíritu, está constituido por la vida de la comunidad cristiana, a la que mantiene unida su fe subjetiva y objetiva. Pero ahí no está todo el pensamiento de Hegel. Ninguna de las presentaciones que enumera de la Trinidad debe considerarse fija, porque la Trinidad es movimiento perpetuo, y se puede decir, por ejemplo que el Padre es el Dios abstracto, universal, Abismo, Dios oculto; el Hijo es el Otro, la determinación, el fenómeno, el Primer Nacido; el Espíritu es la unión de los dos. Lo Universal, pues, se manifiesta y se exterioriza en el segundo principio, y es el Espíritu el que los une. Se trata claramente más de dialéctica que de historia (H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, I, Paris 1979, p. 367).

14. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, cit., p. 222.

En nuestro tiempo, cuando «una de las formas actuales de nihilismo extrae sus motivos de la nostalgia del hegelianismo»¹⁵, asistimos a una rehabilitación del «espíritu», de lo «espiritual», de la espiritualidad en general (y derivados). «Joaquín está más vivo que Agustín», escribía Moltmann a K. Barth, refiriéndose sin duda a la interpretación de la historia, pero indicando una tendencia general del hombre moderno¹⁶. Junto al materialismo «científico» existe un espiritualismo que se sitúa a otro nivel, fundamentalmente irracional. Este espiritualismo tiene muchas manifestaciones, que van desde interpretaciones de la historia («new age») a concepciones del mundo con fuerte influencia gnóstica, esotérica, o a fenómenos superficiales pero extendidos (por ejemplo, el interés por lo oriental en muchas personas). Pero en todos estos fenómenos, el espíritu de que se trata no es distinto del propio yo. Por eso, aunque pudiera parecer que ese interés por lo «espiritual» proporciona un punto de contacto con la fe cristiana en el Espíritu Santo y la concepción católica de lo espiritual, en realidad ofrece una resistencia radical a abrirse el sujeto a la relación con Dios.

Cristo y Espíritu Santo en la revelación de Dios

A la profundidad del misterio de Dios no se accede desde fuera. El misterio del *Deus absconditus*, del Padre, sólo se abre desde dentro. Desde la eternidad, el Padre dice su Palabra, que es su Hijo; habla de una forma única, estableciendo a la vez unidad y distinción eternas, comunicación mutua absoluta en el Espíritu Santo. El Hijo de Dios es el «Tú» eterno del Padre, en tanto que el Espíritu Santo es una especie de *nosotros* divino en el que se encuentran reunidos el Yo del Padre y el Tú del Hijo¹⁷.

La autocomunicación de Dios a los hombres, cuyo mediador es Jesucristo, presenta, por tanto, necesariamente una *forma trinitaria*, es decir, en la revelación aparece claro que la Trinidad, además de contenido, es principio formal de la misma revelación. Por eso, se ha dicho con razón que las raíces de la revelación son, en último término, trinitarias¹⁸.

15. G. COITIER, art. cit., p. 40.

16. Citado por H. de Lubac (*La postérité...*, I, p. 7).

17. Cfr. R. CANTALAMESA, *Il canto dello Spirito*, Milano 1998, p. 152.

18. T. CETRINI, *La rivelazione, centro della teologia fondamentale*, en R. FISICHELLA (ed.), *Gesù rivelatore*, Casale Monferrato 1988, p. 97. Otros autores hablan de «estructura trinitaria» (W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, p. 278) o «forma trinitaria» (B. FORTE, *Teologia della Storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Milano 1991, p. 40).

La imagen y palabra que hacen visible al Invisible y resonar el silencio profundo de Dios, es Cristo. A través de Cristo la invisibilidad del Padre se hace visible, la profundidad de su silencio llega a ser Palabra. Cristo es la Imagen, la Palabra de Dios, pero Imagen amada, Palabra de amor. El Espíritu Santo forma parte, pues, esencialmente de la revelación de Cristo, que es *Verbum amoris*, ungiendo por el Espíritu el cual es cooperador necesario de la acción reveladora de Cristo. A partir de ese dato trinitario se entiende la expresión «*qui locutus est per prophetas*» recogida en el Símbolo. El Espíritu Santo ha ejercido una función iluminadora sobre individuos singulares y sobre el pueblo elegido, a los que ha guiado y preparado para recibir a Cristo como la Palabra definitiva de Dios. De este modo, queda patente que la acción del Espíritu en la revelación no se limita al momento de la transmisión de la revelación (inspiración de la Escritura, progreso de la Tradición, autoridad del Magisterio), sino que es necesario integrar su acción en el mismo acontecimiento revelador de Cristo.

Una primera consecuencia del carácter trinitario de la revelación es que el hombre puede ser auténtico interlocutor de Dios ¿Cómo podía ser el hombre interlocutor de Dios, un auténtico «tú» para el Padre?, se pregunta Kasper¹⁹. La respuesta es que en Cristo, mediante el Espíritu Santo, los hombres son «tú» de Dios, cuando son acogidos en la comunión de amor del Padre y del Hijo.

El origen último de la íntima relación y de la inseparabilidad entre Cristo y el Espíritu está en la unidad de la Trinidad que se abre en las misiones del Hijo y del Espíritu Santo, «las dos manos del Padre», según la conocida expresión de S. Ireneo. Es posible sin embargo examinar sucesivamente el tiempo de Cristo y el tiempo del Espíritu Santo para apreciar la distinción y comunión entre ambos. El resultado de ambos es el tiempo de la Iglesia.

El tiempo de Cristo

Lo que caracteriza al tiempo de Cristo es precisamente la historicidad. Jesús de Nazaret es un personaje histórico perfectamente situado en el tiempo y en el espacio. Sus palabras y sus hechos resuenan en un momento histórico-social, cultural y religioso determinados. Precisamente en ese sentido afirmamos con toda radicalidad el carácter his-

tórico de la revelación de Dios. Como ha escrito Juan Pablo II, «En Jesucristo, Verbo encarnado, el tiempo llega a ser una dimensión de Dios, que en sí mismo es eterno»²⁰.

Pero el carácter histórico de la revelación va más lejos que los *bruta facta*. No solamente porque todo hecho o acontecimiento histórico tiene una dimensión interior que impide reducir lo histórico positivísticamente a su relieve o manifestación exterior. Esa razón es en sí misma poderosa. Pero hay mucho más, porque en el acontecimiento de Cristo la dimensión interior tiene un espesor, una densidad únicos, los que le vienen de la realidad de ser el Verbo de Dios enviado a los hombres. Es aquí donde la misión del Verbo muestra inseparablemente su unión con la misión del Espíritu Santo, de forma que no pueden darse separadas. Cristo es revelador y plenitud de la revelación; el Espíritu es maestro de la revelación e «intérprete» de Cristo. Por eso, las palabras y acciones de Jesús tienen un correlato pneumatológico que hace que la historicidad de la revelación vea ampliado su significado en un triple sentido:

1. Los hechos y las palabras de Jesús son portadores de una verdad y vida divinas (el Espíritu de la verdad, y el Espíritu de vida).

2. La misión de Jesús se caracteriza por ir acompañada de «Espíritu Santo y poder». Ya en *Lc 1, 35* se atribuye al Espíritu Santo la encarnación: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra»; más adelante, el poder del Espíritu le hace volver a Galilea (cfr. *Lc 4, 14*). Y en *Hechos*, se explica la vida de Jesús como aquel «a quien Dios ungió con Espíritu Santo y con poder...» (*Act 10, 38*).

3. Además, por la acción del Espíritu las palabras y hechos de Jesús gozan de actualidad perenne, se dan en un «hoy» perpetuo.

Veamos un ejemplo de esta co-acción de Cristo y el Espíritu en una realidad central: el origen y comienzo de la Iglesia. Las dos explicaciones habituales sobre esta cuestión venían representadas por la apologética católica y la teología protestante, respectivamente. La primera insistía casi exclusivamente en la fundación de la Iglesia por el Jesús histórico, y consecuentemente en el aspecto visible e institucional de la Iglesia. Los protestantes, en cambio, preferían ver el origen de la Iglesia en el Espíritu Santo que sería el fundamento de la Iglesia, entendida sobre todo como realidad espiritual. La teología católica de nuestros

19. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, cit., p. 278.

20. JUAN PABLO II, Carta *Tertio Millennio Adveniente*, 10; cfr. n. 9, nota 1.

días, consciente de las limitaciones de esos dos planteamientos subraya el hecho de que si Jesús es fundador de la Iglesia, el Espíritu Santo es co-fundador²¹. Y que el fundamento de la Iglesia no es solamente el Espíritu Santo, sino que, también e inseparablemente, Cristo es fundamento. ¿Se limita con ello la importancia de lo histórico? No, porque la dilatación de su significado incorpora el sentido y la eficacia de los hechos.

La vida de Jesús terminó en este mundo, y la ascensión señala el término de la presencia y de la acción entre los hombres del «nacido de mujer, nacido bajo la Ley» (Gal 4, 4). Sin embargo, a la realidad de Jesús en el espacio y el tiempo de la historia no le ha sucedido el vacío de su presencia. Más aún, la palabra y las acciones salvíficas de Cristo siguen siendo actuales por la presencia y acción del Espíritu, que será siempre el Espíritu de Jesús. Cristo está con nosotros hasta la consumación del mundo: el «sacramento» de su Humanidad sigue actuando salvíficamente a través de los sacramentos en los que se hace presente y vivifica por medio de su Espíritu. Esta presencia de Cristo se hace especialmente real en el sacramento de la Eucaristía. Como recuerda Mühlen, «Cristo se ofreció una sola vez al Padre: “una vez por todas” (*ephapax*), como repite casi con énfasis la epístola a los Hebreos. El acontecimiento salvador realizado una sola vez en la Cruz se relaciona con cada momento de la historia de la salvación (Cullmann). Esto es posible gracias a que el Espíritu “eterno” y trascendente a todos los tiempos, está presente en cada instante de ella»²².

Además de recordar a los discípulos lo que Jesús había dicho, el Espíritu es al mismo tiempo el poder siempre nuevo de la palabra de Jesús. En este sentido, «continúa la historia de Jesús y la de su palabra, historia que por su retorno al Padre ha entrado en una fase nueva, sustraída a la experiencia sensible»²³.

A partir del envío del Espíritu Santo, la economía cristiana es definitiva: se ha completado la revelación y salvación, las cuales, desde ahora, se anuncian y realizan en la historia con la actualidad que le da el mismo Espíritu Santo que preside el «hoy» de la gracia —por medio

de los sacramentos, sobre todo— y de la comprensión (sentido de la fe y magisterio). En cuanto revelación de Dios plena y definitiva, no transitoria ni imperfecta, la economía cristiana encierra toda la verdad y la santidad que harán llegar a los hombres y al cosmos a la Parusía. Por eso, no se debe esperar ninguna revelación pública que complete o perfeccione a la recibida de Cristo en el Espíritu Santo.

La acción del Espíritu Santo como actualización del don de la palabra y de la obra de Cristo se relaciona directamente con la Iglesia. La profundización del misterio cristiano, la inspiración de la Escritura, su comprensión viva en la tradición, la autoridad de la enseñanza apostólica, la santidad de los discípulos, son resultado de la acción del Espíritu enviado por Cristo. Es en el Espíritu Santo como se articula el tiempo de la revelación y el tiempo de la Iglesia. El mismo Espíritu que actuaba en Jesús es el que anima a la Iglesia que, de este modo, se sabe siempre en fidelidad a su Maestro.

El tiempo del Espíritu Santo

¿Se puede hablar con propiedad de «tiempo del Espíritu Santo»? Si nos atenemos a la enseñanza paulina, no se puede excluir este tiempo, que forma parte del hecho de Cristo. Pablo distingue tres periodos en la historia de Dios con los hombres, es decir, de la relación entre el pecado y la gracia: el pecado antes de la Ley (de Adán a Moisés: Ro 5, 13 ss); el pecado «bajo la ley» (Ro 6, 14), es decir, desde Moisés hasta Cristo, y la vida en Cristo «bajo la gracia» (Ro 6, 14), o sea bajo la «ley del Espíritu que nos libra de la ley del pecado» (Ro 8, 2)²⁴.

El tiempo del Espíritu es la segunda fase de la obra salvadora de Jesús, a partir de su muerte²⁵. Ya la Cruz de Cristo es un momento lleno de significado pneumatológico. El Espíritu es el que testifica, el Espíritu que va unido al agua y a la sangre (cfr. 1 Jn 5, 7-8), que salieron del costado de Jesús. Al mismo Espíritu Santo se refiere Jesús al prometer ríos de agua viva que brotarán del seno de quien va a Él y en Él cree (Jn 7, 38).

La Cruz revela, junto con el amor del Padre a los hombres, la actuación plena de la filiación divina de Jesús que, al entregarse volunta-

21. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, cit., p. 210. Mantenemos el término «cofundador» de la traducción española, a pesar de que implica una cierta interpretación. En el original francés no aparece el término «co-fondateur», sino «co-instituant» Y.M. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint, II: Il est Seigneur et il donne la vie*, Cerf, Paris 1979, pp. 13-24.

22. H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974, p. 347.

23. *Ibidem*, p. 351.

24. H. MÜHLEN, *Espíritu, carisma, liberación*, Salamanca 1975, p. 35s.

25. H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, cit., p. 350: «El “tiempo del Espíritu Santo” comienza después de la muerte de Jesús».

riamente a la muerte, responde con su devoción filial al Padre, a la autodonación del Padre a su Hijo hecho hombre. Así lo expone Juan Pablo II: «Los acontecimientos pascuales –pasión, muerte y resurrección de Cristo– son también el tiempo de la nueva venida del Espíritu Santo, como Paráclito y Espíritu de la verdad. Son el tiempo del “nuevo inicio” de la comunicación de Dios uno y trino a la humanidad en el Espíritu Santo, por obra de Cristo Redentor»²⁶.

La respuesta del Padre a la entrega de Cristo es la resurrección en la que recibe la glorificación que le constituye como «Señor». Precisamente en cuanto «Señor», Cristo envía el Espíritu Santo a los hombres, a quienes, por el mismo Espíritu, da una participación en su propia gloria y definitivamente, en la vida misma de Dios. Así, la resurrección da plenitud de sentido revelador a la encarnación y a la muerte, con las que forma una unidad de misterio. El envío del Espíritu Santo –que no se puede separar del acontecimiento de la Cruz, muerte y resurrección de Jesús (cfr. *Rom* 1, 3)– expresa y realiza –obras, palabras– la plenitud escatológica de la vida, de la muerte y de la resurrección de Cristo. El Espíritu Santo es el perpetuo dador de sentido, de la verdad del misterio de Cristo para su Iglesia.

La acción del Espíritu Santo se ejerce de un modo particular sobre los Apóstoles. El Vaticano II, que desarrolla como nunca hasta entonces la doctrina sobre los Apóstoles, indica que la fuente de su papel único como mediadores de la revelación, se apoya en lo que habían recibido de Cristo (palabra, convivencia obras de Cristo) y, añade: «o habían aprendido por inspiración del Espíritu Santo»²⁷. Hay por tanto aquí una enseñanza sobre la fuente pneumatológica de la revelación recibida. Esto era lo prometido por el Señor: «El Paráclito... os enseñará todo esto y os recordará cuanto os he dicho» (*Jn* 14, 26). Entre la acción de Cristo y la del Espíritu Santo hay una estrecha unión. El Espíritu no desarrolla una actividad anárquica, sino que su acción, que va en la línea de una mayor inteligencia del misterio de Cristo, forma parte de la misma revelación. «Cuando venga aquel, el Espíritu de la verdad, os guiará hacia toda la verdad, pues no hablará por Sí mismo, sino

que dirá todo lo que oiga y os anunciará lo que ha de venir. El me glorificará porque recibirá de lo mío y os lo anunciará» (*Jn* 16, 12-14).

Las promesas de Cristo se realizaron el día de Pentecostés (*Act* 2). La transformación que la venida del Espíritu Santo operó en los Apóstoles tiene como primer efecto el valiente anuncio de la muerte, resurrección y exaltación de Cristo (*Act* 2, 22-36) entendidas con una nueva luz, y proclamadas de modo carismático, en forma inteligible a todos los hombres (*Act* 2, 9-12). No hay, por tanto, una sustitución de mensaje ni de misterio. El Espíritu Santo hace a los Apóstoles conocer y penetrar mejor lo que habían recibido de Cristo.

Por su aspecto pneumatológico, la revelación en Cristo, entregada por los Apóstoles a la Iglesia, es definitiva y goza de la propiedad de ser la última y escatológica, de forma que no hay que esperar un nuevo tiempo. El «hoy» de la revelación y de la gracia hace que no exista estrictamente más futuro que el de la culminación de la historia y del cosmos en la escatología. No existe un «mañana» que llegará después de Cristo. Por el Espíritu, Cristo se entrega en un «hoy» sin ocaso. Por esa razón, tiene sentido el recuerdo o *anámnesis* de la fe, así como la invocación al Espíritu en la Iglesia de cada tiempo (*epiclesis*). En cambio, con esta perspectiva no se ve la función de un futuro desgajado del presente, es decir un futuro que no sea plenitud o culminación definitiva del tiempo y de la historia; un futuro, por tanto, que no esté ya presente de alguna forma, y que venga a sustituir el tiempo presente.

El tiempo de la Iglesia

El tiempo de la Iglesia depende, como ya se ha dicho –y resulta, por otra parte, evidente– del tiempo de Cristo y del Espíritu. No es por tanto un «tiempo» al mismo nivel que los otros dos, sino su continuación hasta la parusía.

Todo lo que sucede en la Iglesia después de la muerte o exaltación de Cristo –e incluso todo lo que sucede en la humanidad– tiene que ver con el Espíritu de Jesús. Hay una permanencia actualizada y actualizante del Espíritu que mantiene siempre viva la palabra, acciones y presencia de Jesús. En este sentido, por tanto, no hay novedad, en cuanto todo está entregado en Cristo. Precisamente la entrega de Cristo que es el origen de la tradición actúa como analogía para comprender la permanencia del Espíritu Santo. «La “permanencia” del Espíritu de Cristo en virtud de su temporalización constitutiva de la historia de

26. JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et vivificantem*, n. 23.

27. El término usado por el Vaticano II es «*suggesterente*», que es distinto del «*dic-tante*» usado en Trento, y que aparecía en el esquema II previo a DV. El término «*suggesterente*» está más de acuerdo con los términos bíblicos. Así, por ejemplo, la Vulgata traduce el *hypomnései* (traer a la memoria) de *loh* 14, 26 por «*suggesteret*». Además el término *suggesterente* expresa mejor que *dictante* la unión entre la acción de Cristo y del Espíritu Santo.

la Iglesia puede entenderse más de cerca por analogía con la entrega propia de Jesús en manos de los hombres»²⁸. La presencia continua del Espíritu en la Iglesia es condición y garantía de la tradición.

La tradición es tradición de la palabra, del ministerio y del sacramento, y su condición de posibilidad está en la entrada del Espíritu Santo en la historia de la salvación, su «haberse hecho tiempo»²⁹. El mismo Espíritu es el que preside el desarrollo, crecimiento y progreso de la tradición en la Iglesia (DV 8). Así lo expresa bellamente la expresión de Hipólito en la *Traditio Apostolica* cuando anima a los cristianos a acudir a oír la «instrucción de la palabra» a «la Iglesia, donde florece el Espíritu»³⁰.

No cabe, finalmente, que en la Iglesia se dé un corte entre Cristo y el Espíritu Santo, ni que sea legítimo apelar a un tiempo distinto, a una edad del Espíritu Santo. Como ya se ha afirmado anteriormente, esa ha sido la pretensión de todos los movimientos intra-eclesiales que establecen una ruptura en el tiempo y contraponen un ideal futuro, utópico, y la forma histórica como se realiza el reino de Dios en la historia concreta. Ese ha sido siempre el terreno abonado para toda utopía que se plantea como alternativa a la realidad tal como se da. En este punto es donde se ha planteado la separación entre el Espíritu Santo y Cristo.

Ese modo de ver las cosas responde a planteamientos defectuosos desde el punto de vista de la teología trinitaria y de la eclesiología, ya que opone la misión del Hijo a la del Espíritu Santo y rompe el misterio de la Iglesia a la que priva de su dimensión escatológica. De igual modo, establece un dualismo que destruye la unidad de la historia, lo cual trae inevitablemente el riesgo de avasallamiento de la libertad. Si el presente es una etapa a superar para acceder a una edad futura perfecta, no dejaría de haber razones para introducir, si fuera necesario a la fuerza, al conjunto de la realidad en el futuro. En todo caso, el dinamismo histórico pierde su sentido, la esperanza se corrompe y la Iglesia pasa a ser una realidad provisional.

La Iglesia condenó la tesis de Joaquín de Fiore, el cual a partir de una errónea interpretación trinitaria apelaba a una hipotética revelación futura del Espíritu Santo al distinguir entre una edad del Hijo y otra del Espíritu Santo (D.803/431).

En resumen: la autocomunicación *ad extra* de la Trinidad tiene lugar en Cristo con la fuerza del Espíritu Santo. La autocomunicación de Dios en Cristo «en cuanto iniciativa libre y gratuita de la Trinidad que crea al hombre “predestinándolo/llamándolo” al ejercicio de la fe para entrar en la comunión de la misma Trinidad»³¹ funda la «economía de la fe». Mediante la fe, el hombre responde a la iniciativa gratuita de Dios-Trinidad a través del don del Espíritu Santo que comienza con la creación del mundo y da origen a la historia del hombre al que ha llamado a su intimidad. El ejercicio personal de la fe, que es sostenido por la gracia –sin la cual sería imposible– es la culminación de un proceso en el que la gracia ya está presente. A partir del don de la fe se abre para el creyente la posibilidad de la experiencia en el Espíritu.

28. H. MÜHLEN, «El acontecimiento de Cristo como obra del Espíritu Santo», en *Mysterium Salutis*, III/2, p. 553.

29. *Ibidem*, p. 546.

30. HIPÓLITO ROMANO, *Traditio Apostolica*, 35 (Sources Chrétiennes 11 bis, p. 1).

31. G. COLOMBO, *Grazia e libertà nell'atto di fede*, en R. FISICHELLA (ed.), *Noi Creliamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Roma 1993, p. 56.

EL ESPÍRITU SANTO Y LA IGLESIA

José R. Villar

INTRODUCCIÓN

Se ha hecho común hablar de un renacimiento pneumatológico en la teología actual. La afirmación viene avalada por una sorprendente floración de artículos y monografías dedicadas a la Persona, presencia y misión del Espíritu Santo. Los diversos tratados y manuales académicos otorgan un nuevo espacio a la dimensión pneumatológica de sus respectivas materias.

Como es obvio, el Espíritu Santo no estaba ausente en la tradición teológica. Baste aludir, aparte de la cuestión clásica del *Filioque*, al gran tema de la inhabitación del Espíritu Santo y de sus dones, o las alusiones al Espíritu Santo en el tratado *De gratia*. Se echaba en falta, sin embargo, una reflexión más amplia sobre la Persona del Espíritu Santo. La Eclesiología no ha quedado al margen de este movimiento general.

En relación con la Iglesia, el tema de la inhabitación del Espíritu Santo solía desembocar en la cuestión del Espíritu Santo como «alma de la Iglesia»¹ y «principium unitatis Ecclesiae»². También aparecía el

1. S. TROMP, *De Spiritu Sancto anima corporis mystici*, vol. I, 1948; vol. II, Romae, 1952; C.I. GONZALEZ, «El Espíritu Santo como "alma de la Iglesia"», en *Revista Teológica Limense*, 32 (1998) 95-120; S. DOCKX, *Esprit Saint, âme de l'Église*, en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges G. Philips*, Duculot 1970, pp. 65-80; C. MOREROD, «La co-extensivité de l'âme et du corps en philosophie et en ecclésiologie», en *Nova et vetera*, 73 (1998) 23-33.

2. M.E. VAUTHIER, «Le Saint-Esprit principe d'unité de l'Eglise d'après Saint Thomas d'Aquin», en *Mélanges de Sciences Religieuses*, 5 (1948) 176-196; 6 (1949) 57-80; J.H. NICOLAS, «Le Saint-Esprit principe de l'unité de l'Eglise», en «*Credo in Spiritum Sanctum*». *Atti del Congresso Internazionale di Pneumatologia*, Roma 1983, vol. II, pp. 1359-1380; J.R. VILLAR, «El Espíritu Santo, "principium unitatis Ecclesiae"», en *Scripta theologica*, 30 (1998) 831-860.

Espíritu Santo al tratar de su «asistencia» como divino garante de la indefectibilidad de la Iglesia y de su fe (tradición, concilios, primado, infalibilidad)³. La institución eclesial se remitía enteramente a Cristo, en cuanto origen del ministerio y de los sacramentos, de manera que el Espíritu Santo era escasamente percibido en el mismo surgir y vivir de la Iglesia. La actividad carismática del Espíritu, bien patente en la Iglesia apostólica, se consideraba algo extraordinario y exclusivo de esa época para luego desaparecer. A esto debe añadirse la desconfianza histórica provocada por la apelación polémica al Espíritu de los representantes antiguos y modernos de movimientos «entusiastas» heterodoxos. Especialmente a partir de la Contrarreforma, se reservará al Espíritu Santo la tarea de «asistir» como «desde fuera» a una Iglesia (identificada en la práctica con la jerarquía y su actividad⁴) ya totalmente clausurada con la institución por Cristo de sus estructuras visibles, dejando para el Espíritu Santo la acción en las almas para la apropiación subjetiva de la obra de Cristo⁵.

El «cristocentrismo» de la Iglesia tiene un fundamento permanente, como es claro. Pero reclamaba integrar de manera más satisfactoria la presencia operativa del Espíritu Santo en la Iglesia. Por otra parte, la tradición teológica que arrancaba de los grandes escolásticos ya ofrecía elementos para esa tarea, como mostró en su momento el P. Congar⁶. También las discusiones en torno a la inhabitación *personal* del Espíritu y su función específica (Petavius, Thomassin, etc.) aportaban datos relevantes.

Con todo, la teología católica actual ha centrado su interés, de una parte, no sólo en la Persona del Espíritu como tal (ante todo la cuestión del *Filioque*, que se considera teológicamente resuelta), sino principalmente en su relación con Cristo, tal como se deduce del Nue-

vo Testamento y lo recogerá la tradición patristica. Se habla así de una «cristología pneumatológica» que aspira a honrar el papel de Espíritu en la encarnación del Hijo, en el ministerio de Jesús, en la resurrección y exaltación del Señor, y en el «hoy» de la actualización de la salvación realizada «de una vez por todas»⁷. Por otra parte, y en cierto paralelismo con el movimiento anterior, se habla de una «eclesiología pneumatológica» que reconozca la implicación real del Espíritu en el origen y existencia actual de la Iglesia⁸. Hoy se quiere evitar un pensamiento eclesiológico en el que el Espíritu Santo entre sólo *después* de haber construido la reflexión desde la sola cristología.

Todo ello es bien conocido, y no pretendemos describir esa evolución o las propuestas recientes de «eclesiología pneumatológica»⁹. Pre-

7. Vid. M. SIMONETTI, «Note di Cristologia pneumatologica», en *Augustinianum*, 12 (1972) 201-232; Y. CONGAR, «Pour une christologie pneumatologique», en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 63 (1979) 435-442. L. F. LADARIA, «Cristología del Logos y cristología del Espíritu», en *Gregorianum*, 61 (1980) 353-360; «La unción de Jesús y el don del Espíritu», en *Gregorianum*, 71 (1990) 547-571; R. CANTALAMESSA, *Lo Spirito Santo nella vita di Gesù: il mistero dell'unzione*, Milano 1988; M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995; A. BANDERA, *El Espíritu que ungió a Jesús*, Madrid 1995; V. GASPARD, *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari, 1965-1995: status quaestionis e prospettive*, Roma 2000; F. X., DURRWELL, *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, Salamanca 2000.

8. Vid. A. LAMINSKY, «Die Entdeckung der pneumatologischen Dimension der Kirche durch das Konzil und ihre Bedeutung», en *Sapienter Ordinare. Festschrift E. Kleineiden*, Leipzig 1969, pp. 392-403; J.-G. PAGÉ, *Rôle de l'Esprit dans le Cops mystique: dimension pneumatique de l'Église*, en vol. II. *L'Église, corps du Christ et communion*, Montréal 1979, pp. 78-94; J.M. TILLARD, «Corps du Christ et Esprit Saint. Les exigences de la communion», en *Irenikon*, 63 (1990) 163-185; I. TIEZZI, *Il rapporto tra la pneumatologia e l'eclesiologia nella teologia italiana post-conciliare*, Roma 1999; M. SEMERARO, «Per una eclesiologia pneumatologica. Linee e orientamenti nel magistero della Chiesa cattolica», en *Nicolaus*, 13 (1986) 243-264; «Spiritus Christi inservit. Storia ed esito di una analogia (*Lumen gentium* 8)», en *Lateranum*, 52 (1986) 343-398; «La Chiesa, sacramento di Cristo e dello Spirito», en *Lateranum*, 57 (1991) 55-69; E. BENAVENT, «Notas sobre pneumatología y eclesiología», en *Vivir en la Iglesia*, Valencia 1999, pp. 165-194; A. JÜNEMANN, *Kirche-Werkzeug des Geistes. Elemente einer pneumatologischen Ekklesiologie*, Trier 2003.

9. La primera más renombrada fue la de H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia: la Iglesia como el misterio del Espíritu Santo en Cristo y en los cristianos: «una persona en muchas personas»*, Salamanca 1998 (2ª ed.). La más reciente es la de G. CISLAGHI, *Per una eclesiologia pneumatologica: il Concilio Vaticano II e una proposta sistematica*, Milano-Roma 2004. Sobre la propuesta de Mühlen, vid. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, pp. 52-55. A. POMPEI, «Lo Spirito Santo nel mistero trinitario e nella Chiesa: «una persona in molte persone?»», en *Miscellanea francescana*, 97 (1997) 38-85; J.B. BANAWIRATMA, *Der Heilige Geist in der Theologie von Heribert Mühlen: Versuch einer Darstellung und Würdigung*, Frankfurt 1981; B. REY, en *RSPT*, 49 (1965) 527-533; A. PAATFORT, en *Angelicum*, 45 (1968) 316-327.

3. Cfr. Y. CONGAR, «Actualité de la pneumatologie», en «*Credo in Spiritum Sanctum*». *Atti del Congresso Internazionale di Pneumatologia*, Roma 1983, vol. I, pp. 15-16. L. BOUYER, *Asistencia del Espíritu Santo*, en IDEM, *Diccionario de teología*, Barcelona 1968, pp. 101-102; G. THILS, «La locutio ex cathedra et l'assistance du Saint-Esprit», en *Ecclesia a Spiritu sancto edocta. Mélanges G. Philips*, Duculot 1970, pp. 117-126; J.A. LA BARGE, «The Assistance of the Holy Spirit and the Issue of Infallibility», en *Église et Théologie*, 5 (1974) 43-73.

4. Es conocida la crítica de J.A. Möhler a esta posición, que resumía con cierta ironía en una recensión para la revista de su Universidad: «Al principio, Dios creó la jerarquía y con ello cuidó, hasta el fin del mundo, más que suficientemente de su Iglesia», en *Tübinger Theologische Quartalschrift* (1823) 497.

5. Cfr. W. KASPER, «Espíritu, Cristo, Iglesia», en *Concilium*, 99-100 (1974) 31.

6. Vid. Y. CONGAR, «Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine?», en *Ephemerides Theologicae Lovaniensis*, 45 (1969) 394-416.

ferimos, en cambio, apuntar un marco teológico que integre la relación del Espíritu Santo con la Iglesia en una visión formalmente trinitaria. Es la perspectiva que encontramos en el Concilio Vaticano II, que la expone en numerosos lugares, especialmente en la Const. dogm. *Lumen Gentium*, nn. 2-4, y en el Decr. *Ad Gentes*, nn. 2-4¹⁰. Son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo quienes actúan en la historia de la salvación: ciertamente en comunión de acción trinitaria *ad extra*, sin oscurecer por ello sus propiedades personales¹¹. De manera que el Concilio entiende la Iglesia en los términos que reflejan las fórmulas bíblicas: Pueblo de Dios (Padre), Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu.

En efecto, la Iglesia se entiende *trinitariamente* a la luz del designio salvífico del Padre, realizado por el Verbo encarnado y actualizado en la historia por su Espíritu. Por ello, la Eclesiología no puede considerar la Iglesia en relación exclusiva con una Persona, la del Hijo o la del Espíritu. Ambos son las «dos manos» del Padre, según la conocida expresión de san Ireneo. Tomás de Aquino lo dirá a su manera: «*Salus generi humani quae perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus Sancti*». Para situar nuestro tema conviene, pues, partir de ambas misiones del Hijo y del Espíritu, y verlas en su mutua relación: la Iglesia se origina y vive mediante el doble envío por el Padre del Hijo en la carne y del Espíritu Santo. «Así se realiza por ella el designio de Dios, al que sirvió Cristo con obediencia y amor para gloria del Padre que lo envió, para que todo el género humano forme un solo Pueblo de Dios, se constituya en Cuerpo de Cristo, se estructure en un templo del Espíritu Santo» (AG n. 7; cfr. LG n. 17).

Yves Congar —a quien algo deben los documentos del Concilio en este punto— insistió reiteradamente en esa perspectiva trinitaria¹². En su opinión, si la pneumatología no debe ser un «apéndice» yuxtapuesto a una consideración de la Iglesia exclusivamente cristológica, tam-

poco puede hacerse de la Iglesia una realidad dependiente sólo del Espíritu separadamente de Cristo. Cristología y pneumatología deben verse en su mutua relación. Ahora bien, y esto es decisivo, es la cristología la que indica el rumbo: «La salud de la pneumatología es la cristología»¹³. Sin Cristo, en efecto, no habría «contenido» que transmitiese el Espíritu. Para el Nuevo Testamento, el Espíritu —y lo que hace en la Iglesia— procede de Cristo, e impide hablar de una «economía del Espíritu» autónoma del Verbo encarnado. Hay misión del Espíritu, pero Éste no hace otra obra ni «otro Cuerpo» que el de Cristo. Es el «Espíritu de Cristo».

Conviene precisar, además, que esta relación de la Iglesia con el Espíritu Santo no es un complemento «segundo» a su relación con Cristo, como si a Cristo le faltase algo y fuera necesaria una duplicación o adición externa de causas eficientes. «Todo lo que sucede por medio del Espíritu Santo, sucede también por medio de Cristo»¹⁴. Las expresiones «en Cristo» o «en el Espíritu» son intercambiables en el Nuevo Testamento¹⁵. No es posible en rigor «distribuir» el ser y actuar sobrenatural de la Iglesia, remitiendo una parte a Cristo y otra parte al Espíritu. Lo cual no supone la indefinición de ambas misiones; quiere subrayarse, ante todo, que *es el Señor* glorificado quien actúa en los fieles y en la Iglesia *por medio* del Espíritu. En este sentido, cuando la tradición latina relaciona el Espíritu con la Iglesia, no en virtud *directamente* de Pentecostés, sino en virtud de que Cristo le ha instituido dispensador de la gracia¹⁶, está poniendo de relieve un dato irrenunciable: que la Iglesia tiene en Cristo su fundamento, su cabeza. Pero lo es por medio de su Espíritu, que hace la unidad entre Cristo y la Iglesia. Cristo su une a su Cuerpo por su Espíritu, que es «como el alma», su principio unitivo y vital.

Es necesario afirmar, por tanto, la complementariedad de las dos misiones del Verbo y del Espíritu, que realizan *conjuntamente* —y según

10. N. SILANES, *La Iglesia de la Trinidad. La Santísima Trinidad en el Vaticano II: estudio genético-teológico*, Salamanca 1981.

11. «cum... eadem virtus sit Patris et Filii et Spiritus sancti, sicut et eadem essentia; oportet quod omne id quod Deus in nobis efficit, sit a causa efficiente, simul a Patre et Filio et Spiritu Sancto» (S. TOMÁS DE AQUINO, *CG IV*, c. 21 [3576]).

12. Vid. Y. CONGAR, «Une pneumatologie ecclésiologique», en *Initiation à la pratique de la théologie, Dogmatique I*, pp. 483-516. Cfr. una síntesis ordenada de su pneumatología en el útil trabajo de P.G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, Roma 1998; P. CZYZ, *Il rapporto tra la dimensione cristologica e pneumatologica dell'ecclesiologia nel pensiero di Y. Congar*, 1986; B. MÉNDEZ, «La recuperación de la ecclesiologia pneumatológica en Y. Congar: planteamiento y perspectivas», en *Ecclesia tertii millennii advenientis*, Casale Monferrato 1997, pp. 426-442.

13. Y. CONGAR, «Actualité de la pneumatologie», en «*Credo in Spiritum Sanctum*». *Atti del Congresso Internazionale di Pneumatologia*, Roma 1983, vol. I, p. 25. Añade I. de la Potterie, «La salud de la ecclesiología es el equilibrio entre la cristología y la pneumatología». («L'Esprit Saint et l'Église dans le Nouveau Testament», en *ibid.*, vol. II, p. 805).

14. S. TOMÁS DE AQUINO, *In Eph.* c. 2. lect. 5: «quidquid fit per Spiritum Sanctum, etiam fit per Christum».

15. L. SCHEFFCZYK, «La Iglesia y el Espíritu Santo», en IDEM, *Aspekte der Kirche in der Krise*, Siegburg 1993, pp. 52-53.

16. Cfr. Y. CONGAR, «Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine?», en *Ephem. Theol. Lou.*, 45 (1969) 416.

el orden o *taxis* trinitaria— una sola obra que tiene su fuente en el Padre. Esta obra es el designio de Dios de otorgar la adopción filial a los hombres por el envío del Hijo en la encarnación y por el envío del Espíritu en los corazones. Siendo eso así, se entiende que la tradición latina haya desarrollado el aspecto cristológico de la Iglesia y, en relación con Cristo, una teología del Espíritu Santo (de su inhabitación y sus operaciones en las almas).

Lo anterior sirve de contexto para estas páginas, que se inspiran en una densa fórmula con la que el Concilio Vaticano II propone la relación entre Cristo, el Espíritu y la Iglesia. Sirviéndose del tema bíblico-patristico de la «unción», dice ese texto: «Dominus Iesus, “quem Pater sanctificavit et misit in mundum” (Io. 10, 36), unctio Spiritus qua unctus est (cfr. Mt. 3, 16; Lc. 4, 18; Act. 4, 27; 10, 38) totum Corpus suum mysticum particeps reddit» (el Decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 2).

Jesucristo hace partícipe a su cuerpo místico de la «Unción del Espíritu» con la que Él mismo fue Ungido. El misterio de la «Unción» resulta una aproximación adecuada a la relación del Espíritu Santo con la Iglesia, arrancando desde el misterio de Cristo y de su gracia. La Iglesia aparecerá de este modo como el Pueblo definitivamente convocado por el Padre por medio del doble envío del Hijo y del Espíritu: «Pueblo del Padre» que existe como «Cuerpo de Cristo» por medio de la «Unción» de su Espíritu.

Desentrañar esa idea será el *leitmotiv* de nuestras consideraciones. Para ello deberemos contemplar las misiones históricas del Verbo y del Espíritu a partir de sus eternas procesiones intratrinitarias. Luego, abordaremos la relación de Cristo y de su Espíritu con la Iglesia.

1. LAS PROCESIONES DEL HIJO Y DEL ESPÍRITU

Como es sabido, la teología siempre ha subrayado la necesidad de pensar el Misterio trinitario desde la recíproca relación de las Personas divinas. Las Personas divinas están la una en la otra en la coeternidad de su existencia (*perichoresis, circumincessio*). En relación con el Espíritu Santo, esta consideración simultánea de las Personas evita el riesgo de «subordinacionismo» pneumatológico, como ha mostrado la *Clarificación* publicada por el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos: *La procesión del Espíritu Santo en las tradicio-*

nes griega y latina (1995). Basta remitir a ese documento para el conjunto de la cuestión¹⁷.

Con tal presupuesto, interesa recordar sólo alguna idea en torno a las procesiones del Hijo y del Espíritu. Concretamente, la espiración del Espíritu Santo no resulta un apéndice añadido a la mutua relación Padre-Hijo, entendida ésta como cerrada en sí misma. El Padre, al generar en el amor al Hijo, espira el Espíritu Santo. El Hijo, por su parte, está unido al Padre en la espiración del Espíritu en cuanto que es Hijo, es decir, en cuanto recibe todo su ser del Padre, y ambos son «uno» en la espiración activa del Amor; y también está unido al Padre en la espiración en cuanto que, dada la reciprocidad de las relaciones, el Padre es Padre en cuanto que engendra al Hijo. De manera que el Espíritu Santo «caracteriza» la eterna generación del Hijo por el Padre, en cuanto el Padre engendra al Hijo como Aquel que eternamente espira el Espíritu. De otra parte, se mantiene el orden o *taxis* trinitaria: el Hijo es la segunda Persona, y el Espíritu la tercera, pues el Hijo «antecede» al Espíritu, por cuanto el Hijo caracteriza al Padre como Padre que espira, con el Hijo, al Espíritu¹⁸.

En síntesis, la generación del Hijo y la paternidad del Padre no pueden separarse de la procesión del Espíritu. Es cierto que la Filiación y la Paternidad son las relaciones que respectivamente constituyen como Personas distintas al Hijo y al Padre, no la Espiración. Pero aquellas se dan con ésta¹⁹. Lo cual impide pensar las procesiones —y las Personas— del Hijo y del Espíritu de manera autónoma o yuxtapuesta.

2. LAS MISIONES DEL HIJO Y DEL ESPÍRITU

Lo anterior también debe predicarse de las respectivas misiones. En efecto, la mutua implicación y el orden de las eternas procesiones del Hijo y del Espíritu —la «generación» y la «procesión»— se prolongan

17. Vid. J.-M. GARRIGUES, *El Espíritu que dice «Padre»: El Espíritu Santo en la vida trinitaria y el problema del Filioque*, 1985; «La Clarification sur la procession du Saint-Esprit et l'enseignement du Concile de Florence», en *Irenikon*, 68 (1995) 501-506; A. DE HALLEUX, «La question de la procession du Saint-Esprit: aspect théologique», en *Proche Orient Chrétien*, 38 (1988) 6-17; B. OBERDORFER, *Filioque: Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen 2001.

18. Para la cuestión vid. L.F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, Pamplona 2005, 2ª ed. pp. 338-345.

19. A nuestro juicio, la propuesta de H. Mühlen no ha dado la necesaria relevancia a este aspecto.

en las «misiones» temporales del Hijo y del Espíritu, que son el efecto de aquellas en la historia. Las «misiones» del Hijo y del Espíritu se dan según la interrelación de las procesiones intratrinitarias –son las procesiones– y según el mismo orden trinitario inmanente. De manera que la misión del Espíritu no puede ser concebida como un acompañamiento accidental, o de simple conveniencia, de la misión del Hijo. Las misiones del Hijo y del Espíritu, en cuanto son la repercusión histórica de sus procesiones respectivas, son tan distintas e inseparables como aquellas.

a) *Recíproca implicación del Verbo y del Espíritu*

Según eso, y atendiendo a la misión del Hijo, el «acontecimiento de la Encarnación» no resulta un suceso clausurado con la sola unión personal de la humanidad en el Verbo eterno. Se trata de un evento verdaderamente trinitario que supone –como dimensión interna e inseparable– el envío del Espíritu Santo a la humanidad asumida por el Hijo.

La «encarnación» es, ciertamente, la misión visible del Hijo, que asume en su Persona una concreta humanidad que, de este modo, goza de la «gracia de unión» y de la «santidad substancial» de la Persona misma del Hijo²⁰. Pero la unión hipostática, según la afirmación de fe, dejaría intocada en sus propiedades naturales la condición de la naturaleza humana asumida²¹; incluso, por hipótesis, podría darse la unión del Verbo con la naturaleza humana sin su elevación por gracia. Si esto no sucede es a causa de la suma perfección debida a la humanidad del Verbo, que hace también altamente conveniente la elevación de su alma y potencias humanas por la gracia «creada» habitual, las virtudes y los dones. La «gracia de unión» reclama *de facto* esta elevación, de manera que Jesús pueda vivir perfectamente también *según la naturaleza humana sobrenaturalizada* su condición *personal* de Hijo y Salvador. De este modo, la plenitud de gracia habitual es efecto del Don del Espíritu (Gracia Increada) que santifica y perfecciona plenamente su humanidad.

20. Sobre el tema, vid. F. OCÁRIZ, L.F. MATEO-SECO, J.A. RIESTRA, *El misterio de Jesucristo*, Pamplona 2005, 3ª ed., pp. 310-326.

21. Ya desde la primera patristica: «En la teología del s. II la unión del Verbo con la humana naturaleza –en el seno virginal– se concebía como una *crasis*, que dejaba a salvo las propiedades de ambas naturalezas» (A. ORBE, *La unción del Verbo*, Roma 1961, p. 635).

Esta argumentación, a partir de la lógica del tratado *de Gratia*, deja la impresión de fundar la misión del Espíritu a la humanidad de Jesús en sólo razones de conveniencia. Reconociendo su validez desde esa perspectiva, cabría también plantear la cuestión a partir de una consideración trinitaria. En efecto, si las eternas procesiones del Hijo y del Espíritu se prolongan en las «misiones» respectivas, la «generación» por la que el Padre constituye en el tiempo a Jesús en su Hijo eterno y Mediador es inseparable de la espiración en el tiempo del Espíritu Santo por el Padre y el Hijo. Como su eterna generación, la generación temporal del Verbo también estará «caracterizada» por la misión del Espíritu; y la espiración temporal del Espíritu en Jesús, vendrá pedida por la misión del Verbo. De modo que la donación del Espíritu a la humanidad de Jesús (con su consiguiente plenitud de «gracia habitual») resultará fundada finalmente en una razón más radical –trinitaria– que la suma perfección conveniente a la humanidad unida al Verbo. En otras palabras, el Hijo y el Espíritu son verdaderamente las «dos» manos del Padre, y ambos actúan en la Encarnación del Hijo, diferenciadamente pero siempre el uno junto con y en el otro.

b) *Su orden*

A la vez, ambas misiones mantienen su orden o *taxis*. El Padre «genera y envía» al Hijo en la humanidad que asume; y, junto con el Hijo, ambos «espiran y envían» el Espíritu a su humanidad. La misión del Hijo resulta *teológicamente* anterior a la misión del Espíritu, aunque en total sincronía, como la eterna generación del Hijo «antecede» a la procesión del Espíritu, siendo coeternas.

En efecto, el Espíritu no santifica «primero» una humanidad que «luego» el Verbo asume. La humanidad de Jesús no tiene existencia alguna «separada» del Verbo: su recepción del Espíritu presupone la unión hipostática. No es nada claro, por tanto, que el Espíritu sea enviado antes que el Hijo, o que el Hijo sea enviado por el Espíritu –la concepción de Jesús como obra suya–, en una suerte de «inversión económica» del orden inmanente trinitario. Los pasajes evangélicos que hablan de la encarnación «por obra del Espíritu Santo» no tienen que interpretarse necesariamente de una acción *previa y externa* a la unión del Verbo con la humanidad que asume, sino al «descenso» sobre María del Espíritu enviado por el Padre y el Hijo, que actualiza en ella su capacidad de concebir (la *formatio corporis* que tradicionalmente se le atribuye), y juntamente hace santa la humanidad que concibe. Jesús es

el Hijo por la unión de su humanidad con el Verbo, concebida y santificada por obra del Espíritu enviado por el Padre y *el Hijo* a María. Nada obliga a pensar aquí un *decurso* cronológico: concepción-unión y santificación constituyen un acontecimiento *unitario y simultáneo*, según un orden interno: la misión del Verbo es «primera» en relación con la del Espíritu, y no se identifica con ella; ahora bien, ésta sucede simultáneamente *junto con* aquella.

En síntesis, el «acontecimiento de la Encarnación» implica la asunción por el Verbo de una concreta humanidad y *juntamente* la donación del Espíritu: ambas misiones pertenecen, en su diferenciación y en su orden, a la constitución de la «personalidad» de Jesús.

Recordemos la idea que perseguimos: el Señor Jesús hace partícipe a su Cuerpo, la Iglesia, «de la unción del Espíritu con que Él mismo fue ungido». Para comprenderla cabalmente necesitamos dirigir la mirada al misterio de Jesucristo. Y lo hacemos desde la perspectiva a la que invita la conocida idea de san Ireneo: el Padre es el que unge, el Hijo es el ungido, el Espíritu santo es la unción²².

3. EL PADRE CONSAGRA Y ENVÍA A JESÚS POR LA DOBLE MISIÓN DEL VERBO Y DEL ESPÍRITU

Tomamos como punto de partida la siguiente «tesis»: el Padre *consagra y envía* a Jesús al constituirle ontológicamente en Hijo y Mediador por su unión con el Verbo. Pero el Padre (con el Hijo) también *consagra y envía* a Jesús por la donación de su Espíritu como «Unción», que habilita su humanidad para vivir y actuar por gracia conforme a su ontológica condición filial y redentora.

a) *Jesús es el Hijo Salvador*

La *unión hipostática* constituye a Jesús como el Unigénito, el Hijo natural del Padre. Esta condición filial de Jesús es efecto de la llamada «gracia de unión», el acto *ad extra* de las tres Personas divinas que tiene como término la asunción por el Verbo de su humanidad, que también recibe –por tal unión– la santificación «sustancial». Todo lo cual supone una «consagración» ontológica como Hijo por la misión del Verbo. Por otra parte, la unión hipostática sucede –y esto es decisivo– *propter*

nostram salutem, con un intrínseco sentido soteriológico. Jesús es, en la profundidad de su ser, el Hijo «enviado» como Mediador entre Dios y los hombres. Ambos aspectos no son realmente separables: «consagración y misión» son dos formalidades de la unión personal.

Se comprende que entre los Padres sólo muy pocos vieran ya con la misión del Hijo –por la unión hipostática– una «unción» de su naturaleza humana por la divinidad del Logos²³. En efecto, no es éste el sentido de la «unción» que testifica la Tradición, que la refiere mayoritariamente al don del Espíritu Santo, don que sitúan los Padres en el Bautismo de Jesús en el Jordán. En todo caso, y aun reservando el término «unción» para la misión del Espíritu, nada impide reconocer en la misión del Verbo por el Padre una «consagración y envío» ontológicos de su naturaleza humana.

En resumen, Jesús es «consagrado-enviado» por el Padre como Hijo *en orden a la salvación* de los hombres, y hace de su humanidad ya por esta unión (ontológicamente) el «órgano vivo de salvación». Por este título Jesús posee ya, en cuanto hombre, la «capitalidad» (ontológica) sobre la creación y los hombres.

Para nuestro discurso interesa retener que esta «consagración/misión» ontológica de Jesús como Hijo Salvador afecta sólo a su concreta humanidad, y permanece tan *incomunicable* como la unión hipostática misma. En cambio, la «unción del Espíritu» que recibe la humanidad del Señor es *comunicable* a los hombres por gratuita e inmerecida donación divina, como don que procede de la Cabeza a los hombres *redimidos* por su gracia y constituidos como su Cuerpo.

b) *Jesús es el Ungido por el Espíritu*

Jesús, en efecto, no es solo el Hijo encarnado, sino también el Ungido, «el Cristo», que recibe el Espíritu «en plenitud». Si la santificación sustancial de Cristo en la concepción se atribuye a la unión hipostática,

23. Entre los Padres del s. II «la unión hipostática rarísima vez era concebida como unción (...) colocaron la Unción en el Jordán» (A. ORBE, *La unción del Verbo*, Roma 1961, p. 635). Posteriormente algunos llamarán *unción* a la santificación en el momento de la concepción, y la identifican con la unión hipostática: el Hijo «unge» con su divinidad la humanidad asumida. Parece que esta valoración se debía a las polémicas arrianas y nestorianas. Cfr. S. Gregorio Nacianceno, *Oratio XXX* 21 (SCh 250, 272). Vid. textos en L.F. LADARIA, «La unción de Jesús y el don del Espíritu», en *Gregorianum*, 71 (1990) 547. Modernamente, M.J. Scheeben: «La unción de Cristo no es otra cosa que la total plenitud de la divinidad del Logos» (cit. *ibid.*).

22. Cfr. *Adv. haer.* III, 18, 3.

ésta sin embargo deja intocada —ya lo vimos— su naturaleza humana en sus propiedades. Por ello, reclama un nuevo principio de ser y de operación adecuado a su unión con el Verbo: es la gracia habitual «creada», con las virtudes y dones que la acompañan; una gracia (creada) que es fruto de la presencia sustancial del Espíritu dado a su humanidad.

Si bien la unión con el Verbo ya supone, según decíamos, una «consagración y envío» ontológicos de Jesús, ahora la Unción del Espíritu «consagra» su humanidad, la *habilita* con la permanente «elevación» de gracia, y la mueve sobrenaturalmente *para que* realice en su existencia terrena («enviado») su condición de Hijo Mediador recibida por su unión con el Verbo. Eleva a Jesús —en alma y cuerpo— para que pueda vivir *en cuanto hombre* su *ser filial*, realizador perfecto de la voluntad del Padre *en orden a ser cabeza* efectiva y principio de salvación de aquellos que debe santificar. Si vale la expresión, el don del Espíritu «capacita» y «dinamiza» por gracia la *ontología filial-redentora* de Jesús. Jesús *es* desde su concepción virginal el Hijo eterno y preexistente. La Filiación natural del Verbo constituye su Persona. En cambio, la permanente «unción» del Espíritu dinamiza (*dynamis*) su ontología de Hijo Redentor en todos los *acta et passa Christi in carne*.

En este sentido, el Nuevo Testamento presenta una verdadera «historia» de la acción «dinámica» del Espíritu en la vida de Jesús, que aparece en diversas formas como «Receptor» y «Portador» del Espíritu. Desarrollar sistemáticamente ese dato —totalmente decisivo— supondría adentrarnos de lleno en las cuestiones estudiadas actualmente en torno a las relaciones entre Cristo y el Espíritu, lo cual excede de nuestro objetivo. A los efectos que aquí interesan, basta recordar que la vida de Jesús aparece unida a una especial actividad del Espíritu Santo. En realidad, se trata de la actividad del Verbo y del Espíritu en comunión de acción: Jesús «agebat et per virtutem propriae divinitatis et per operationem Spiritus sancti, quo secundum humanitatem erat repletus»²⁴. Teniendo eso en cuenta, nos fijamos principalmente en la «operación» del Espíritu que llenaba su humanidad.

4. EL ESPÍRITU EN LA VIDA DE JESÚS

Jesús nace y crece en un contexto de hombres y mujeres movidos por el Espíritu: María, Juan el Bautista, Simeón... Sobre Él desciende

24. S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-III, q. 14, a. 1, c.

el poder del Espíritu en el Jordán en orden su misión: con su fuerza inaugura su ministerio mesiánico en la Sinagoga de Nazaret; el Espíritu le conduce al desierto; Jesús bautiza, predica y echa los demonios por el Espíritu que ha recibido; exulta en el Espíritu; promete el envío del Espíritu; se ofrece al Padre en su tránsito pascual en virtud del «Espíritu eterno»; y con la Resurrección recibe la plenitud del «Espíritu de santidad» que le «constituye Hijo de Dios en poder» y envía el Espíritu a los suyos en Pentecostés²⁵.

No se trata aquí de sucesos «complementarios» a la *ontología* de Jesús, sino de la actualización dinámica de su consagración y misión por el Verbo²⁶. Hay una biografía de Jesús en la que actúan conjuntamente el Hijo y el Espíritu, y que culmina en la Resurrección y en Pentecostés, momento a partir del cual «su» Espíritu producirá en nosotros los efectos que produjo en su humanidad por medio de la participación en su gracia. El Nuevo Testamento subraya dos ocasiones principales de manifestación de la «*dynamis*» del Espíritu en Jesús: el Bautismo y la Resurrección.

a) *El Bautismo*

Los textos presentan a Jesús actuando por el Espíritu sobre todo *a partir* del Bautismo. Jesús «recibe el Espíritu» en el Jordán para llevar a cabo en obediencia al Padre su ministerio que desembocará en la muerte y resurrección. El Bautismo es el momento inaugural de la misión de Aquel a quien el Padre ha consagrado y enviado al mundo (Jn 10, 36). Es «engendrado» por el Espíritu en su cualidad de Cristo-Mesías y en la condición de servidor —*forma servi*— en obediencia al Padre hasta la Cruz (cfr. Fil 2, 8). En continuidad con este dato, encontramos la tradición de la *unción de Jesús* referida al descenso del Espíritu en el Jordán como signo de su «mesianidad» redentora, de manera que la mayoría de los Padres vinculan directamente la «unción» del Espíritu con el Bautismo.

25. Cfr. J.M.R. TILLARD, «L'Esprit Saint et la présence du Christ dans l'Église, selon l'ecclésiologie de communion», en *«Espíritu, memoria y testimonio de Cristo»*. IX Simposio de Teología Histórica, Valencia 1997, pp. 103-119.

26. «La unción del Verbo se encamina no a darle consistencia en su persona: el Verbo subsiste previamente a su unción. Sino a dotarle de aquella vida o espíritu dinámico, por el cual vivificará y mantendrá el Universo en cohesión y unidad» (A. ORBE, *La unción del Verbo*, Roma 1961, p. 630).

No hay, sin embargo, total unanimidad. En efecto, algunos Padres —ya aludimos— ponen la unción en la misma unión de la divinidad del Verbo con su humanidad. Otros consideran la unión con el Verbo como una *consagración* de Jesús, pero añaden que está *habitado* por el Espíritu desde el seno de María. Alguno, como San Basilio, observa que Jesús estaba *consagrado y santificado* por el Espíritu desde su concepción, pero es *ungido* por el Espíritu en el Bautismo para ser Mesías, ministro de salvación y de santidad: apareció entonces como hombre *para santificar a otros*. En esta idea insiste san Atanasio: «Santificado en la Encarnación —glosa su pensamiento el P. Orbe— no requería personalmente otra santificación. Recibió el Espíritu en el Jordán como unción de su cuerpo (de su humanidad), en favor sólo de los hombres, para santificarnos en él y hacer de él fuente de santidad para los demás. San Atanasio repristina la tesis de los Apologetas»²⁷.

Es cierto que en el Bautismo no encontramos a un Jesús carente del Espíritu. En efecto, la palabra del Padre que declara: tú eres mi Hijo, es la confirmación de una condición que califica a Jesús en lo que es desde el principio. Para Jn 1, 32 Jesús «tiene ya» el Espíritu, y el bautismo es como la atestación concedida al Bautista. S. Tomás de Aquino ve la misión *visible* del Espíritu en el Bautismo como signo dado *para otros* de la misión *invisible* ya realizada en plenitud desde la Encarnación. Su mesianidad es declarada en el Bautismo, pero Jesús está destinado a ella desde el principio. «Christus autem spirituali baptisate non indigebat, quia a principio suae conceptionis gratiae Spiritus sancti repletus fuit»²⁸. Jesús era Cristo-Mesías lleno del Espíritu desde la concepción, y el Bautismo simplemente revela esa condición *quoad nos*.

Si la mayoría de los Padres señalan que Jesús fue «ungido» en el Jordán, no es porque nieguen obviamente la presencia del Espíritu desde su concepción. Sucede que en el Bautismo se manifiesta de manera tan evidente la condición «mesiánica-redentora» *pro nobis* del Señor que «sitúan» aquí la «unción»: Jesús fue «ungido» en el Jordán *para que* nosotros recibiéramos la abundancia de la unción (san Ireneo). Jesús fue ungido desde su concepción, pero en el Jordán se despliega aquella unción originaria en toda su fuerza. En el Jordán Dios «engendra» a una nueva vida la humanidad de Jesús, *en cuanto* cabeza de la Iglesia, y

fuelle *para* los hombres de la filiación adoptiva²⁹. El Espíritu *actualiza* de modo *real* en Jesús lo *ya dado*, esto es, la permanente consagración y envío del Espíritu para la obra redentora que el Padre le ha confiado.

En efecto, a partir de ese momento, y atendiendo al origen de la Iglesia, la Unción impulsa el ministerio mesiánico de Jesús para llamar a la casa de Israel a la conversión y al Reino. Comienza así la convocación *visible* en comunidad de «los hijos de Dios que estaban dispersos», y esto según un proceso paulatino que habitualmente se engloba bajo el término «fundación»: con su predicación y actividad profética; con la comunidad de discípulos; con la elección de los Doce; con la promesa a Pedro,... Jesús «funda», pone las bases de «su» Iglesia. Un momento culminante de esta convocación será la celebración de la última Cena con los suyos, en el que la Iglesia aparece prefigurada como Pueblo universal de la Nueva Alianza, ahora «fundamentada» en el cuerpo y la sangre de Cristo, Iglesia que nace —y vivirá— de su ofrenda en el Espíritu eterno, supremo acto de amor al Padre y a los hombres. La Iglesia será el Pueblo que el Padre convoca con alianza eterna en la sangre derramada de su Hijo para que se constituya sacramentalmente en su Cuerpo por la celebración del «memorial» del Señor.

Toda la vida de Jesús es la historia operativa de la plenitud de gracia filial/mesiánica con que el Espíritu consagró su humanidad *para* llevar a cabo su ministerio de convocación (externa) del Pueblo definitivo y la donación (interior) de su Espíritu tras su Misterio Pascual. De esta manera, el Verbo que actúa en Jesús, y el Espíritu que dinamiza su humanidad para secundar su acción, son ambos origen de la Iglesia en su dimensión de Pueblo, mesiánico convocado por el Hijo y el Espíritu de parte del Padre, y en su dimensión de Cuerpo «místico» conformado por la donación de su Espíritu, que es fruto del Misterio pascual, sacramentalmente actualizado en la Iglesia.

b) La Resurrección

Pero todo eso sucederá sólo cuando, con la Resurrección; el Señor exaltado en su gloria entregue el Espíritu a su Iglesia. Hasta ese momento, «no había Espíritu porque Jesús no había sido glorificado» (Jn 7, 39).

El Espíritu dinamiza la vida filial/redentora de Jesús en orden al Misterio Pascual, y así disponer su humanidad para la donación del Es-

27. A. ORBE, *La unción del Verbo*, Roma 1961, p. 612. Texto de Atanasio 1 Orat. Contr. Ar. C. 47 inicio.

28. S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, 3, q. 39, a. 2.

29. Cfr. A. ORBE, *La unción del Verbo*, Roma 1961 p. 635.

íritu en Pentecostés. Si el Bautismo hacía aparecer a Jesús como el «Hijo enviado» *por nosotros*, la Resurrección revela su condición «de Hijo de Dios en poder», cuya humanidad ha sido perfectamente dispuesta para la *comunicación* del Espíritu. La exaltación de Cristo incluye el poder de enviar el Espíritu sobre la Iglesia.

De este modo, la vida de Jesús es el despliegue de la «Unción» en su humanidad que culmina con la Resurrección. Jesús ha recibido el Espíritu en su estado de «kénosis» para darlo en su estado de exaltación. Vive en el Espíritu su condición de Hijo en obediencia al Padre hasta la muerte, y el Padre le exalta en gloria y hace de su humanidad «Espíritu vivificante» y principio de santidad filial de la «nueva Humanidad». Se trata del mismo Hijo encarnado (*forma servi*), pero ahora «engendrado» a la condición del mundo de Dios (*forma Dei*). La Resurrección es el «nuevo» nacimiento de su naturaleza humana como «primer nacido», sin generación carnal, para ser el «segundo Adán» y «Espíritu que da la vida», fuente del Espíritu para los hombres. Nada cambia en Él como *Unigenitus a Patre*. Pero se «convierte» con la Resurrección en *Primogenitus in multis fratribus* (cfr. Rm 8, 29) y coherederos con Él. Ha recibido el Espíritu para que los hombres vivan como hijos por medio de su humanidad santificada, resucitada y glorificada.

Con el Don del Espíritu el «pequeño rebaño» que Jesús convoca en su vida terrena será definitivamente congregado por el Señor para ser «comunidad» de vida, de caridad y de verdad, y enviado por Él al universo mundo «como instrumento de la redención universal» (cfr. LG 9). Y bajo estos dos aspectos, en cuanto *comunidad* de vida y en cuanto *sacramento de salvación*, es el Hijo encarnado quien consagra y envía a la Iglesia donándole el Espíritu que ungió su humanidad. Recordemos una vez más: Jesucristo hace partícipe a su Cuerpo místico de la «Unción» *con que Él fue Ungido*. Lo que esta donación del Espíritu supone para la Iglesia, en cuanto *comunidad* y en cuanto *sacramento de salvación*, podemos advertirlo a partir de lo que la Unción hace *en Jesús para nosotros*.

5. LA UNCIÓN DEL ESPÍRITU EN JESÚS COMO GRACIA CAPITAL, FILIAL Y REDENTORA

Según lo que llevamos dicho, la Unción de Jesús es el don del Espíritu que recibe su humanidad. El Padre, por la misión del Verbo,

«consagra» y «envía» (ontológicamente) a Jesús en su condición de Unigénito Mediador, haciendo de su humanidad «órgano vivo de salvación». Para que Jesús viva filialmente y realice su misión redentora, la presencia en Jesús del Espíritu enviado por el Padre y el Hijo «consagra» —santifica, eleva, habilita— y «dinamiza» su humanidad por la plenitud de gracia (creada).

Es habitual distinguir —de razón— formalidades realmente inseparables en la «plenitud de gracia» (creada) de Jesús, que es efecto de la Unción del Espíritu Increado que «reposa» en Él. Su gracia, en efecto, es *personal y capital*³⁰. La gracia «capital» no es numéricamente diversa de la gracia habitual que santifica su humanidad³¹. Sucede que esa plenitud de gracia la recibe como principio y fuente, es decir, en orden a ser *comunicada* a los justificados y redimidos que debe santificar y salvar, de manera que, por esa participación e íntima unión, formen con su Cabeza *quasi una mystica persona*: es la gracia personal de su humanidad como Unigénito del Padre *en cuanto* recibida *para* ser redentor y cabeza de su Cuerpo.

La gracia capital de Cristo es, además, gracia *filial* y gracia *redentora*. La gracia de Cristo, en efecto, «eleva» y hace «santa» su humanidad para que sea realizadora perfecta de la voluntad del Padre en obediencia filial a su misión mesiánica (mediadora-redentora, sacerdotal), que realiza precisamente *en cuanto hombre* como Cabeza de la nueva humanidad renacida por la incorporación a su Misterio pascual.

Estas consideraciones resultan de importancia para nuestro tema, que ahora afrontamos, *in recto*. La Unción del Espíritu —y su efecto transformador en Jesús, la «gracia de Cristo»— es la elevación *filial* (en cuanto Hijo natural, no adoptivo) de su naturaleza humana como principio de operación *redentora* (mediadora, mesiánica, sacerdotal). Si «el Señor Jesús hace partícipe a su Cuerpo místico de la unción del Espíritu con que Él mismo fue ungido», su gracia capital —efecto de la Unción—, en cuanto es participada en los miembros del Cuerpo «ungido» por el Espíritu, deberá mantener esas características —filial/adoptiva y redentora— de un modo análogo que habrá que precisar (debido a la exclusividad de la condición de Jesús como Hijo y Mediador).

30. Vid. al respecto P. RODRÍGUEZ, «Para una comprensión del carácter «cristiano» de la gracia», en T. TRIGO (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. J.L. Illanes*, Pamplona 2004, pp. 455-465.

31. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, 3, q. 48, a. 2, ad 1.

6. LA UNCIÓN DEL ESPÍRITU EN LA IGLESIA, COMUNIÓN Y SACRAMENTO

En efecto, el Padre se ha complacido que en Cristo habite toda «plenitud» (Col, 1, 19), la plenitud de gracia de la que recibimos todos (Jn 1, 14.17). Hay, sin embargo, una diferencia esencial entre Cristo y su «Cuerpo místico», esto es, entre su condición de único Hijo y Mediador, y nuestra participación en ella.

Jesucristo es consagrado y enviado por la doble misión del Hijo y del Espíritu. Pero es la unión con el Verbo —no el don del Espíritu— la que constituye la personalidad de Jesucristo en su ontología como Hijo. En cambio, Cristo hace de la Iglesia su «Cuerpo», no por su unión *personal*, sino *por el don de su Espíritu*, que la vincula *directamente* a Cristo al constituir su Cuerpo por comunicación de su efecto, la *gratia Christi*. La Iglesia no es, pues, la Encarnación «continuada» o «permanente» del Hijo³². Pero no existe sino en virtud de su continuidad histórica con lo que Cristo fue, quiso e hizo una vez por todas³³. El don del Espíritu a la Iglesia no prolonga en la historia la unión *personal* incommunicable de su humanidad con el Verbo eterno —la misión visible del Hijo—, sino su plenitud de gracia filial (natural) y redentora —efecto de la Unción— que consagraba su humanidad³⁴. Nuestra «participación de Cristo» sucede participando de la plenitud de gracia de su *humanidad unigida* por el Espíritu Santo. La humanidad de Jesús consagrada por la Unción es el camino por cual el Padre y el Hijo hacen donación del Espíritu eterno a la Iglesia: «El Espíritu no puede pasar directamente del Verbo Creador al hombre. Este sería incapaz de recibirlo. Podrá en cambio pasar de la humanidad de Jesús a sus hermanos»³⁵.

32. Las expresiones mencionadas han sido frecuentes en parte de la eclesiología de los siglos XIX y XX. Vid. S. TYSZKIEWICS, «Où est chez nous la doctrine de la divinité humaine de l'Église», en *Orientalia Christiana Periodica*, 7 (1941) 370-405.

33. Cfr. L. BOUYER, *La Iglesia de Dios*, Barcelona 1973, p. 376; vid. Y. CONGAR, «Dogma cristológico y eclesiología. Verdad y límites de un paralelo», en *Santa Iglesia*, Barcelona 1965, pp. 65-96.

34. La Iglesia es la «encarnación continuada» sólo en un sentido funcional: su función es continuar la *obra* de la Encarnación. Hay identidad de propósito con Cristo. Evidentemente no hay que entender esta continuidad como si la obra de Cristo estuviera incompleta. La Iglesia no puede derogar el una-vez-por-todas cristológico. La continuidad se da en términos de representación y mediación: para comunicar los efectos de la obra de Cristo. Cfr. C. RZEPKOWSKI, «Die universalität der Kirche nach Thomas von Aquin», en *Theologie und Glaube*, 57 (1967) 465: «Sie (la Iglesia) hat vielmehr die Aufgabe, die Menschwerdung Christi fortzusetzen».

35. A. ORBE, *La unción del Verbo*, Roma 1961, p. 633.

El Espíritu, además, es enviado a los hombres por el Padre como *Espíritu de su Hijo encarnado*, y el Hijo nos da el Espíritu como «propio», pues es el Espíritu del Padre que ha «reposado» sobre su humanidad para dárnoslo. El don del Espíritu es, en consecuencia, el «Espíritu de Cristo» y su obra es la *communicatio Christi*. El Espíritu hace de la Iglesia el Cuerpo de *Cristo*, no «su» cuerpo. En otras palabras, Cristo se hace «cuerpo comunional o místico» *mediante la donación del mismo* Espíritu que de la Cabeza se comunica al Cuerpo. «Spiritus Sanctus increatus idem numero est in capite et in membris, et aliquo modo a capite ad membra descendit, non divisum sed unus»³⁶. Con la donación o comunicación del Espíritu de la Cabeza a los miembros, el mismo e idéntico Espíritu que recibió Jesús —«idem numero in capite et in membris»— hace en la Iglesia lo que ha obrado en su *humanidad*: Jesús lo entrega a su Cuerpo, y reproduce en nosotros la imagen del Hijo encarnado para vivir conforme a su condición filial y mesiánica, y de este modo consagrar y enviar a su Cuerpo y a sus miembros por medio de la Unción —el Espíritu y la consiguiente plenitud de gracia— que Él ha recibido *personalmente* para darlo como *Cabeza (gratia Capitis)*: «Spiritus unitatis a Christo in nos derivatur»³⁷.

Esta presencia del Espíritu de Cristo en la Iglesia —como «su alma»— no supone una unión sustancial entre los cristianos y el Espíritu, sino la inhabitación del Don Increado, la Persona del Espíritu Santo, que produce por gracia creada la transformación «cristica» de los cristianos y de la Iglesia en Cuerpo de Cristo. El Espíritu no ocupa en relación con la Iglesia el lugar del Verbo en relación con la humanidad de Jesús, ni constituye una «encarnación» del Espíritu³⁸.

En síntesis, la Unción del Espíritu: a) hace partícipe a la Iglesia del *Espíritu de «filiación»* en el que Él ha vivido como hombre su relación al Padre, el Espíritu en el cual se une al Padre, para que nosotros podamos ser partícipes de su condición de Hijo «por adopción», como «hijos en el Hijo». Jesús posee la plenitud de gracia para hacernos partícipes de su condición filial. Por medio de su Espíritu, el Hijo de Dios hecho hombre imprime en los cristianos la semejanza de su filiación eterna³⁹. Esa comunión inefable con la Cabeza, hace de nosotros místicamente un único «ser filial» por el Espíritu que dice «Padre Nuestro»

36. S. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, dist. 13, q. 2, a 1, ad 2.

37. S. TOMÁS DE AQUINO, *In Rom.*, 12, lect. 2 (Marietti, 974).

38. M.-J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, V, n. 1612: la Iglesia es «eine Art Inkarnation des Heiligen Geistes».

39. III, q. 3, a. 5 ad 2, q. 23, a. 2, ad 3.

—«mi Padre» y vuestro Padre— en unidad y diferencia. b) hace partícipe a la Iglesia de su *Espíritu «mesiánico»*. La Unción del Espíritu en Jesús está en relación con su ministerio salvífico (profético, cultural y real), que alcanza su suprema realización con la ofrenda en el «Espíritu eterno» de su vida al Padre (aspecto cultural-sacrificial de su Mediación). La Iglesia y los cristianos participan, por la Unción con que Jesús fue ungido, de su ministerio y misión.

Ahondando en el significado de la Unción, puede decirse que, bajo su formalidad «filial», sitúa la humanidad de Cristo en el horizonte del *fin* salvífico: Jesús en su humanidad es, para los hombres, la Salvación, la *Res*, la participación en comunión filial con el Padre por el Hijo encarnado en el Espíritu Santo. Considerada la Unción bajo su formalidad «redentora», sitúa la humanidad de Cristo en el plano de la *mediación* salvífica: la consagra para la misión como *Sacramentum*, esto es, órgano *instrumental* de salvación. En otras palabras, Jesús es, en su humanidad, el Salvador: el «sacramento original» de salvación.

Al hacer partícipe a su Cuerpo místico de la unción del Espíritu con que Él mismo fue ungido, la Iglesia queda también situada derivadamente —por participación de gracia— tanto en el plano de la *res* como en el del *sacramentum*. La Iglesia es realmente la *comunión* filial con el Padre por Cristo en el Espíritu; y es simultáneamente el *sacramento* de salvación del que se sirve el «Espíritu de Cristo» para comunicar la gracia de filiación de la humanidad del Señor.

Tal «consagración filial» y el «envío mesiánico-sacerdotal» de la Iglesia es fruto de la Unción de Cristo. «Cristo, el Hijo de Dios, consagra a su Iglesia y la marca para sí con el Espíritu Santo, que es su «carácter» o sello»⁴⁰. La Iglesia está ungida de manera permanente como don irrevocable del Padre. La Iglesia vive por gracia en fiel alianza de amor como *comunión* inquebrantable en el Espíritu de los hombres con el Padre *in Filio et cum Filio*, y es el *sacramento* —signo e instrumento— consagrado por el «Espíritu de Cristo», que participa de la condición mediadora-sacerdotal de la humanidad de Jesús. «Por esta profunda analogía se asimila al Misterio del Verbo encarnado. Pues como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como órgano de salvación a El indisolublemente unido, de forma semejante a la unión social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo, que la vivifica, para el incremento del cuerpo (cfr. Ef., 4, 16)» (LG n. 8).

40. S. TOMÁS DE AQUINO, *Contra errores graecorum*, c. 32.

Cada cristiano, por su parte, es personalmente partícipe de la Unción de Jesús a la Iglesia en cuanto miembro del Cuerpo Ungido, y por ende partícipe de la gracia filial y de la condición mediadora-sacerdotal de la Iglesia en Cristo: «[en Cristo] todos los fieles se constituyen en sacerdocio santo y real, ofrecen a Dios, por medio de Jesucristo, sacrificios espirituales y anuncian el poder de quien los llamó de las tinieblas a su luz admirable. No hay, pues, miembro alguno que no tenga su cometido en la misión de todo el Cuerpo, sino que cada uno debe glorificar a Jesús en su corazón y dar testimonio de Él con espíritu de profecía» (PO n. 2).

Hay, con todo, una diferencia esencial en la manera de «recibir» la Unción en la Iglesia y en el cristiano. En efecto, la Promesa del Paráclito «desciende» sobre la Iglesia en Pentecostés para no abandonarla nunca. Ella no puede perder su Unción como Cuerpo de Cristo. Es indefectiblemente santa y eficaz instrumento de salvación. El cristiano participa de esa santidad y sacramentalidad de la Iglesia, pero esta condición se halla amenazada por el pecado, con el posible rechazo consiguiente de la *comunión* filial. Sin embargo, incluso en esta situación, no pierde el cristiano su participación permanente en la condición «mesiánico-sacerdotal» de la Iglesia. La Unción permanece en él como signo («carácter») de la permanente alianza de Cristo con su Iglesia, que hace de ella su Cuerpo sacerdotal enviado al mundo como *instrumento* universal de salvación.

7. CONCLUSIÓN

La Iglesia ha nacido y vive de las dos «misiones» del Hijo y del Espíritu, que hacen existir al hombre en una relación nueva con ellos. El designio salvífico del Padre se incoa realmente en la comunión «filial» de la Iglesia en Cristo por medio de su Espíritu, y se consumará en la congregación de la Iglesia universal en la casa del Padre (cfr. LG 2).

La misión del Hijo supone, de una parte, la actividad *externa* de Jesús en orden a la constitución («fundación de la Iglesia») de la Iglesia en cuanto Pueblo definitivo del Padre (elección de discípulos, de los Doce, la predicación, los «signos», la cena, etc.), que representa la dimensión visible del plan del Padre: la constitución de la *institución-sacramento*. En este nuevo Pueblo se cumple su designio de elevar a los hombres a participar de la vida divina mediante la *interna* configuración filial con Cristo, suceso que acontece («fundamentación de la Iglesia») por la *comunión* en su Misterio Pascual de muerte y resurrección. Cristo es, de este modo, el Fundador y el Fundamento de la Igle-

sia, en cuanto es el origen de la Iglesia en su aspecto institucional (*sacramentum*) y es su principio de *comunión (res)*. La Iglesia surge de la misión de Jesús, que convoca el Pueblo del Padre (*sacramento*) con su actividad exterior; y le da, con el Espíritu, el principio interno de nueva vida (*res*) por el que vivirá internamente –por su incorporación con el Misterio pascual– como «Cuerpo de Cristo».

En Pentecostés el Padre y el Hijo hacen donación a la Iglesia del mismo e idéntico Espíritu que «ungió» la humanidad filial y mesiánica de Jesús. Con al don del Espíritu la vida *externa* de la Iglesia recibe el impulso interno para «desplegar» plenamente la *institución* de Cristo (desarrollos institucionales, ministeriales y dones carismáticos) en orden a la predicación de la fe y a la realización de la misión. Consagra y envía a la Iglesia como Cuerpo mesiánico-sacerdotal del Señor, análogamente a como consagró y envió la humanidad de Jesús como vivo órgano de salvación. Pero también el Espíritu realiza la *comunión* filial en Cristo mediante la configuración *interior* de esa «comunidad-sacramento» como «Cuerpo de Cristo» con el don de la fe –unción del Espíritu– y por medio del «memorial» del Misterio Pascual y los sacramentos del Señor.

El «Espíritu de Cristo», de este modo, «lleva a término» externamente la obra histórica del Fundador-Cristo en su aspecto institucional (*sacramentum*); y, por medio de esa institución profético-sacramental, el Espíritu de Cristo realiza «interiormente» en los cristianos su *comunión* filial con el Padre por el Hijo (*res*) configurando la Iglesia como «Cuerpo» de Cristo, único Fundamento puesto para nuestra salvación. «Ita effectus missionis Spiritus sancti est ducere fideles ad Filium»⁴¹.

Por medio de la doble misión del Hijo y del Espíritu, el Padre convoca y congrega a su Pueblo para que viva como Cuerpo de Cristo por el don del Espíritu, la «Unción» que hace de la Iglesia simultáneamente una comunión de hijos en el Hijo, y el sacramento del Espíritu de Cristo (cfr. LG 8).

EL ESPÍRITU SANTO, PROTAGONISTA DE LOS CARISMAS

Ramiro Pellitero

El Concilio Vaticano II sembró en la Iglesia la tarea de una reflexión sistemática sobre la acción del Espíritu Santo. La Constitución Dogmática *Lumen gentium* recordó en su número 12 que el Espíritu santifica y dirige al Pueblo de Dios por los sacramentos y los ministerios y lo enriquece con las virtudes. Pero además, «distribuye sus dones a cada uno según quiere» (1 Cor., 12, 11), reparte entre los fieles de cualquier condición incluso *gracias especiales*, con que los dispone y prepara para realizar variedad de obras y de oficios provechosos para la renovación y una más amplia edificación de la Iglesia según aquellas palabras: «A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad» (1 Cor., 12,7). Estos carismas, tanto los extraordinarios como los más sencillos y comunes, por el hecho de que son muy conformes y útiles a las necesidades de la Iglesia, hay que recibirlos con agradecimiento y consuelo»¹.

El sople de Pentecostés, que no ha dejado de sentirse en todos los tiempos y que la Iglesia invoca en nuestra época de modo renovado, incluye, pues, el que surjan personas dotadas «del Espíritu de profecía, no para revelar una nueva doctrina de la fe, sino para la dirección de los actos humanos»².

Nos proponemos en estas páginas, en primer término mostrar adquisiciones significativas a las que ha llegado la reflexión contemporánea sobre los carismas, subrayando la presencia del Espíritu Santo en dicha reflexión, como corresponde a su protagonismo en la donación

41. S. TOMÁS DE AQUINO, *In Io.*, c. XIV, l. 6.

1. «(Spiritus Sanctus) inter omnis ordinis fideles distribuit gratias quoque speciales, quibus illos aptos et promptos reddit ad suscipienda varia opera vel officia, pro renovatione et ampliore aedificatione Ecclesiae proficua...» (*Lumen Gentium* 12). «Unicuique... datur manifestatio Spiritus ad utilitatem».

2. S. *Th.*, II-II, q. 174, a. 6 ad 3.

de esas gracias. Como continuación de esa línea, dedicamos la segunda parte de nuestro trabajo al papel de los carismas en la estructuración de la Iglesia, y concluimos ofreciendo una delimitación conceptual entre los carismas institucionales y los particulares.

I. ADQUISICIONES FUNDAMENTALES DE LA TEOLOGÍA SOBRE LOS CARISMAS

En las últimas décadas, el estudio de los textos de San Pablo y otros del Nuevo Testamento, el impulso del Vaticano II y la reflexión posconciliar han llevado a ciertas adquisiciones fundamentales sobre los carismas, entre las que cabe subrayar las siguientes: 1) comprender que hay en la Iglesia «unidad de misión y diversidad de tareas»; 2) perfilar y ampliar la noción de «carisma»; 3) valorar progresivamente los carismas «ordinarios»; 4) captar que la existencia de carismas es esencial en la Iglesia; 5) recordar a quién corresponde el «discernimiento» de los carismas.

1. *Hay en la Iglesia «unidad de misión y diversidad de tareas».* Es esta una expresión de *Apostolicam Actuositatem* (n. 2) que se ha hecho emblemática para nuestro asunto. Cuando se dice «tareas» no se debe entender funciones compartimentadas, sino modos distintos de ejercer la única misión. Todos los cristianos «hacemos» la Iglesia (contribuimos a su «edificación» en la medida de nuestra santidad y supuesta misión del Verbo y del Espíritu), con vistas a la Comunión de fe y de sacramentos, que es una comunión de verdad, caridad y vida (cfr. LG 9), pero la hacemos según nuestra condición en ella³.

Respecto a esta «unidad en la diversidad» conviene detenerse en dos aspectos. En primer lugar, insistir en que el Espíritu Santo actúa siempre *al servicio de Cristo*, «toma de Cristo» porque es Cristo quien recapitula el Universo. En segundo lugar, que el Espíritu Santo actúa *continuamente* en la Iglesia (y no sólo por los carismas): suscita la fe como respuesta a la Palabra de Dios, actúa en la celebración de los sacramentos (especialmente en la Eucaristía), y partiendo de ahí, en la vivificación de los fieles por múltiples caminos con vistas a la unidad y la misión.

2. *La noción de carisma.* Hemos dicho que la reflexión contemporánea ha llevado a «perfilar» y «ampliar» al mismo tiempo la noción de

3. Cfr. *Christifideles Laici*, 20.

carisma⁴; el primer verbo se refiere al modo en que son otorgados por Dios; el segundo, al extenso número de cristianos que los poseen. Especialmente a partir del Vaticano II entendemos por carismas las gracias concedidas «libremente» (sin una vinculación necesaria con la administración de los sacramentos, con los ministerios sagrados o con las virtudes) por el Espíritu Santo y recibidas personalmente en orden a la colaboración en el Misterio de la Iglesia, es decir, para la comunión y la misión.

El Catecismo de la Iglesia Católica, en la línea del Concilio, los considera como *gracias especiales*, distintas de las *gracias sacramentales*, y dice que se ordenan a la gracia santificante⁵, a la Caridad, a la edificación de la Iglesia, al bien de los hombres y a las necesidades del mundo. Hay carismas extraordinarios y los hay sencillos, transeúntes o permanentes, más o menos relevantes desde el punto de vista de la comprensión de la Iglesia y su misión, pero desde el punto de vista de la persona todos son importantes⁶.

3. *La relevancia de los carismas más sencillos u «ordinarios»*, ha ido progresivamente tomando cuerpo en la Iglesia. Sin negar la existencia y la actualidad de los carismas llamativos o «extraordinarios», al mismo tiempo ha aumentado paulatinamente en la Iglesia el interés por los carismas «más comunes», los que se dan «habitualmente», como por ejemplo: los carismas que acompañan a los diversos ministerios, los carismas vinculados al matrimonio; los carismas de los fundadores en la vida religiosa o en otras instituciones de la Iglesia; carismas que han suscitado asociaciones, movimientos, etc.; otros carismas como el celibato o la virginidad, que pueden ser recibidos tanto por sacerdotes, como por religiosos, como por fieles laicos. Estos dones del Espíritu Santo han tenido, y seguirán teniendo, un papel fundamental en el apostolado cristiano⁷.

4. Como representativa puede tomarse esta definición propuesta por N. Baumert: «Carisma es una capacitación especial, que procede siempre de Dios, para la vida y el servicio en la Iglesia y en el mundo» (N. BAUMERT, «Charisma»- Versuch einer Sprachregelung», *Theologie und Philosophie*, 66 [1991] 21-48, esp. 46). Vid. también, del mismo autor, «Das Fremdwort "Charisma" in der westlichen Theologie», *Theologie und Philosophie*, 65 (1990) 395-415, y su obra en dos vols., *Charisma. Taufe. Geisttaufe. Echter*, Würzburg 2000.

5. Cfr. CEC, n. 2003.

6. Cfr. *ibid.*, n. 799.

7. «Si es un hecho histórico que los carismas ordinarios abundaron en las Iglesias paulinas y no faltaron en los primeros siglos de la expansión cristiana, es un hecho tam-

4. Que *la existencia de los carismas es algo esencial en la Iglesia*, es un aspecto de singular relevancia teológica, adquirido en la reflexión postconciliar. Nótese bien que es la acción carismática *en sí* (no unos determinados carismas u otros, sino «el hecho de que existan carismas») lo que se ha visto como esencial en la Iglesia⁸. Esto tiene particular valor cuando se considera al carisma en su noción estricta de acción «libre» del Espíritu Santo y no como efecto directo de los sacramentos (cfr. sobre todo 1 Cor. 12, 7-11). En esta línea debe ser, a nuestro juicio, entendida la expresión de *Lumen Gentium*, 4: el Espíritu Santo provee a la Iglesia de «dones jerárquicos y carismáticos»⁹.

5. Junto al reconocimiento de la «singular riqueza de gracia para la vitalidad apostólica y para la santidad del entero Cuerpo de Cristo»¹⁰ que suponen los carismas, se ha visto la necesidad de recordar a quién corresponde el «discernimiento» de los carismas, es decir, a los Pastores de la Iglesia. «A ellos compete especialmente –había dicho el Concilio– no apagar el Espíritu, sino examinarlo todo y quedarse con lo bueno» (LG 12). Cabe destacar que el discernimiento es también una gracia del Espíritu Santo: el mismo Espíritu que suscita los carismas suscita en los Pastores el discernimiento conveniente para reconocer esos dones.

El discernimiento es, cronológicamente hablando, secundario respecto a la iniciativa del Espíritu. Y por eso implica, en la historicidad concreta de la Iglesia, el factor «tiempo», y también por tanto, la paciencia, la oportunidad y la comprensión; también porque los carismas

bién que ésta fue debida esencialmente a la actividad de los cristianos singulares, cada uno de los cuales se sentía apóstol en su propio ambiente, ardiente con el deseo de llevar a Cristo a cuantos encontraba en su camino, de modo particular en su propio trabajo» (D. GRASSO, *I carismi nella Chiesa: teologia e storia*, Queriniana, 2 ed., Brescia 1985, p. 195). En la Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae* (1979) afirma Juan Pablo II: «La "renovación en el Espíritu" será auténtica y tendrá una verdadera fecundidad en la Iglesia, no tanto en la medida en que suscite carismas extraordinarios, cuanto si conduce al mayor número posible de fieles, en su vida cotidiana, a un esfuerzo humilde, paciente, y perseverante para conocer siempre mejor el misterio de Cristo y dar testimonio de Él» (n. 72).

8. En este punto se sitúa buena parte de la aportación del Profesor Pedro Rodríguez a la reflexión teológica sobre los carismas, como veremos.

9. «El Espíritu actúa en la Iglesia tanto sacramentalmente (...) como a través de los diversos carismas, tareas y ministerios que Él ha suscitado para su bien» (*Tertio Millennio Adveniente*, n. 45).

10. «... con tal que sean dones que verdaderamente provengan del Espíritu, y sean ejercidos en plena conformidad con los auténticos impulsos del Espíritu» (*Christifideles Laici*, 24). El Catecismo de la Iglesia Católica recoge casi a la letra este pasaje añadiendo al final: «es decir, según la caridad, verdadera medida de los carismas» (cfr. 1 Co 13).

suelen encontrarse mezclados con las dificultades, los defectos y las debilidades propias de quienes caminamos en la historia, escorias que el mismo Espíritu Santo va purificando.

II. EL PAPEL DE LOS CARISMAS EN LA ESTRUCTURA DE LA IGLESIA

En el contexto de la literatura teológico-canónica sobre los carismas, nos interesa destacar los elementos que los autores establecen en orden a determinar el papel de los carismas en relación con la estructuración de la Iglesia. En ese contexto puede valorarse la aportación que supone afirmar la capacidad estructurante de los carismas en la Iglesia.

1. Marco general del tema en la literatura teológico-canónica de las últimas dos décadas

En una panorámica sobre el itinerario de la teología de los carismas desde el Vaticano II, se ha dicho que la vuelta a las fuentes, característica de los desarrollos precursores del Concilio, «no pudo por menos de redescubrir la dimensión carismática de la Iglesia primitiva en paralelo con el redescubrimiento de la Iglesia como misterio»¹¹. En efecto, el Vaticano II describió la Iglesia como una *realidad institucional* (objetivamente dada), constituida por la Palabra, los sacramentos y el ministerio apostólico; y a la vez como una *institución carismática*, pues el Espíritu Santo la vivifica de tal manera que personaliza lo *dado* en la Iglesia y los cristianos. Si la institución significa la presencia del Resucitado, al mismo tiempo el Espíritu llena de contenido salvífico la institución. Ambas vertientes, institucional y carismática, proceden de las misiones divinas del Hijo y del Espíritu Santo¹².

Presentamos a continuación los desarrollos más significativos que operan desde una consideración de las dimensiones cristológica y pneumatológica de la vida en la Iglesia. Reservando para un segundo momento tres estudios que nos parecen particularmente clarificadores, ofrecemos primero una visión más general.

11. N. SILANES, *Presentación: los carismas en el marco de la ecclesiología trinitaria*, en X. PIKAZA, N. SILANES (eds.), *Los carismas en la Iglesia: presencia del Espíritu Santo en la historia*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 9-24, p. 12.

12. Cfr. *ibid.*, pp. 15 ss.

S. Wiedenhofer describe la estructura de la Iglesia según dos vertientes¹³. Por un lado la relación sacerdocio común-sacerdocio ministerial, que fundamenta las dos modalidades de darse en la Iglesia el complejo vocación-misión-servicio. Al mismo tiempo, la Iglesia se origina como consecuencia de la Pascua y de la experiencia de Pentecostés. El Espíritu Santo irrumpe con su efusión definitiva para consumir la obra de Cristo: su revelación del Padre y su obra de redención, reconciliación y recapitulación de toda realidad creada. Esa consumación se da ya ahora pero no definitivamente hasta la Parusía, por lo que en la Iglesia hay dos aspectos unidos (por la unidad de la misión del Hijo y del Espíritu) que no se identifican, el aspecto cristológico y el pneumatológico, y que desembocan en una doble dimensión estructural: ministerial (representada por el binomio fieles-ministros) y carismática (expresada por la multitud de servicios en la Iglesia). Así lo expresa este autor: «La estructura carismática y la ministerial configuran un modelo estructural propio: se superponen de acuerdo con la unidad de Cristo exaltado y del Espíritu; pero, a la vez, se distinguen siguiendo la distinción de Cristo y del Espíritu. En el primer aspecto cabe decir que todas las concreciones posteriores de la estructura ministerial son carismas y que, a la inversa, todas las concreciones de la estructura carismática revisten también carácter ministerial. Es posible asimismo considerar el apostolado desde ambas caras. En el segundo aspecto hay que distinguir las dos estructuras, por lo que entre los servicios ministeriales y los carismáticos persiste aquí una cierta tensión dentro de la unidad operacional de la Iglesia»¹⁴.

En el tratamiento que B. Mondin hace de los carismas¹⁵ querríamos destacar algún aspecto de su terminología. Dentro de los carismas distingue dos tipos: los que acompañan a la imposición de manos, inherentes —dice— a ministerios especiales, llamándolos «carismas ministeriales (o estructurales o públicos)»; los que acompañan a una vocación particular, a los que denomina «carismas libres (o personales o privados)». A pie de página observa que la distinción en dos clases de carismas es universalmente reconocida, pero la terminología es bastante variada: el Vaticano II habla de carismas «extraordinarios» y «ordinarios» (LG 12); recuerda que K. Rahner distingue entre carismas minis-

teriales y carismas no institucionales¹⁶ y señala que esta terminología ayuda a comprender que entre carisma y ministerio (ordenado) no cabe oposición, puesto que los ministros tienen también su propio carisma.

Por su parte, P. Fietta se hace eco de la posición balthasariana que distingue en la acción del Espíritu Santo un elemento objetivo y otro subjetivo, asimilándolos respectivamente a la institución y al carisma, a la letra y al espíritu, a la disciplina y a la libertad espiritual en la Iglesia¹⁷. Aquí se subraya de nuevo la tensión entre carisma e institución. Si de por sí ambas magnitudes no se oponen, más aún se complementan maravillosamente, en el campo existencial de la historia hay que contar con una cierta tensión, presente por lo demás en todo organismo vivo.

Pero tensión no es contraposición. G. Marchesi, que estudia la relación entre carisma e institución en la teología de Balthasar¹⁸, extrae la siguiente reflexión: los «ministerios» de la Iglesia son *egressus* (salida o irradiación) desde la plenitud de Cristo hacia su Cuerpo esponsal; los carismas son *regressus* (vuelta o reincorporación) hacia la plenitud de Cristo, Cabeza de la Iglesia¹⁹.

Sin la tensión entre carisma e institución, según C. O'Donnell²⁰, probablemente los carismas serían suprimidos o la institución no llevaría a cabo su papel. La institución, por las características de la naturaleza humana, tiende a mantener y guardar; necesita del carisma y de la actividad del Espíritu Santo para vivificarla (cfr. AG 4). Los carismas por su parte necesitan el discernimiento de los pastores (cfr. LG 12, PO 9, AA 3), que se orienta «por los frutos» (cfr. Mt 7, 20). Pero también los Pastores necesitan carismas para su función: en esta línea entiende el autor la «gracia de oficio», como garantía de autenticidad de los servicios que se dan en la Iglesia. La tensión entre carisma e institu-

16. Cfr. K. RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg i. B., 1958, pp. 38-73.

17. P. FIETTA, *Chiesa, diakonia della salvezza: lineamenti di ecclesiologia*, Messagero, Padova 1993, p. 198. Remite a H. U. VON BALTHASAR, *Lo Spirito e l'istituzione*, Morcelliana, Brescia 1979, p. 199.

18. G. MARCHESI, «Carisma e istituzione della Chiesa nella Teologia di Hans Urs Von Balthasar», en *La Civiltà Cattolica*, 144 (1993) 14-30.

19. Envía a las obras de U. VON BALTHASAR, *Pneuma und Institution*, Johannes, Einsiedeln 1974, y *Sponsa Verbi*, 1971. Es bien conocida, por otra parte, la metáfora balthasariana de la inseparabilidad de Pedro y Juan en la mañana de Pascua, como representantes de la dimensión ministerial y carismática de la Iglesia.

20. C. O'DONNELL, *Charism*, en *Ecclesia: a Theological Encyclopedia of the Church*, The Liturgical Press, Collegeville (Minn) 1996, pp. 87-92.

13. S. WIEDENHOFER, *Ecclesiologia*, en *Manual de Teología Dogmática*, Th. SCHNEIDER (dir.), Herder, Barcelona 1996 (orig. 1992), pp. 665-772, esp. 720 ss.

14. *Ibid.*, pp. 723 s.

15. B. MONDIN, *La Chiesa, sacramento d'amore: trattato di ecclesiologia*, ESD, Bologna 1993, p. 192 y nota 20.

ción, escribe O'Donnell, puede ser vivida creativamente bajo la acción del Espíritu, dador de todos los carismas.

En su artículo sobre el carisma de los fundadores y fundadoras, M. Midali distingue entre *carisma* y *espíritu*, asimilándolos, respectivamente, con el *orden teologal* (la acción gratuita del Espíritu Santo, que no se puede conquistar, poseer o transmitir), y con el *orden antropológico o ético* (la respuesta personal a la iniciativa del Espíritu, respuesta que puede ser asimilada y transmitida). Carisma y espíritu se relacionan por otro lado, en el sentido que «el carisma exige, inspira y anima el correspondiente espíritu, de modo que da vida a una experiencia carismática y espiritual unitaria»²¹.

Por su parte el Cardenal J. Ratzinger, en su discurso al Congreso de los Movimientos Eclesiales de 1998²², recuerda que el ministerio sagrado debe ser vivido carismáticamente, porque el sacerdote debe ser cada día más un «hombre del Espíritu». Para estudiar la relación entre las estructuras eclesiales estables (fundamentalmente los sacramentos) y las nuevas floraciones carismáticas, asume una perspectiva histórica. El Cardenal defiende la tesis de que los movimientos que han surgido en la historia lo han hecho para garantizar la dimensión universal de la misión de la Iglesia.

Juan Pablo II dirigió a ese mismo Congreso un mensaje, en el que el canonista E. Colagiovanni detecta las siguientes afirmaciones fundamentales del Papa sobre la naturaleza y la función de los nuevos movimientos eclesiales²³: la riqueza de sus formas suscitadas por la creatividad del Espíritu de Cristo; su realidad eclesial de participación fundamentalmente laical; su carácter de itinerario de fe y testimonio cristiano como base de un método pedagógico y un carisma preciso dado a la persona del fundador; su carácter sustentador y convincente de la experiencia cristiana; su adecuación a la urgencia de los tiempos; finalmente, su contribución en la renovación de la «autoconciencia de la Iglesia», que por sí misma es «movimiento», decía el Pontífice, «en cuanto acontecimiento en el tiempo y en el espacio de la misión del Hijo, por obra del Padre en la potencia del Espíritu Santo».

21. M. MIDALI, a.c., p. 751.

22. Congreso Mundial de los *Movimientos Eclesiales*, Roma 27-28 de mayo de 1998. El discurso del Card. Ratzinger fue el 27 de mayo de 1998.

23. El mensaje del Santo Padre tuvo lugar en la Vigilia de Pentecostés, el día 30. La selección de características en el mensaje del Papa puede verse en E. COLAGIOVANNI, «Movimenti ecclesiali tra istituzione e carisma», en *Monitor Ecclesiasticus*, 123 (1998) 528.

Por último cabe reseñar las reflexiones del también canonista L. Gerosa, acerca del *carisma originario o fundacional*, aunque se limite a la perspectiva de los «fenómenos asociativos». Este carisma tendría cuatro características: a) capacidad para «hacer participar de una forma particular en el seguimiento de Cristo, en el que se le da al fiel la posibilidad de vivir el misterio eclesial en su totalidad y universalidad»; b) capacidad para «traducir pastoralmente la *communio fidelium* en una experiencia de fraternidad, que tiene como eje la *auctoritas*»; c) capacidad para «hacer que el fiel se abra —a través de esta fraternidad— a la *communio ecclesiarum* y a la misión»; d) capacidad de «hacer operativa la unidad entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial, poniendo de relieve la recíproca ordenación de la dimensión jurídica y de la dimensión pneumatológica de la Palabra y del Sacramento»²⁴.

2. Carismas y estructuración de la Iglesia

El panorama teológico-canónico sobre los carismas en la Iglesia que, sintéticamente, hemos expuesto, pone de manifiesto la intensa reflexión sobre el tema y a la vez una gran variedad de enfoques y terminologías. Llega el momento de intentar una cierta comprensión unitaria, para lo cual, nos servimos de toda esa literatura y especialmente de los tres estudios cuya exposición, como antes dijimos, reservamos para este momento, pues proporcionan claves y fundamentos para intentar una delimitación conceptual.

Esos estudios, aparecidos en los años ochenta, son obra de los canonistas Antonio Rouco Varela —actual Cardenal de Madrid— y Eugenio Corecco, q.e.p.d., y del teólogo Pedro Rodríguez.

A. Rouco escribió en 1981 un artículo que lleva por título «Carismas institucionales y personales»²⁵. Los términos en que se propone, avisa el autor, no proceden del lenguaje del Magisterio sino de un polémico binomio: carisma e institución. Emplea como método comenzar describiendo el marco ideológico que considera extendido en el ambiente eclesial del momento. Se refiere a quienes partiendo del principio

24. L. GEROSA, *El Derecho de la Iglesia*, Edicep, Valencia 1998, p. 61. Vid. más ampliamente sus explicaciones en *Carisma e diritto nella Chiesa: riflessioni canonistiche sul «carisma originario» dei nuovi movimenti ecclesiali* (prefacio de H.U. von Balthasar), Milano, Jaca Book 1989, 79-90.

25. A.M.^a ROUCO VARELA, «Carismas institucionales y personales», en *Vivir en el Espíritu*, Semanas de Teología Espiritual, 6^a, CETE, Madrid 1981, pp. 75-92.

de la «posesión universal del carisma por todos y cada uno de los bautizados» (pues todos son libres en el Espíritu), piensan que la dinámica institucional de la Iglesia depende de la relación de servicios en la comunidad, donde los «oficios» o «ministerios» del Papa, Obispos y sacerdotes son «puros y nudos servicios de coordinación y animación de la comunidad». Supuesto ese marco, se deriva esta consecuencia: «No se puede hablar en rigor, por tanto, de carisma o "carismas institucionales", es decir, de carismas ligados inseparablemente y permanentemente a un núcleo determinado de funciones y facultades que tienen personas específica y singularmente cualificadas para ello, en virtud de factores independientes de la comunidad, que la trascienden, factores de derecho divino»²⁶.

Enfrentándose a esa consecuencia, Rouco sostiene que es fruto de un equívoco cuyas raíces no son otras que la eclesiología de Hans Küng, y, más atrás en el tiempo, la perspectiva de R. Sohm. Ante la supuesta contradicción entre institución y carisma el Vaticano II respondió hablando de que el Espíritu Santo provee y gobierna a la Iglesia con «dones jerárquicos y carismáticos» (LG 4, AG 4). En algunos textos el Concilio se refirió a los carismas de los fieles, y los puso en relación con los sacramentos y los ministerios; en otros textos trató de los carismas de la jerarquía (sobre todo de la infalibilidad y del discernimiento de los carismas). «Antes de estos carismas "oficiales" —escribe el autor—, vinculados intrínsecamente al ministerio jerárquico, los miembros de la jerarquía reciben también los carismas personales como todos los fieles para el bien de la Iglesia, orientados a un mejor ejercicio de sus ministerios y a vivir con fidelidad y entrega su peculiar vocación (PO 4)»²⁷.

Junto a los carismas institucionales u oficiales, están, pues, los carismas personales²⁸. Entre los carismas personales hay algunos carismas «peculiares, de significación pública», como son «el seguimiento de los consejos evangélicos», o «la vocación misionera». Para Rouco, en la perspectiva conciliar la Iglesia surge y vive históricamente según dos

26. *Ibid.*, p. 78.

27. *Ibid.*, p. 87. Sigue el texto: «La misma vocación para el orden sacerdotal y el ministerio jerárquico encierra un fondo personal, que debe considerarse como don y gracia especial del Espíritu» (cfr. OT 2).

28. «En esta Iglesia, y para su edificación, se reciben los carismas personales y luego que se haya producido la incorporación sacramental a ella por el Bautismo. Igualmente en ella y para ella se donan y reciben los carismas institucionales por el Sacramento del Orden y la comunión con el Colegio Apostólico y su cabeza, el Papa» (p. 88). En otro momento se refiere a los carismas institucionales u oficiales con la terminología «carismas públicos» (p. 90).

dimensiones, cristológica y pneumatológica, y se configura, por tanto, carismática y sacramentalmente a la vez²⁹.

Eugenio Corecco redactó en 1982 un texto sobre los *perfiles institucionales* de los Movimientos eclesiales³⁰. En la primera parte del artículo trata de la unicidad del sacerdocio de Cristo en cuanto raíz de la unidad y de la diversidad entre sacerdocio común y ministerial. Corecco sigue a Urs von Balthasar en la distinción entre el sacerdocio objetivo y subjetivo de Cristo³¹, que fundan respectivamente el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común. Este último se realiza no sólo en los fieles laicos, sino también en los clérigos y en los religiosos.

En la segunda parte del texto defiende que el carisma es un elemento constitutivo de la Iglesia, que, por su naturaleza, presupone la existencia de la institución. El carisma tiene como función la de «provocar a la institución hacia una autenticidad y vitalidad que la permitan ser realmente soporte y expresión del ministerio de la Iglesia»³². Pero, advierte el autor, el carisma de por sí no provoca antinomias respecto a la institución. Si eso ha sucedido se debe al presupuesto de que el carisma se manifestaba sólo, o casi exclusivamente, entre los «fieles», en el sentido sociológico de elemento «base» de la Iglesia, es decir, entre los fieles laicos. Para Corecco, «los movimientos tienen en la Iglesia una función análoga a la del "estado de perfección" en la medida en que son expresiones de los carismas suscitados por el Espíritu Santo»³³.

En su estudio sobre la estructura fundamental de la Iglesia, preparado en 1984 para el homenaje al prof. Leo Scheffczyk, Pedro Rodríguez comienza con un detenido estudio filosófico-teológico del concepto «estructura de la Iglesia», que funda el que ésta aparezca en la

29. Pero, según el autor, «no se puede hablar de forma teológicamente legítima de estructura carismática de la Iglesia. La estructura —o lo estructural— pertenece al plano de realidades visibles; el carisma, no» (p. 89). «El principio carismático no puede de este modo ser considerado ciertamente como elemento directo y formalmente integrante de la constitución o estructura visible de la Iglesia, pero sí como factor que la condiciona indirectamente en la forma y en el fondo de su formulación jurídica» (p. 90).

30. E. CORECCO, «Profili istituzionali dei Movimenti nella Chiesa», en *I movimenti nella Chiesa negli anni '80*, Jaca Book, Milano 1982, pp. 203-234.

31. Vid. H.U. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1981.

32. E. CORECCO, a.c., p. 217.

33. Por definición, añade, «los carismas no son carismas individuales, sino más bien una forma de carisma vivido comunitariamente, donde cada uno vive y participa del carisma principal y más fuerte de la fundadora o del fundador. (...) En ellos el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial se realiza por la fuerza de la adhesión y de la participación, bien sea de clérigos o de laicos, al mismo carisma» (*ibid.*, p. 220).

historia como institución: la estructura de la Iglesia es radicalmente de origen cristológico, pero sus formas históricas están pneumatológicamente caracterizadas. La estructura de la Iglesia trasciende siempre a las personas concretas, pero se da encarnada en ellas. El carácter de permanencia y transcendencia que tiene la estructura de la Iglesia respecto de las personas, sin ser *in concreto* distinta de ellas, es el que permite hablar de la Iglesia como institución³⁴.

Afirma P. Rodríguez que el misterio de la Iglesia, en su fase terrena, es *a la vez* (y no sucesivamente o paralelamente) comunidad y estructura social o institución, lo que se explica por el origen cristológico-pneumatológico de la Iglesia³⁵. La Iglesia es «comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada» (LG 11), cuyo rasgo más definitorio es la participación de todos los cristianos, cualquiera que sea su «posición» dentro de la estructura eclesial, en el sacerdocio de Cristo. Esta participación se da por medio de la *donación sacramental* del Espíritu Santo en dos modalidades: sacerdocio común de los fieles, sacerdocio ministerial, que originan las dos más primarias «posiciones» eclesiológicas de la estructura: los *christi-fideles* y los ministros sagrados. Al mismo tiempo el Espíritu se dona *carismáticamente*: «El carisma, como permanente y variada donación del Espíritu, modaliza históricamente el binomio originario *conditio fidelis – sacrum ministerium*, y fundamenta y guía los desarrollos ulteriores de la estructura fundamental»³⁶. El autor, como vemos, no contrapone el carisma, en cuanto acción vital del Espíritu, a la institución que emerge en la estructura, sino que lo sitúa en el interior de esa estructura de matriz cristológica: que haya carismas –dice– pertenece a la estructura fundamental de la Iglesia, que los carismas tomen ésta o aquella forma según el plan salvífico del Padre, pertenece a la libertad del Espíritu.

Esta aportación de P. Rodríguez es fundamental para mostrar la conexión teológica entre los sacramentos y los demás dones del Espíritu, y cómo esa relación se manifiesta necesaria y visiblemente en la his-

toria a través de la «estructura fundamental de la Iglesia», que admite estructuraciones y modalizaciones secundarias. Es, por tanto, un buen antídoto contra toda tendencia «cristomonista» (la Iglesia existiría solo por los mecanismos de la institución), que desconociera la esencial y variada acción del Espíritu. Y, sobre todo, es un contrapeso, en el extremo opuesto, contra toda tendencia espiritualista (la Iglesia sería la comunidad de los espiritualmente salvados), que negara una estructura visible de origen divino. Es, por esos mismos argumentos, una categorización importante para el diálogo ecuménico.

En otro estudio posterior³⁷ vuelve el mismo autor sobre la estructura de la Iglesia para desarrollar el lugar de los carismas, tomando siempre la noción teológico-estructural de carisma: directa donación del Espíritu, no vinculada en cuanto a su origen próximo, al sacramento. Que haya carismas en la Iglesia, insiste, pertenece a la estructura originaria de la Iglesia en el sentido de que «las “situaciones” estructurales de fieles y de ministros vengan *modalizadas* y desarrolladas carismáticamente; que con los carismas se configure en cada época y lugar la existencia cristiana y la vida de la comunidad; y que deban ser discernidos y respetados, para no apagar el Espíritu»³⁸. No es que los carismas confieran la estructura originaria de la Iglesia, sino que constituyen la *dimensión carismática* de esa estructura originaria en binomio inseparable con la dimensión sacramental a la que modalizan.

Si bien la teología postconciliar de los carismas se fijaba sobre todo en el aspecto «imprevisible» de la acción del Espíritu Santo, Pedro Rodríguez subraya el aspecto «permanente y configurador» que tienen las grandes direcciones carismáticas del Espíritu³⁹. Ya en San Pablo descubre que los carismas pueden configurar situaciones permanentes en el modo de vivir la vocación cristiana bautismal (cfr. 1 Cor, 7: hablando del celibato, afirma el Apóstol: «Cada uno ha recibido de Dios su propio carisma, quién de una manera, quién de otra»). Hay por tanto –observa P. Rodríguez– carismas que no son impulsos ocasionales o transeúntes del Espíritu. San Pablo discierne unas «constantes», unas determinaciones carismáticas *permanentes* en la dinámica de la Iglesia y de la existencia cristiana. Desde ahí puede explicarse cómo en la reali-

34. Cfr. P. RODRÍGUEZ, «El concepto de estructura fundamental de la Iglesia», en *Veritati Catholicae*, Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag, Aschaffenburg 1985, 237-246 (p. 242). Vid también P. RODRÍGUEZ, *La Iglesia comprendida en su estructura fundamental*, en P. RODRÍGUEZ, F. OCÁRIZ, J. L. ILLANES, *El Opus Dei en la Iglesia*, Rialp 1993, 2.ª ed., pp. 45-69. Sobre la relación entre institución y carisma había escrito anteriormente: cfr. P. RODRÍGUEZ, «Carisma e institución en la Iglesia», *Studium*, 6 (1966) 489-492.

35. *El concepto de estructura fundamental...*, pp. 241 s.

36. *Ibid.*, p. 246. Pertenece también a la estructura fundamental de la Iglesia, según P. Rodríguez, el que la Iglesia, «configurada por la triple dimensión *congregatio fidelium*, ministerio y carisma, aparezca en la historia humana como realidad ecuménica, como Iglesia universal, que se hace patente en las Iglesias particulares» (pp. 245 s).

37. P. RODRÍGUEZ, «La identidad teológica del laico», en *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*. VIII Simposio de la Facultad de Teología, Universidad de Navarra, 1987, pp. 71-111.

38. *La identidad teológica del laico...*, p. 89.

39. Sobre las «determinaciones mayores» de la vocación cristiana, vid. P. RODRÍGUEZ, *Vocación, trabajo, contemplación*, Universidad de Navarra, Pamplona 1986, pp. 25-35.

dad histórica de la Iglesia y de los cristianos, surgen dos nuevas «situaciones estructurales» que responden a dos grandes y permanentes direcciones carismáticas del Espíritu: el laicado y el estado religioso⁴⁰. La estructura fundamental de la Iglesia manifiesta así tres condiciones personales: ministros sagrados, laicos, religiosos.

Sobre esa base P. Rodríguez se enfrenta con la identidad teológica del laico, que deriva del bautismo y de la índole secular de su vocación y misión. Según el autor la secularidad de los laicos (*indoles saecularis*) no es una realidad meramente antropológica o sociológica («viven en el mundo...»). Lo propio de los laicos es una vocación con la misión que lleva aparejada («ahí están llamados por Dios...»). Precisamente eso es un carisma⁴¹. Con otras palabras: la posición en el mundo no determina, sin más, la condición del laico en la Iglesia; ésta viene determinada por una determinación fundamental de la vocación divina, que les asigna como tarea propia contribuir a la santificación del mundo *desde dentro*, como subrayaba siempre Josemaría Escrivá⁴². En el nivel de una reflexión sobre la estructura de la Iglesia, esa vocación-misión encuentra su soporte en un carisma estructural. «Este carisma, que podemos llamar “secularidad” en sentido estricto, consiste en la donación salvífico-escatológica –es decir, con vistas al Reino de Dios– que el Espíritu hace al sujeto cristiano de las mismas tareas del mundo en cuanto mundo en las que ya se encuentra inserto, donación que crea en el sujeto su peculiar vocación-misión en la Iglesia»⁴³.

III. CARISMAS INSTITUCIONALES Y CARISMAS PARTICULARES

Volvamos a la acción del Espíritu Santo en la Iglesia, en cuanto enviado y donado por el Padre y el Hijo en orden a edificar precisamente el Cuerpo de Cristo en la historia. La unidad de esa acción del Espíritu se manifiesta, como hemos visto, en dos tipos de la acción del Pneuma: sacramental (que se vincula institucionalmente al principio cristológico) y «libre» (que, presuponiendo el principio cristológico, se

40. Cfr. *La identidad del laico*, pp. 90s.

41. Cfr. *ibid.*, p. 102.

42. J. ESCRIVÁ, *Conversaciones*, n. 9.

43. P. RODRÍGUEZ, *La identidad teológica del laico*, o.c., p. 106. La Exhortación apostólica *Christifideles Laici* (1988) declaró que la secularidad de los fieles laicos (*indoles saecularis*) ha de comprenderse no en un sentido meramente antropológico o sociológico, sino propiamente teológico (cfr. n. 15).

mueve históricamente dentro del espacio de la imprevisible iniciativa del Espíritu, «que sopla donde quiere»). Este segundo tipo de acción del Espíritu es al que se le puede aplicar de manera más característica la expresión «carisma», si bien, como hemos venido haciendo, se puede aplicar, en sentido más amplio, a otras realidades.

El trasfondo de esa libertad del Espíritu Santo, como Schlier, entre otros, ha puesto de relieve, no es otro que lo que el Catecismo de la Iglesia Católica denomina «la misión conjunta» del Hijo y del Espíritu Santo⁴⁴. Es decir: la acción del Espíritu está dirigida a la actualización constante de la obra de Cristo. La libertad del Espíritu es la libertad que incorpora a Cristo y que se desarrolla en el seno del Cristo total, Cabeza y Cuerpo. Todos los cristianos son llamados (en ese sentido todo es carisma) a la unidad de la misión, pero no del mismo modo sino con las *características* propiedades de cada don en la pluralidad de la comunión.

En consecuencia, todos los carismas, se entienda como se entienda el vocablo, presuponen, como hemos señalado, la originación cristológica de la Iglesia y la misión del Espíritu por Cristo de parte del Padre. Todos ellos –sean institucionales en el sentido de jerárquicos o en el sentido de generadores de una institución, sean particulares– se dirigen al mismo fin: la edificación de la Iglesia para la gloria de Dios y la salvación de los hombres. Una correcta eclesiología excluye, pues, toda contraposición entre institución y carisma y entre los diversos carismas.

La cuestión eclesiológica que se plantea en el tema que venimos abordando es la del discernimiento y regulación de los frutos de la acción libre del Espíritu, es decir, lo que tradicionalmente suele llamarse –y así ha sido recogido en el Concilio Vaticano II– el discernimiento y regulación de los carismas, dando a la palabra carisma un sentido restringido y técnico; o, por decirlo con una de las terminologías que ya hemos delineado, discernimiento y regulación de los «carismas particulares» por los titulares de los «carisma institucionales (jerárquicos)».

Por encima de las terminologías (carismas institucionales, particulares, etc.) hemos de contemplar las realidades que con ellas se nombran y que son concretamente tres:

a) los dones jerárquicos de *Lumen Gentium* 4, que son radicalmente dones sacramentales; en estos casos la colación del Espíritu está vincu-

44. Vid. al respecto R. PELLITERO, «El Espíritu Santo y la misión de los cristianos: los carismas, unidad y diversidad», en *El Espíritu Santo y la Iglesia*, XIX Simposio de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999, pp. 505-540, esp. pp. 531-537.

lada por institución divina al sacramento del Orden: la expresión carisma institucional, en el supuesto de que quiera emplearse, tiene aquí un sentido fuerte, que remite al origen cristológico de la Iglesia y del Orden.

b) los dones concedidos por Dios a una persona en orden a dar origen a una nueva institución eclesial y derivadamente a todos los que formarán parte de ella: nos movemos aquí en el plano del desarrollo histórico de la Iglesia, vinculado de manera muy peculiar a la creatividad del Espíritu Santo; la expresión carisma institucional tendría aquí una referencia jurídica y social, indicando una «institución» de origen pneumatológico en el seno de una Iglesia cristológicamente fundada.

c) los dones concedidos a una persona individual en orden a la fiel realización de la personal función, ministerio o tarea y al crecimiento en la santidad; estos dones carismáticos pueden recaer sobre fieles laicos, sobre miembros de la Jerarquía —añadiéndose a los «dones jerárquicos» y contribuyendo a su efectivo desempeño—, sobre miembros de instituciones de vida consagrada, etc.

En todo caso, la reflexión científica contemporánea sobre los carismas, en sus desarrollos más solventes, muestra que la Iglesia no puede concebirse como una comunidad sin estructura permanente (puramente carismática bajo la acción imprevisible del Espíritu), por más que este planteamiento (Sohm, Käsemann) haya tenido una influencia notable en planteamientos eclesiológicos resistentes al discernimiento de la autoridad que proviene de los Apóstoles.

De menos transcendencia dogmática —pero con repercusiones eclesiales no despreciables— es, por otra parte, una comprensión deficiente de la variada y generosa acción del Espíritu Santo en la estructura y misión de la Iglesia. Ambas deficiencias, a niveles distintos, pueden verse como resultado del desconocimiento del origen trinitario y fundamentación siempre viva de la Iglesia, a partir del Padre, por medio de las misiones del Hijo y del Espíritu Santo.

El Concilio Vaticano II es testigo de lo que Y. Congar, hablando precisamente del discernimiento de los carismas, denominaba «concelebración» del Espíritu Santo con los sucesores de los Apóstoles⁴⁵.

45: Cfr. Y. CONGAR, «Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'oeuvre du Christ», *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 36 (1952) 613-625; 37 (1953) 24-48.

EL ESPÍRITU SANTO Y MARÍA*

Juan Luis Bastero

1. INTRODUCCIÓN

Es un tema recurrente en el pensamiento de algunos hermanos separados¹ y, por tanto, en el diálogo ecuménico, el sostener que en la teología católica se ha sustituido al Espíritu Santo por María, al atribuir las prerrogativas del Paráclito a la Madre de Dios.

Es llamativo, además, que esta objeción proceda no sólo de ciertos cristianos de la Reforma sino también de teólogos de la Ortodoxia cristiana², cuando es de todos conocido que en el Oriente el recurso a la *Theotókos* es continuo, tanto en la liturgia como en el campo devocional, pues en palabras de Miletios, «nunca un ortodoxo hace oración, por poco estructurada que sea, sin invocar a la *Theotókos*. En el curso de los Oficios Divinos no hay ningún grupo himnográfico que no termine con un himno mariano»³, o, como dirá Bulgakov, «el amor y la veneración hacia la Virgen Madre de Dios es el espíritu de la piedad ortodoxa, es su corazón, lo que caldea y anima su cuerpo todo entero»⁴. Sin embargo, en ellos ese continuo recurso a María no ha supuesto una rémora a la Pneumatología ni al honor que debe darse a la Tercera Persona de la Santísima Trinidad. Por tanto, la ausencia de un tratamiento teológico y sistemático sobre el Espíritu Santo no puede achacarse exclusivamente a un exceso de fervor mariano en los católicos. Habrá de darse un argumento más convincente para explicar esa realidad.

* Agradecemos a «Scripta Theologica» el permiso de reproducir este artículo, publicado originalmente en el volumen 38/2 (2006) de la revista.

1. Cfr. Y. CONGAR, «Marie et l'Eglise chez les protestants», *EtMar*, 10 (1952) 94; W. VON LÖWENICH, *Der moderne Katholizismus*, Witten-Ruhr 1955, pp. 234-235; E. GIBSON, «Mary and the protestant mind», *Rev. for Relig.*, 24 (1965) 282-398; V. SUBILIA, «L'ecclésiologie de Vatican II», *Revue Reformée*, 17 (1966) 25.

2. Cfr. W. BOROWSKY, *Verdrängt Maria Christus?*, Schweningen 1965, 98.

3. MONS. MILETIOS, «Postura actual de la Iglesia Ortodoxa acerca de la doctrina y del culto a la Madre de Dios», *EstMar*, 32 (1969) 278.

4. S. BULGAKOV, *L'Orthodoxie*, Paris 1931, 164.

Por otra parte, algunos teólogos protestantes, partiendo de los principios sistemáticos que articulan la teología reformada, se amparan en la interiorización carismática de su sentido religioso y rechazan toda mediación, tanto en la escucha de la palabra de Dios como en su acción en el alma. Para ellos es abusivo que, habiendo tan poco de María en la Sagrada Escritura, la literatura mariana católica haya disertado tan abundantemente de sus privilegios y prerrogativas, con la consiguiente puesta en sordina, si no del Hijo de Dios, sí del Espíritu Santo.

Más aún, es bastante frecuente⁵ que achaquen a los católicos la sustitución inmoderada de nombres y de funciones entre María y el Espíritu Santo. Así, por ejemplo, se dice de la Virgen que es «Abogada»⁶, traducción directa del término griego *parakletos*, que Jesús en el Nuevo Testamento aplica sólo al Espíritu Santo⁷, nunca a su Madre. También en la Última Cena el Señor llama a la Tercera Persona «el Consolador» y a María se la invoca como «Consoladora». Ahora bien, el verbo *parakaleô* (exhortar, consolar) se utiliza en la Biblia no sólo para la palabra de Dios, sino también para las recomendaciones de los profetas. Por tanto, «el que consuela» no sólo es Dios, sino cualquier persona que comunica un mensaje celeste. De aquí que la identidad verbal no basta para probar tal sustitución. Es preciso profundizar en sus contenidos.

En el evangelio de S. Juan se afirma que el Espíritu Santo es principio y fuente de la vida espiritual del cristiano⁸ y, no obstante, S. Ireneo dice de María que «obedeciendo vino a ser causa de salvación tanto para sí como para todo el resto del género humano»⁹. Esta misma tesis fue asumida por el cardenal Billot cuando escribe que «María... fue constituida por Jesucristo —de quien Ella no puede separarse jamás— fuente y principio para nosotros de toda vida sobrenatural». Texto, como sostiene Laurentin, muy significativo, porque se trata de un teólogo tan riguroso que no aceptaba la doctrina de la corredención ma-

riana¹⁰. Sin embargo, estudiando con detenimiento el texto de Billot queda clarificado el sentido de esa frase porque se lee: «María fue *en este sentido y de esta manera* (es decir por su intercesión) constituida bajo Jesucristo, detrás de Jesucristo y con Jesucristo —del que Ella no se puede separar jamás— fuente y principio para nosotros de toda vida sobrenatural»¹¹.

Cabría seguir poniendo ejemplos — tal es el caso del término «Paloma»—, pero resumiendo, se podría mantener que la pretendida sustitución del Espíritu Santo por María en la piedad católica no se explica por una pura transferencia de fórmulas, ni se puede achacar al desarrollo de la doctrina mariana la posible ausencia de una teología sobre el Espíritu Santo. Otras son las causas de la falta de sistematización pneumatológica en la teología occidental.

Es preciso reconocer que los tratados teológicos sobre la Tercera Persona de la Santísima Trinidad carecen de la profundidad y del progreso que han recibido, por ejemplo, los de Dios Creador y Providente, los de Cristología, o los de la Redención. Con mucha frecuencia se ha pasado casi por alto en la teología dogmática al Espíritu Santo, y se ha transferido su estudio a la teología espiritual, quizá por el carácter místico de esta doctrina.

Para comprender el déficit en el progreso de la teología del Espíritu Santo pueden servir estas lúcidas frases de Mons. Philips: «El Espíritu Santo esclarece el misterio e ilumina a las almas para comprenderlo, pero Él mismo permanece en la sombra para hacer más viva la luz sobre el Hijo, imagen perfecta del Padre. Ese carácter cuasi oculto del Espíritu Santo, ha sido subrayado por los Padres antiguos de diversas formas, alguna vez explícitamente como lo hacen San Basilio y San Gregorio de Nacianzo. Es, quizá, en esta dirección hacia donde debemos orientar nuestra búsqueda para hacer explicable la reserva que, en los escritos teológicos, rodea al Espíritu prometido. Él no busca más que la gloria del Verbo y por Éste la gloria del Padre; Él habla en el interior y, a menudo, con una voz muy suave... Todo esto nos ayuda a comprender nuestra indigencia teológica en este tema»¹².

5. Cfr. L. MARCHAND, «Le contenu évangélique de la dévotion mariale», *Foi et Vie*, 49 (1951) 509-521; W. BOROWSKY, *Verdrängt Maria Christus?*, Schweningen 1965, 58ss.; N. NIKOS NISSISOTIS, «The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council», *Journal of Oecumenical Studies*, 2 (1965) 31-62.

6. Ya se utilizó este título en la primera patrística, como puede comprobarse en S. IRENEO, *Adv. Her.*, V,19,1, PG 7, 1175.

7. Cfr. *Jn* 13,16.

8. Cfr. *Jn* 7,37-39.

9. SAN IRENEO, *Adv. Her.*, III,22,4, PG 7, 955.

10. R. LAURENTIN, «Esprit Saint et théologie mariale», *NRT*, 89 (1967) 28.

11. L. BILLOT, Prefacio a R.M. DE LA BROISE, J.V. BAINVEL, *Marie, Mère de grâce*, Paris 1921, VIII-IX. Las letras cursivas están en el original. Cfr. A. AMATO, «Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiane in Occidente», en *Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4º Simposio Mariologico Internazionale*, Roma 1984, 12.

12. G. PHILIPS, «Le Saint-Esprit et Marie dans l'Eglise», *EtMar*, 25 (1968) 8.

Por influencia del movimiento ecuménico, junto a un planteamiento más patrístico de la antropología sobrenatural y de la eclesiología, la teología dogmática ha comenzado a estudiar con profundidad el tratado del Espíritu Santo intentando llenar esa carencia teológica –que no litúrgica¹³– de tiempos anteriores. A mediados del siglo XX los teólogos católicos han vuelto a interesarse por las misiones invisibles de las Personas divinas, por la gracia increada y por la inhabitación personal del Espíritu Santo en el alma del justo. Se ha profundizado en los textos de la Sagrada Escritura –en especial del Nuevo Testamento–, de la patrística y de la escolástica para ahondar y sistematizar la doctrina sobre el Paráclito contenido en ellos. Todo ello ha dado lugar a un resurgir pneumatológico que ha influido muy positivamente en los textos conciliares del Vaticano II. De hecho en una audiencia del año 1973 Pablo VI¹⁴ hizo notar que había 258 menciones sobre el Espíritu Santo en los documentos del Concilio.

Es evidente que el Espíritu Santo tiene una absoluta preeminencia en la persona de María y en su mediación, porque a Él se apropia tanto la santificación de María antes y en la Encarnación, como la misión santificadora de la Iglesia y de todos los fieles. Toda criatura, y sobre todo María, se encuentra inmersa en las llamas de su infinito amor. Ella es el «Templo del Espíritu Santo» y toda la mediación mariana procede de su íntima unión con el Paráclito.

Nos centraremos en este trabajo en la doctrina pneumatológica contenida en el capítulo mariano de la Constitución *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II y después estudiaremos el desarrollo de esa doctrina en el magisterio de Pablo VI.

2. EL ESPÍRITU SANTO Y MARÍA EN LOS TEXTOS DEL CONCILIO VATICANO II

Es patente que el último Concilio en el capítulo VIII de la Const. *Lumen gentium*, en un prodigio de mesura y equilibrio, ha colocado a María en su correcto lugar tanto en el misterio de Cristo como en el de la Iglesia. María es la Madre del Verbo encarnado y colabora de una forma singular y única en la misión redentora, y, a la vez, Ella es el pa-

radigma de la Iglesia, su arquetipo¹⁵ y el modelo ejemplar de todo cristiano en el seguimiento a Cristo¹⁶.

En cuanto a la relación de María con el Espíritu Santo el texto conciliar es mucho más parco y sobrio en su exposición. La presentación de esa relación está sutilmente matizada con el fin conservar un prudente equilibrio entre un excesivo mariocentrismo o un indebido pneumatocentrismo. Por eso, aunque parece que el Concilio se conforma con hacer sólo unas pocas alusiones al Espíritu Santo en el texto mariano, sin embargo, podría decirse que esas alusiones muestran el itinerario por el que deberá continuar la investigación y la profundización postconciliar.

En el capítulo VIII hay diez referencias explícitas al Espíritu Santo y algunas más implícitas que mostraremos a continuación.

1ª) Como no podía ser de otra manera, al plantear el Concilio el tema mariano desde una perspectiva histórico-salvífica, comienza este capítulo haciendo una referencia al designio divino de la redención en la plenitud de los tiempos¹⁷. El Hijo «por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación descendió de los cielos, y se encarnó, por obra del Espíritu Santo, de María Virgen»¹⁸. Esta formulación tomada del Símbolo de fe Nicenoconstantinopolitano afirma que la encarnación del Hijo se realiza de la siguiente forma: en primer lugar el Padre envía al Espíritu Santo quien crea en el seno purísimo de la Virgen un cuerpo que es asumido por el Hijo; después María quien voluntaria y conscientemente acepta la acción del Espíritu y gesta en sus entrañas y da a luz a Jesús, Dios y hombre verdadero¹⁹.

Es una acción simultáneamente trinitaria y humana, en la que cada una de las Personas tiene su propia función: El Padre que envía al Hijo y al Espíritu; el Hijo que se encarna; el Espíritu Santo que cubre con su sombra a la Virgen y fecunda el seno materno y María que al acatar las palabras el ángel se convierte en la Madre del Hijo de Dios encarnado. Es obvio que en toda esta perícopa la iniciativa es claramente divina: es Dios quien toma la decisión de encarnarse y quien

15. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 53.

16. *Ibidem*, nn. 63-65.

17. Cfr. *Gal* 4,4-5.

18. CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 52.

19. Para un tratamiento exegético puede consultarse mi artículo J.L. BASTERO, «María y el Espíritu Santo en el Nuevo Testamento», en P. RODRÍGUEZ y otros (eds.), *El Espíritu Santo y la Iglesia, XIX Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1999, 343-361.

realiza en el seno virginal la unión hipostática del Verbo con la naturaleza humana. La Mujer acepta y colabora libremente con el querer de Dios.

Siguiendo esta línea de exposición advertimos, al menos implícitamente, dos funciones del Espíritu Santo: a) su protagonismo en la venida de Cristo y extensivamente en la historia de la salvación; b) y simultáneamente la plenificación pneumatológica de María.

Algunos autores extraen sugerentes conclusiones a esta perícopa. Tal es el caso de los que opinan que esa plenitud pneumatológica en María debe comprenderse bajo la óptica de los relatos de la creación²⁰. Pues así como «el espíritu de Dios» participaba de modo activo en la primer creación y en especial en la creación de Adán, donde el «aliento» que Yahvéh insufló en el «cuerpo formado del barro de la tierra» lo convirtió en un ser viviente, de igual forma el Espíritu Santo debía estar presente en el origen del Nuevo Adán. En este caso María es «la tierra pura e inmaculada» que, fertilizada por el Espíritu de Dios, engendra a Cristo. De aquí se infiere que todo el ser y el obrar de María está en la órbita del Espíritu. O dicho de otra forma, no se entiende a María si no es por la acción del Espíritu: Ella es la criatura donde el Espíritu mora en plenitud; Ella es la tierra pura de la nueva creación escatológica; Ella es la criatura totalmente espiritualizada abierta al querer de Dios; Ella es la transparencia del Espíritu.

2ª) María al responder al oráculo angélico con una entrega incondicional de todo su ser —mediante su *fiat*— es venerada por toda la Iglesia como «Madre de nuestro Dios y Señor Jesucristo»²¹ y «redimida de un modo eminente, (...) está enriquecida con esta suma prerrogativa y dignidad: ser la Madre de Dios Hijo y, por tanto, la hija predilecta del Padre y el templo del Espíritu Santo»²².

Lo primero que se advierte en esta frase es su impronta cristocéntrica y trinitaria. La expresión mariana «templo del Espíritu Santo» está inmersa en un contexto trinitario en el que se muestra a María en su relación a las tres divinas Personas. Es un perfecto testimonio de la ecuanimidad doctrinal en el que se movió todo el Concilio.

Por esto, es digno de mención el equilibrio en la redacción conciliar de este texto laudatorio mariano. En primer lugar se afirma que la maternidad divina es el motivo de los demás epítetos. Además se pres-

cinde positivamente del tradicional título de «esposa» de las Personas divinas. En efecto, es bien conocido que Scheeben acuñó el título «maternidad sponsal» como primer principio de la Mariología²³. Para este teólogo María consiguió la máxima unión con Cristo, porque fue su Madre y a la vez la «Esposa» personal del Redentor. Igualmente María ha sido denominada «Esposa del Padre»²⁴, ya que tanto Dios-Padre como María pueden llamar a Jesús propiamente Hijo.

Desde un punto de vista devocional lo más común es afirmar que María es la «Esposa del Espíritu Santo»²⁵. De hecho, en la recitación del Santo Rosario se utiliza muy frecuentemente la oración: «Dios te salve María, Hija de Dios Padre, Madre de Dios Hijo y Esposa de Dios Espíritu Santo»²⁶.

Desde una perspectiva teológica, esta advocación es compleja, porque esos tres epítetos marianos no se pueden tomar en un sentido unívoco. Verdaderamente, María es «Hija del Padre», porque —al igual que para todos los justos, pero en un sentido singular y único— su plenitud de gracia le confiere la filiación adoptiva divina. Mientras que María es «Madre de Dios Hijo» porque por su *fiat* el Hijo de Dios asumió —por obra del Espíritu Santo— en su seno virginal una naturaleza humana. Sin embargo, el título «Esposa de Dios Espíritu Santo» no debe tomarse de ninguna manera en sentido literal. No puede, pues, interpretarse como un modo de expresión de relación sexual, porque en el texto lucano de la Encarnación²⁷ el Espíritu Santo no sustituye al

23. Cfr. M.J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholische Dogmatik*, III, Freiburg 1882, 455-629.

24. Este título es utilizado en la «Escuela Francesa» del siglo XVII y en especial por el cardenal Bérulle (*Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, IX, éd. Migne 374) y su discípulo Olier (cfr. ICARD, *Doctrine de M. Olier*, Paris 1891, 301-309).

25. Se tiene constancia que el primero que utilizó la advocación «Esposa del Espíritu Santo» aplicado a María fue el poeta Prudencio (PRUDENCIO, *Apoteosis*, v. 571, en *Obras Completas*, I, Madrid 1977, 276). Posteriormente lo utilizaron S. Ildelfonso, Cosme Vestitor, S. Bernardo, etc.

26. Esta oración se remonta al *Oficio de la pasión del Señor* compuesto por San Francisco de Asís para meditar el misterio pascual. La antifona que enmarca los salmos de este Oficio dice así: «Santa Virgen María, no ha nacido en el mundo ninguna mujer semejante a ti, hija y esclava del altísimo Rey y Padre celestial, Madre de nuestro santísimo Señor Jesucristo, esposa del Espíritu Santo: ruega por nosotros, junto con el arcángel San Miguel y todas las virtudes del cielo y con todos los santos, ante tu santísimo Hijo amado, Señor y Maestro» I. RODRÍGUEZ HERRERA y A. ORTEGA CARMONA, *Los Escritos de San Francisco de Asís*, Murcia 1985, 133-135.

27. Lc 1,35: *El Espíritu Santo descenderá sobre ti y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, por eso el hijo que nacerá santo, será llamado Hijo de Dios.*

20. Cfr. Gn 1,2 y 2,7.

21. CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 52.

22. *Ibidem*, n. 53.

varón en la concepción de Jesús, sino que es un poder creador²⁸. Dicho de otra forma, el Espíritu Santo que desciende sobre María no actúa como una potencia generadora, sino creadora. La dimensión esponsalicia del Espíritu Santo y María debe verse en el sentido veterotestamentario ya expuesto en el Cantar de los Cantares: es la forma de expresar las relaciones de Dios con el pueblo elegido y en particular de María con Dios-Amor.

Por tanto, esta invocación debe tomarse en un sentido exclusivamente metafórico-espiritual; de aquí las reticencias que ha suscitado su uso a lo largo del tiempo. Se comprende que por los motivos aducidos —es decir, para evitar cualquier abuso interpretativo—, el texto conciliar haya preferido denominar a María «templo o sagrario²⁹ del Espíritu Santo», basándose en la doctrina paulina de la inhabitación del Espíritu en el cristiano como en su templo, y que está anclada con firmeza en la tradición patristica³⁰.

3ª) Este mismo párrafo de *Lumen gentium*, después de traer a colación un famoso texto agustiniano en el que se dice que María es madre de todos los miembros de Cristo, concluye que por ello es honrada como «un miembro supereminente y del todo singular de la Iglesia, (...) y a quien la Iglesia católica, enseñada por el Espíritu Santo, honra con filial afecto de piedad como a Madre amantísima»³¹.

Este texto de carácter laudatorio es fruto del planteamiento surgido después de la decisión de incluir dentro del esquema *De Ecclesia*, el *De Beata Maria*, que hasta entonces había sido independiente³². Con ello se privilegiaba el hecho de no aislar a la Madre de Dios del resto de los miembros de Cristo. Lo que se afirma de la Iglesia en general se aplica a María de manera singular y egregia. Es decir, María pertenece a la Iglesia y en ella es su paradigma, su modelo y su prototipo ejemplar.

28. Debe afirmarse con toda rotundidad que ni en la taxis trinitaria ni en su generación humana el Hijo procede del Espíritu Santo. Cfr. J.L. BASTERO, «María y el Espíritu Santo en el Nuevo Testamento», cit., 343-361.

29. La redacción latina de esta palabra es *sacrarium*, que ha sido traducida indistintamente por templo o sagrario, aunque desde un punto de vista literario *sacrarium* significa templo, como puede comprobarse en DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. VII, Graz 1954, 260.

30. Cfr. SAN ANDRÉS DE CRETA, *Oratio 5*, in *Deipara Annuntiatione*, PG 97, 896; SAN JUAN DAMASCENO, *Oratio 1*, in *Nativitate B.M.V.*, PG 96, 676; SAN PEDRO DAMIÁN, *Carmina sacra et preces*, PL 145, 935.

31. CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 53.

32. La votación del 29 de octubre de 1963 fue muy ajustada ya que la mayoría necesaria fue superada solamente por 17 votos.

Es de todos conocido que en el aula conciliar no se aceptó dar a María el título «Madre de la Iglesia» por considerarlo, según algunos Padres, ambiguo, no tradicional y que podía afectar negativamente al diálogo ecuménico; sin embargo, Pablo VI en el discurso de clausura de la tercera sesión del Concilio proclamó solemnemente «a María Santísima, Madre de la Iglesia, o sea, de todo el pueblo de Dios, tanto de los fieles como de los pastores»³³. En ese discurso el Papa fundamentó ese título literalmente en la última frase de este texto conciliar. Es, el Espíritu Santo, quien con su gracia enseña a reconocer la excelsa misión de la Virgen en el misterio de la Iglesia y, con un sentimiento de filial afecto, a venerarla como madre llena de amor.

4ª) Cuando el Concilio trata del oficio de la Bienaventurada Virgen en la economía de la salvación, al estudiar los relatos veterotestamentarios, parte de un principio exegético que supone la acción del Espíritu Santo, porque es Él quien habla por los profetas y el que inspira la Escritura³⁴. Es el Espíritu quien dirige de forma progresiva al Pueblo de Dios hacia la plenitud de los tiempos y con su luz va perfilando, cada vez con mayor claridad, «la figura de la mujer Madre del Redentor... proféticamente insinuada en la promesa de la victoria sobre la serpiente». Es el Espíritu quien anuncia a «la Virgen que concebirá y dará a luz a un Hijo cuyo nombre será Enmanuel». Es el Espíritu el que ilumina a la excelsa Hija de Sión en quien, «tras larga espera de la promesa, (...) se inaugura la nueva economía»³⁵.

5ª) En el artículo siguiente, después de recordar el paralelismo antitético Eva-María al afirmar que así «como la mujer contribuyó a la muerte (Eva), así también otra mujer (María) debía contribuir a la vida», el texto prosigue diciendo que «por eso no es extraño que entre los Santos Padres fuera común llamar a la Madre de Dios toda santa e inmune de toda mancha de pecado y como plasmada por el Espíritu Santo y hecha nueva criatura»³⁶. En nota a pie de página el Concilio fundamenta esta tesis en citas de San Germán de Constantinopla, Anastasio de Antioquía, San Andrés de Creta y San Sofronio. Mons. Philips sostiene que «la referencia al Espíritu creador parece provenir de San Juan Damasceno más que de los autores citados en la nota del Decreto»³⁷.

33. PABLO VI, *Discurso de clausura de la tercera sesión*, del 21 de noviembre de 1964.

34. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 55.

35. *Ibidem*.

36. *Ibidem*, n. 56.

37. G. PHILIPS, «Le Saint-Esprit et Marie dans l'Eglise», cit., 16.

Podría decirse que la acción del Espíritu Santo en el momento de la concepción de María, rompe la cadena de pecado en los descendientes de Adán y restaura en Ella la pureza de la humanidad prelapsaria. Es decir, por la acción del Espíritu de Dios la Virgen es la criatura que conserva la hermosura original dada por el Señor al hombre, cuando lo creó a su imagen y semejanza. De aquí que María sea la tierra virgen en la que se plasmará el Nuevo Adán y por eso fue Inmaculada desde el primer instante de su concepción. La Virgen Santísima, por tanto, desde el comienzo de su vida terrena se convierte en el «templo del Espíritu Santo», donde mora Él preparándola para su futura misión. De forma concisa y bella expone el mismo parecer Manteau-Bonamy cuando escribe: «La Inmaculada Concepción es positivamente aquello que constituye a la Virgen, gracias al Espíritu Santo, como la Mujer creada para ser la Madre de Cristo que vendrá en su carne en el momento de la Encarnación y que es ya *en su espíritu* su Hijo, como el Ungido del Padre, acogido en ella por el Espíritu Santo en persona, que la modela para este efecto»³⁸.

6^a) A continuación en este mismo párrafo se recuerda la escena de la Encarnación, pero no se hace mención explícita al Espíritu Santo (Lc 1,35), sino que, de una forma sintética, sólo se presenta a la Virgen como «llena de gracia» (Lc 1,28) y su respuesta a la salutación angélica «he aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38) y, a continuación, el texto conciliar muestra los bienes que ha reportado a la humanidad esa docilidad, pues Ella «obedeciendo fue causa de la salvación propia y de la del género humano»³⁹ y, asumiendo plenamente la doctrina patrística, dirá que, por su fe y obediencia, María es la Madre de los vivientes, pues si por Eva vino la muerte, por María la vida. Toda esta eclosión de gracia y de bienes se debe a la acción del Espíritu Santo que, si ya desde el primer instante de la concepción ha plenificado a María con su gracia, en este momento de la Anunciación ha sido enviado por El Padre y la ha cubierto con la *shekináh*, convirtiéndola en la nueva Arca de la Alianza por concebir en su seno al Hijo de Dios humanado. Hay, por tanto, en esta escena una verdadera y especial misión invisible del Espíritu en María que posibilita la misión visible del Hijo a su purísimo seno virginal.

38. H.M. MANTEAU-BONAMY, «María y el Espíritu Santo en el Concilio Vaticano II», en S. MUÑOZ IGLESIAS y otros, *Mariología Fundamental. María en el Misterio de Dios*, Salamanca 1995, 334. La cursiva está en el texto.

39. CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 56. Esta sentencia está tomada de SAN IRENEO, *Adv. her.*, III,22,4, PG 7, 959.

El Espíritu está aleteando en todo el evangelio de la infancia, según el relato lucano ya que está presente de forma especial en Isabel (Lc 1,41), en Juan Bautista (Lc 1,44), en Zacarías (Lc 1,67) y en Simeón (Lc 2,25)⁴⁰; sin embargo, al comentar en el texto conciliar esas escenas⁴¹, no se habla de Él de forma explícita. A pesar de ello, es patente que toda la abundancia de gracia, y alegría que se contempla en ese texto, está originada por la presencia y la acción del Espíritu en el alma de María y de los diversos interlocutores.

Mons. Philips, redactor principal de este texto mariano, afirma que la falta de citación del Espíritu Santo en estos párrafos es voluntaria, ya que siendo la Mariología el objeto principal del capítulo VIII, a los relatores les parecía suficiente la referencia pneumatológica que se ha hecho en la Introducción de este capítulo⁴². De todas formas se puede constatar que en otro texto conciliar se menciona de modo explícito su presencia en la Encarnación, pues al mostrar la acción del Espíritu en el origen de la Iglesia se dice: «En Pentecostés empezaron los “Hechos de los Apóstoles”, como había sido concebido Cristo al venir el Espíritu Santo sobre la Virgen María»⁴³.

7^a) La siguiente cita pneumatológica la encontramos cuando, siguiendo la perspectiva histórico-salvífica de María, el Concilio se fija en su presencia en el Cenáculo después de la Ascensión. «Vemos a los apóstoles antes del día de Pentecostés *perseverar unánimemente en la oración, con las mujeres y María la Madre de Jesús y los hermanos de Éste*; y a María implorando con sus ruegos el don del Espíritu Santo, quien ya la había cubierto con su sombra en la anunciación»⁴⁴.

Este texto en su concisión encierra una gran riqueza, pues se podría decir que, en parte, colma la laguna de los textos anteriormente señalados. En primer lugar, porque acepta y asume la tradición multi-secular de la presencia de María en el día de Pentecostés en el Cenáculo. Más aún, es Ella quien con sus plegarias impetra la venida del Espíritu; doctrina ya afirmada por el magisterio anterior⁴⁵. Podría decirse que su oración es la de una Madre que, por la fuerza de su amor, se une

40. También lo está en S. José (cfr. *Mt* 1,18).

41. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 57.

42. Cfr. G. PHILIPS, «Le Saint-Esprit et Marie dans l'Eglise», cit., 16.

43. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad gentes*, n. 4.

44. *Ibidem*, Const. *Lumen gentium*, n. 59.

45. Cfr. LEÓN XIII, Enc. *Lucunda semper*, n. 5, en H. MARÍN, *Doctrina Pontificia IV. Documentos marianos* (DP), Madrid 1954, n. 413; *ibidem*, Enc. *Divinum illud*, n. 1, DP, n. 449.

a su Hijo glorificado y ruega al Padre el envío del Espíritu Santo a la comunidad de discípulos allí reunidos.

Y en segundo lugar porque relaciona la presencia del Espíritu Santo en la Encarnación y en Pentecostés. Esta relación supone un paralelismo entre ambos relatos. Para Laurentin esa convergencia no es fortuita por su identidad de procedencia –ambos provienen de un ambiente judeo-cristiano, quizá jerosolimitano– y porque «tanto el origen de la Iglesia como el de Cristo, comienzan por la venida del Espíritu. Ese origen se caracteriza por su manifestación *encima* y en el *interior*, *sobre* y *en* María y la Iglesia, y las analogías de los términos son palpables. En un caso y en otro, la recepción es seguida, no sin paralelismos expresivos, de episodios que manifiestan la expansión del Espíritu. María partió *con prontitud a la región montañosa, a una ciudad de Judá* (Lc 1,39) y los apóstoles se fueron a Samaría (Act 8,4-14) y después a todo el mundo. Las consecuencias son análogas: Isabel *quedó llena del Espíritu Santo* cuando escuchó las palabras de María (Lc 1,41). Los creyentes *quedaron llenos del Espíritu Santo* tras la oración de los apóstoles (Act 4,31)»⁴⁶.

Si relacionamos este texto con el de *Ad gentes* ya comentado –«En Pentecostés empezaron los “Hechos de los Apóstoles”, como había sido concebido Cristo al venir el Espíritu Santo sobre la Virgen María y Cristo había sido impulsado a la obra de su ministerio bajando el mismo Espíritu Santo sobre Él cuando oraba»⁴⁷– advertimos que en los textos conciliares se pone en relación la presencia del Espíritu Santo en la Encarnación con las dos misiones visibles del Espíritu en Pentecostés y en el Bautismo de Cristo en el Jordán. Esto ha dado lugar a que, en la literatura teológica posterior al Concilio, algún autor haya sostenido la existencia de una misión visible del Espíritu a María⁴⁸ en el momento de la concepción virginal de Jesús. Esta tesis ha sido negada por muchos teólogos –de acuerdo con la doctrina de Santo Tomás⁴⁹– considerándola abusiva⁵⁰. De hecho, Mons. Philips en su comentario afir-

ma «el Concilio no entra en este problema. Recuerda simplemente los términos del Símbolo»⁵¹.

8ª) En la tercera parte del capítulo VIII –«La bienaventurada Virgen y la Iglesia»– se retoma la doctrina ya contemplada con anterioridad, pero se ahonda desde otro punto de vista. La misión de María no se reduce a ser la Madre biológica de Jesús, sino que por voluntad divina «fue en la tierra la esclarecida Madre del divino Redentor y en forma singular la generosa colaboradora entre todas las criaturas... Cooperó de forma del todo singular, por la obediencia, la fe, la esperanza y la encendida caridad, en la restauración de la vida sobrenatural de las almas»⁵². Aunque no se dice, es manifiesto que la actuación del Espíritu en María está latente en su misión materna que la une singularmente a su Hijo en cuanto Redentor del género humano. En efecto, es el Espíritu quien crea en el seno virginal de María el cuerpo de Cristo y es a través de esa humanidad asumida por el Verbo y que muere en la Cruz, por la que se logra la salvación de todos los hijos de Adán. Podríamos decir que el Espíritu –que efectúa en la Iglesia «el servicio que realiza el principio de la vida, o el alma en el cuerpo humano»⁵³– plenifica la misión de María al implicarla no sólo en la génesis de Cristo, Cabeza de la Iglesia, sino también en su Cuerpo místico.

Los padres conciliares, aun afirmando la doctrina paulina del *Unus Mediator*, no dudan en otorgar a María, entre otros, el título de Mediadora⁵⁴, porque Ella, por el Espíritu, hace posible la presencia de Aquel que nos reconcilia con el Padre. Además lo hace generosamente, con la entrega total de su cuerpo y de su alma. «El Concilio no pretende colocar a la Virgen *entre* el Salvador y nosotros: nosotros tocamos, sin intermediario alguno, su adorable presencia. Pero para llevarnos hasta Él, el Espíritu ha acudido, sin ninguna duda, a la fe acogedora, activa y comunicativa de la Madre de Jesús. La mediación de María está subordinada a la de Cristo y el Espíritu opera en una y otra»⁵⁵. Es obvio, por tanto, que la mediación mariana se hace *en* Cristo y no *con* Cristo.

9ª) El artículo siguiente sostiene que María es, en la Iglesia, modelo singular y eminente de virgen y madre. Esa misión prototípica se

46. R. LAURENTIN, «Esprit Saint et théologie mariale», cit., 36-37.

47. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad gentes*, n. 4.

48. Cfr. H.M. MANTEAU-BONAMY, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit, commentaire de «Lumen gentium»*, Paris 1971, 16-20.

49. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 7, ad 6.

50. Cfr. J. SALGADO, «Pneumatologie et Mariologie», *Divinitas*, 15 (1971) 444-445; J.M. ALONSO, «Mariología y Pneumatología», *EstMar*, 21 (1971) 120-124; D. FERNÁNDEZ, «El Espíritu Santo y María», *EphMar*, 28 (1978) 143-146; D. BERTETTO, «L'azione dello Spirito Santo in Maria», *Marianum*, 41 (1979) 441-442.

51. G. PHILIPS, «Le Saint-Esprit et Marie dans l'Eglise», cit., 14.

52. CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 61.

53. *Ibidem*, n. 7.

54. *Ibidem*, 62.

55. G. PHILIPS, «Le Saint-Esprit et Marie dans l'Eglise», cit., 18.

debe a su maternidad virginal, fruto de la acción del Espíritu y de su perfecta docilidad al querer divino, porque «creyendo y obedeciendo engendró en la tierra al mismo Hijo del Padre, y esto sin conocer varón, cubierta con las sombra del Espíritu Santo, como nueva Eva presutando fe... al mensaje de Dios»⁵⁶. Esta virginidad fecunda ha convertido a María en la antítesis de Eva, y, por ello, en la madre de los vivientes, «a cuya generación y educación coopera con amor materno».

La Virgen Madre aparece en la Iglesia como la Mujer «llena de gracia», toda santa que posee una verdadera preeminencia en la obra de la Redención. Podría sostenerse que Ella es no sólo causa ejemplar sino también causa eficiente segunda para los regenerados por Cristo.

La Iglesia se mira en María como en su paradigma. Es el modelo de todas las virtudes. Ella la antecede en la peregrinación de la fe. «La Iglesia, contemplando la arcana santidad de la Virgen e imitando su caridad, y cumpliendo fielmente la voluntad del Padre, también ella es hecha Madre por la palabra de Dios fielmente recibida»⁵⁷. Es decir, la Iglesia, imitando la perfección y santidad de María adquiere esa maternidad espiritual de la que es prototipo la Virgen Santísima. De ahí que el Concilio la presente como la nueva Eva; es decir, madre de todos los discípulos de su Hijo. De una manera implícita el texto conciliar fundamenta este título –de claro sabor patristico– en la actuación del Espíritu Santo en el momento de la Encarnación del Verbo. Es la virginidad fecunda de María, obra del Espíritu, la que la constituye en la verdadera madre de los vivientes. La Iglesia mira, pues, a María como a su Modelo y Madre, para aprender de Ella la fidelidad al Espíritu Santo; a la vez, ambas maternidades encuentran su fecundidad en una perfecta lealtad a la misión del Espíritu.

10ª) Se podría afirmar que, bajo esta perspectiva, María no sólo es el Modelo de la Iglesia, sino que Ella, de alguna forma, *modela la Iglesia*. De ahí que pueda decirse que la maternidad de María es causa eficiente segunda e instrumental, porque si los bautizados constituyen el Cuerpo místico según el cuerpo que Cristo ha recibido de la Virgen por obra del Espíritu Santo, también se plasma la Iglesia como virgen y madre según la que ha sido hecha Virgen y Madre por el Espíritu Santo. Pero la Iglesia adquiere esa maternidad virginal no de una forma pasiva, sino que «se hace madre mediante la palabra de Dios aceptada con fide-

dad... y es igualmente virgen al guardar pura e íntegramente la fe prometida al Esposo»⁵⁸.

En este artículo el Espíritu Santo aparece citado dos veces de forma explícita. La primera vez se dice que los fieles son «concebidos por obra del Espíritu Santo y nacidos de Dios». La Iglesia engendra a sus hijos a semejanza de la generación del Hijo de Dios: Éste en el seno de María por obra del Espíritu Santo y aquéllos en el seno de la Iglesia y por la intervención directa del Espíritu. María cumple una función arquetípica y primigenia en la génesis de los cristianos, porque el *fiat* de la Virgen hace posible que el Espíritu actúe en Ella y posteriormente en la Iglesia. En frase de Galot se podría decir que «por la Virgen, renueva en Pentecostés el milagro de la Anunciación. Entonces el Espíritu Santo la hizo Madre de Cristo; ahora la coloca en su nueva maternidad con respecto a los cristianos»⁵⁹.

La segunda vez el texto conciliar sostiene que la Iglesia «a imitación de la Madre de su Señor, por la virtud del Espíritu Santo, conserva virginalmente una fe íntegra, una esperanza sólida y una caridad sincera»⁶⁰. Con claridad se afirma que la perfección en la aceptación de las virtudes teologales se debe a la acción directa e inmediata del Espíritu, pero también se dice que en este proceso es el mismo Espíritu quien pone como modelo de esa aceptación a María. Es la Virgen, a la que mira la Iglesia, quien con su vida de entrega incondicional a la voluntad de Dios enseña el camino que debe recorrer la Iglesia para ser la Esposa virginal de Cristo. Esta doctrina conciliar se remonta a la época patristica. En nota a pie de página se hace referencia a textos de cuatro Padres –S. Ambrosio, S. Agustín, S. Beda el Venerable e Isaac de la Estrella– en los que se profundiza la relación tipológica de María con Iglesia, relación posible por la presencia del Espíritu Santo en ambas.

11ª) María no sólo es paradigma para la Iglesia en la generación de los hijos de Dios por el Espíritu, sino que es modelo de todas las virtudes. Pues encuentra en Ella una perfecta realización de la voluntad de Dios en todo instante de su caminar terreno. «Por eso también la Iglesia, en su labor apostólica, se fija con razón, en aquella que engendró a Cristo, concebido del Espíritu Santo y nacido de la Virgen, para que también nazca y crezca por medio de la Iglesia en las almas de los fieles»⁶¹.

58. *Ibidem*, n. 64.

59. J. GALOT, *Le cœur de Marie*, Paris-Louvain 1957, 210.

60. CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 64.

61. *Ibidem*, n. 65.

56. CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 63.

57. *Ibidem*, n. 64.

En la misión apostólica –connatural al ser de la Iglesia– el texto conciliar pone también como modelo a María. «Una idea admirablemente extendida entre los Padres, desde Orígenes, sostiene al mismo tiempo que Cristo es un don del Espíritu, en el sentido de que el *Pneuma* santificador hace nacer a Cristo en el corazón del creyente, como primeramente lo ha hecho nacer en el seno de la Virgen, y eso precisamente en vista a hacerlo vivir y desarrollarse después en todos los que serán sus discípulos»⁶², doctrina que puede resultar en la actualidad poco conocida, pero que viene avalada por una sólida tradición multiseccular. De hecho, para S. Pablo la conversión al cristianismo es a una verdadera gestación⁶³. Y en esa generación el texto conciliar presenta como prototípica la encarnación del Hijo por obra del Espíritu Santo en las entrañas de María.

12ª) La última referencia al Espíritu Santo está situada al principio de la cuarta parte –«El culto de la Santísima Virgen en la Iglesia»– cuando se afirma que el culto a María «tal como existió siempre en la Iglesia, a pesar de ser enteramente singular, se distingue esencialmente del culto de adoración tributado al Verbo encarnado, lo mismo que al Padre y al Espíritu Santo»⁶⁴. Su aportación pneumatológica es pequeña. El Concilio constata lo que ha sido una realidad continua y permanente en la veneración multiseccular a la Madre de Dios. Baste, por ejemplo, recordar a S. Epifanio, quien refutando el error de los coliridianos –secta de Arabia que tributaba culto de latría a María–, después de negar tal culto, escribe: «¡Sea honrada María! ¡Sea adorado el Señor!»⁶⁵. O a S. Ambrosio, cuando afirma que «María es templo de Dios y no es el Dios del templo»⁶⁶, para poner en su justa medida el culto mariano, distinguiéndolo del profesado a Dios.

La Iglesia siempre ha dado un culto especial a María, porque, por encima de cualquier otra criatura, «fue exaltada por gracia de Dios, después de su Hijo, por encima de todos los ángeles y los hombres»⁶⁷, a la vez que lo ha distinguido de la adoración que sólo se debe al Dios Uno y Trino. Podría afirmarse que la distinción del culto mariano tanto del tributado a las otras criaturas como del profesado a Dios, refleja la pluriformidad de gracias que el Espíritu de Dios otorga a la Iglesia.

62. G. PHILIPS, «Le Saint-Esprit et Marie dans l'Eglise», cit., 19.

63. Cfr. *Gl*, 4,19; *I Cor* 4,15, etc.

64. CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 66.

65. SAN EPIFANIO, *Panarion*, 79, PG 42, 751.753.

66. SAN AMBROSIO, *De Spiritu Sancto*, III, c. 2, n. 80, PL 16, 829.

67. CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 66.

13ª) Lamentablemente se echa en falta en la quinta y última parte de este capítulo mariano, en el que se presenta a María como signo de esperanza escatológica del Pueblo de Dios, la mención del Paráclito, que, en frase atinada de Congar, «es el dinamismo divino que da vida a las estructuras creadas por el Verbo»⁶⁸. Pertenece a la doctrina agustiniana la afirmación de que el Espíritu Santo es «el alma de la Iglesia». Es el Espíritu de Cristo el que habita y vivifica a todos y cada uno de los miembros y quien los guía con su gracia en la peregrinación de la fe. Por ello se ha dicho con justeza que el tiempo de la Iglesia es el tiempo del Espíritu en el mundo. María en este tiempo está al servicio del Espíritu, porque Ella, glorificada en los cielos en cuerpo y alma, «coopera con la cooperación del Espíritu en la obra redentora del Hijo»⁶⁹.

3. EL ESPÍRITU SANTO Y MARÍA EN PABLO VI

Es suficientemente conocido de todos que Pablo VI, en su abundante magisterio pontificio, se planteó la misión de garantizar y desarrollar la doctrina incoada y propuesta en el Concilio Vaticano II, siguiendo las vías doctrinales iniciadas en los diversos documentos conciliares. Esta misión se delinea con claridad en la doctrina del Espíritu Santo y María.

El magisterio de Pablo VI con respecto a este tema queda esculpido en dos documentos que serán el objeto de la última parte de este artículo. Según su ordenación cronológica el primero es la Exhortación *Marialis cultus*⁷⁰ y el segundo es la «Carta al cardenal Suenens con ocasión del XIV Congreso mariano Internacional»⁷¹.

3.1. *Relación del Espíritu Santo y María en la exhortación «Marialis cultus»*

La reforma litúrgica auspiciada por la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, matizada y formalizada por la doctrina mariana contenida

68. Y.M.-J. CONGAR, «La Pneumatologie dans la Théologie Catholique», *RevScPhTh*, 51 (1967) 250.

69. M. G. GUERRA, «María, la primera carismática en la Iglesia», *EphMar*, 28 (1978) 337.

70. PABLO VI, Ex. *Marialis cultus*, AAS, 66 (1974) 113-168.

71. PABLO VI, «Carta al cardenal Suenens con ocasión del XIV Congreso Mariano Internacional», *L'Osservatore Romano*, 19-20 mayo 1975.

en el capítulo VIII de la Constitución *Lumen gentium*, puso los fundamentos para una amplia remodelación en el culto y en la devoción mariana realizada en los años siguientes al Concilio por obra de Pablo VI, y en especial mediante la exhortación *Marialis cultus*. Este documento puede considerarse programático y ejemplar en la aplicación del espíritu del Vaticano II respecto al culto que la Iglesia debe rendir a la Madre de Dios, pues en la «celebración de la persona de María se revela como un reflejo del culto que se le rinde al Salvador, con el que su madre está estrechamente asociada»⁷².

En la primera parte —«El culto a la Virgen en la liturgia»—, tras la decisión de que la solemnidad del 25 de marzo pasa a recuperar su antigua denominación —la Anunciación del Señor—, el Papa resalta el aspecto mariano de esa fiesta al consignar:

«Por otra parte, con relación a María, como fiesta de la nueva Eva, virgen fiel y obediente, que con su “fiat” generoso (cfr. *Lc* 1,38) se convirtió, por obra del Espíritu, en Madre de Dios y también en verdadera Madre de los vivientes, y se convirtió también, al acoger en su seno al único Mediador (cfr. *1Tim* 2,5), en verdadera Arca de la Alianza y verdadero Templo de Dios; como memoria de un momento culminante del diálogo de salvación entre Dios y el hombre, y conmemoración del libre consentimiento de la Virgen y de su concurso al plan de la redención»⁷³.

En él se afirma que en la Anunciación, por la acción del Espíritu Santo, María se convierte en Madre de Dios y en Madre de los hombres. Con el *fiat* de la Virgen el Espíritu toma posesión de su feminidad, de su capacidad materna, orientándola a la realización de una maternidad que en un solo acto se proyecta hacia el Dios Redentor y hacia la humanidad redimida.

Algo después, en un denso párrafo dedicado a la ejemplaridad de María en cuanto *Virgo patiens* el Romano Pontífice escribe:

«María es también la “Virgen-Madre”, es decir, aquella que “por su fe y obediencia engendró en la tierra al mismo Hijo del Padre, sin contacto con hombre, sino cubierta por la sombra del Espíritu Santo” (LG 63): prodigiosa maternidad constituida por Dios como tipo y ejemplar de la fecundidad de la Virgen-Iglesia, la cual “se convierte ella misma en Madre, porque con la predicación y el bautismo engendra a una vida

nueva e inmortal a los hijos, concebidos por obra del Espíritu Santo, y nacidos de Dios” (LG 64)»⁷⁴.

En estas líneas Pablo VI, asumiendo la doctrina conciliar, se fija de modo especial en la maternidad virginal, que en el contexto evangélico (*Lc* 1,28-38) tiene una clara dimensión salvífica ya descubierta en la patrística. En efecto, en la enseñanza de los Padres se advierte una palpable analogía entre la maternidad virginal de María y la de la Iglesia en la fuente bautismal. El Papa cita explícitamente un texto de S. León Magno⁷⁵. Es el Espíritu Santo quien, sin concurso de varón, crea en el seno de María la humanidad asumida por el Hijo y es también el Espíritu quien, en las aguas del bautismo, engendra virginalmente a los miembros de la Iglesia.

En la segunda parte —«Por una renovación de la piedad mariana»— el Papa desea mostrar los principios básicos y necesarios para conformar la veneración, según el espíritu conciliar, a la Madre de Dios, teniendo en cuenta, por otra parte, las circunstancias actuales, de acuerdo con el lugar, el tiempo y las distintas sensibilidades de los pueblos y sus diferentes tradiciones culturales.

La primera nota característica de toda verdadera devoción mariana, según indica esta Exhortación, es su dimensión *trinitaria*, ya que, ante todo, María está en una estrechísima relación con Dios Trino —con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo— y sin esa relación no tiene ninguna razón de ser. Más aún, esa relación origina en María «una función superlativa en la economía de la salvación»⁷⁶, aunque no es absoluta por sí misma. En primer lugar debe afirmarse que «en la Virgen María todo es referido a Cristo y todo depende de Él: en vistas a Él, Dios Padre la eligió desde toda la eternidad como Madre toda santa y la adornó con dones del Espíritu Santo que no fueron concedidos a ningún otro»⁷⁷. De aquí que los ejercicios de piedad marianos deben expresar «claramente la nota trinitaria y cristológica que les es intrínseca y esencial. En efecto, el culto cristiano es por su naturaleza culto al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo»⁷⁸.

74. *Ibidem*, n. 19.

75. SAN LEÓN MAGNO, *Tractatus XXV (In Nativitate Domini)*, 5: CCL 138, 123; S.Ch. 22 bis, 132. A pie de página en la misma nota de la Exhortación se citan dos textos más de S. León Magno.

76. PABLO VI, *Discurso 8.II.1964, L'Osservatore Romano*, 9 febrero 1964, p. 1, col 4.

77. PABLO VI, Ex. *Marialis cultus*, n. 25.

78. *Ibidem*.

72. L. GAMBERO, *Culto*, en S. FIORES, y S. MEO (dir.), *Nuevo Diccionario de Mariología*, Madrid 1988, 549.

73. PABLO VI, Ex. *Marialis cultus*, n. 6.

El párrafo siguiente es el texto más amplio e importante en el que el Papa, a la luz de la Escritura y de la doctrina de los Padres, expone las afirmaciones más importantes de la acción del Espíritu en María. Lo iremos comentando de modo ordenado:

«A esta alusión sobre la orientación cristológica del culto a la Virgen, nos parece útil añadir una llamada a la oportunidad de que se dé adecuado relieve a uno de los contenidos esenciales de la fe: la Persona y la obra del Espíritu Santo. La reflexión teológica y la Liturgia han subrayado, en efecto, cómo la intervención santificadora del Espíritu en la Virgen de Nazaret ha sido un momento culminante de su acción en la historia de la salvación»⁷⁹.

La radicalidad de esta tesis nos lleva a proclamar que, por designio divino, María ocupa un puesto esencial en la historia de la salvación, porque en Ella, por la acción del Espíritu de Dios, se realizó la unión hipostática; es decir, el Hijo de Dios, por obra del Espíritu Santo, asumió una naturaleza humana en el seno de la Doncella de Nazaret. Esta sinergia del Espíritu en María no es puntual, sino que dura toda su existencia humana. El Papa la muestra a través de cinco afirmaciones y busca su fundamento en la documentación patrística.

A) En primer lugar la Exhortación atribuye al Espíritu Santo la excelsa santidad originaria de la Virgen:

«Así, por ejemplo, algunos Santos Padres y Escritores eclesiásticos atribuyeron a la acción del Espíritu la santidad original de María, “como plasmada y convertida en nueva criatura” por El (LG 56)»⁸⁰.

La nota de pie de página remite a la documentación patrística del texto conciliar citado. En concreto se trae a colación a cuatro autores: San Germán de Constantinopla⁸¹ que, a pesar de que sus citas no hacen referencia a la santidad originaria sino a la maternidad divina, sin embargo tienen alusiones a la plenitud de gracia y de santidad; de Anasta-

79. *Ibidem*, n. 26.

80. *Ibidem*.

81. SAN GERMÁN DE CONSTANTINOPLA, *Hom. in Annunt. Deipara*, PG 98, 328: «El Ángel: En efecto, debo reverenciarte como futura Madre de Dios y tener temor y temblor de tu dignidad real». *In Dormit* 2, PG 98, 357: «En efecto eres una nueva criatura (*anáplasis*) ya que has sido constituida Señora de los que habrían sido corrompidos en el fango de la tierra».

sio de Antioquía⁸² se aducen dos pasajes de sus sermones; S. Andrés de Creta⁸³ del que se presentan tres citas en las que claramente se afirma la excelsa santidad original de María, aunque no hay una referencia explícita al Espíritu Santo; S. Sofronio⁸⁴, al igual que los anteriores afirma la concepción inmaculada de María, aunque tampoco la atribuye directamente al Espíritu.

B) Continúa el texto de la *Marialis cultus*:

«Reflexionando sobre los textos evangélicos –“el Espíritu Santo descenderá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra” (Lc 1,35) y “María... se halló en cinta por obra del Espíritu Santo; (...) es obra del Espíritu Santo lo que en Ella se ha engendrado” (Mt 1,18.20)–, descubrieron en la intervención del Espíritu Santo una acción que consagró e hizo fecunda la virginidad de María»⁸⁵.

En este pasaje se afirma que ya desde la patrística –o sea desde el inicio de la reflexión creyente– se ha proclamado al Espíritu Santo como autor del prodigio de la maternidad virginal de María. La Exhortación defiende esta aserción con tres testimonios patrísticos autorizados. San Ambrosio de forma explícita afirma esta verdad al decir que el parto de María y el fruto de su vientre son obra del Espíritu Santo⁸⁶. Más explícito, si cabe, es S. Juan Casiano, quien refutando la controversia nestoriana escribe que «el Espíritu Santo santificando lo íntimo de la Virgen y exhalando su potencia en Ella, se introdujo y se mezcló con la naturaleza humana e hizo suyo lo que le era extraño, asumiéndolo con su virtud y majestad, para que al entrar la divinidad no pu-

82. ANASTASIO DE ANTIOQUÍA, *Sermo 2 de Annunt.*, 2 PG 89, 1377: «En efecto, no ha vacilado tu pie, sino que has permanecido inmóvil, con el pie firme en la piedra; y el Señor te ha custodiado, entrando solo en ti y naciendo de ti y conservándote cerrada y sellada para siempre. Salve, a la vez Madre y Virgen; de ti viene el que destruye la corrupción y la muerte». *Sermo 3*, 2 PG 89, 1388: «Por ti, de ahora en adelante, el sexo femenino oírás: Salve, oh mujeres, que habéis recibido el principio de la alegría: aquella única entre las Vírgenes, la llena de gracia, bella, inmaculada, santa, Madre de Dios, María».

83. SAN ANDRÉS DE Creta, *Canon in B.V. Nativ.*, 4, PG 97, 1321: «Oh Señor, has abierto el seno de Sara, ofreciendo a Isaac un fruto en la vejez; oh Salvador, has dado a la piadosa Ana un fruto fecundo en su seno, tu Madre inmaculada». *In B.V. Nativ.*, 1, PG 97, 812: «Hoy la pura generación humana recibe de Dios el don de la primera creación y retorna su primitivo esplendor».

84. SAN SOFRONIO, *Oratio 2 in Annunt.*, 18, PG 87, 3237.

85. PABLO VI, Ex. *Marialis cultus*, n. 26.

86. SAN AMBROSIO, *De Spiritu Sancto*, II, 37-38, CSEL 79, 100-101.

El párrafo siguiente es el texto más amplio e importante en el que el Papa, a la luz de la Escritura y de la doctrina de los Padres, expone las afirmaciones más importantes de la acción del Espíritu en María. Lo iremos comentando de modo ordenado:

«A esta alusión sobre la orientación cristológica del culto a la Virgen, nos parece útil añadir una llamada a la oportunidad de que se dé adecuado relieve a uno de los contenidos esenciales de la fe: la Persona y la obra del Espíritu Santo. La reflexión teológica y la Liturgia han subrayado, en efecto, cómo la intervención santificadora del Espíritu en la Virgen de Nazaret ha sido un momento culminante de su acción en la historia de la salvación»⁷⁹.

La radicalidad de esta tesis nos lleva a proclamar que, por designio divino, María ocupa un puesto esencial en la historia de la salvación, porque en Ella, por la acción del Espíritu de Dios, se realizó la unión hipostática; es decir, el Hijo de Dios, por obra del Espíritu Santo, asumió una naturaleza humana en el seno de la Doncella de Nazaret. Esta sinergia del Espíritu en María no es puntual, sino que dura toda su existencia humana. El Papa la muestra a través de cinco afirmaciones y busca su fundamento en la documentación patristica.

A) En primer lugar la Exhortación atribuye al Espíritu Santo la excelsa santidad originaria de la Virgen:

«Así, por ejemplo, algunos Santos Padres y Escritores eclesiásticos atribuyeron a la acción del Espíritu la santidad original de María, “como plasmada y convertida en nueva criatura” por El (LG 56)»⁸⁰.

La nota de pie de página remite a la documentación patristica del texto conciliar citado. En concreto se trae a colación a cuatro autores: San Germán de Constantinopla⁸¹ que, a pesar de que sus citas no hacen referencia a la santidad originaria sino a la maternidad divina, sin embargo tienen alusiones a la plenitud de gracia y de santidad; de Anasta-

79. *Ibidem*, n. 26.

80. *Ibidem*.

81. SAN GERMÁN DE CONSTANTINOPLA, *Hom. in Annunt. Deipara*, PG 98, 328: «El Ángel: En efecto, debo reverenciarte como futura Madre de Dios y tener temor y temblor de tu dignidad real». *In Dormit 2*, PG 98, 357: «En efecto eres una nueva criatura (*anáplasis*) ya que has sido constituida Señora de los que habrían sido corrompidos en el fango de la tierra».

sio de Antioquía⁸² se aducen dos pasajes de sus sermones; S. Andrés de Creta⁸³ del que se presentan tres citas en las que claramente se afirma la excelsa santidad original de María, aunque no hay una referencia explícita al Espíritu Santo; S. Sofronio⁸⁴, al igual que los anteriores afirma la concepción inmaculada de María, aunque tampoco la atribuye directamente al Espíritu.

B) Continúa el texto de la *Marialis cultus*:

«Reflexionando sobre los textos evangélicos –“el Espíritu Santo descenderá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra” (Lc 1,35) y “María... se halló en cinta por obra del Espíritu Santo; (...) es obra del Espíritu Santo lo que en Ella se ha engendrado” (Mt 1,18.20)–, descubrieron en la intervención del Espíritu Santo una acción que consagró e hizo fecunda la virginidad de María»⁸⁵.

En este pasaje se afirma que ya desde la patristica –o sea desde el inicio de la reflexión creyente– se ha proclamado al Espíritu Santo como autor del prodigio de la maternidad virginal de María. La Exhortación defiende esta aserción con tres testimonios patristicos autorizados. San Ambrosio de forma explícita afirma esta verdad al decir que el parto de María y el fruto de su vientre son obra del Espíritu Santo⁸⁶. Más explícito, si cabe, es S. Juan Casiano, quien refutando la controversia nestoriana escribe que «el Espíritu Santo santificando lo íntimo de la Virgen y exhalando su potencia en Ella, se introdujo y se mezcló con la naturaleza humana e hizo suyo lo que le era extraño, asumiéndolo con su virtud y majestad, para que al entrar la divinidad no pu-

82. ANASTASIO DE ANTIOQUÍA, *Sermo 2 de Annunt.*, 2 PG 89, 1377: «En efecto, no ha vacilado tu pie, sino que has permanecido inmóvil, con el pie firme en la piedra; y el Señor te ha custodiado, entrando solo en ti y naciendo de ti y conservándote cerrada y sellada para siempre. Salve, a la vez Madre y Virgen; de ti viene el que destruye la corrupción y la muerte». *Sermo 3*, 2 PG 89, 1388: «Por ti, de ahora en adelante, el sexo femenino oírás: Salve, oh mujeres, que habéis recibido el principio de la alegría: aquella única entre las Vírgenes, la llena de gracia, bella, inmaculada, santa, Madre de Dios, María».

83. SAN ANDRÉS DE Creta, *Canon in B. V. Nativ.*, 4, PG 97, 1321: «Oh Señor, has abierto el seno de Sara, ofreciendo a Isaac un fruto en la vejez; oh Salvador, has dado a la piadosa Ana un fruto fecundo en su seno, tu Madre inmaculada». *In B. V. Nativ.*, 1, PG 97, 812: «Hoy la pura generación humana recibe de Dios el don de la primera creación y retorna su primitivo esplendor».

84. SAN SOFRONIO, *Oratio 2 in Annunt.*, 18, PG 87, 3237.

85. PABLO VI, Ex. *Marialis cultus*, n. 26.

86. SAN AMBROSIO, *De Spiritu Sancto*, II, 37-38, CSEL 79, 100-101.

diese resistir la humana enfermedad»⁸⁷. También S. Beda expresa de modo claro y contundente: «*Por eso el Santo, que nacerá, será llamado Hijo de Dios; ya que concebirá por la santificación del Espíritu, será santo el que será engendrado. El nacimiento es conveniente a la concepción, de tal modo que Aquella que, contra la condición humana, concibió como virgen, dé a luz al Hijo de Dios, por encima de dicha condición*»⁸⁸.

C) Prosigue la Exhortación mostrando los títulos que la patrística ha otorgado a María por haber creído en las palabras de S. Gabriel:

«Y (el Espíritu Santo) la transformó en Aula del Rey, Templo o Tabernáculo del Señor, Arca de la Alianza o de la Santificación; títulos todos ellos ricos de resonancias bíblicas»⁸⁹.

Para el primer título la nota de pie de página de la Exhortación acude a cinco Padres. El primero es San Ambrosio, del que da cuatro citas⁹⁰; S. Proclo de Constantinopla que de forma concisa dice: «*María es honrada ya que es madre y sierva, nube, tálamo y arca del Señor*»⁹¹; S. Basilio de Seleucia que en un extenso parágrafo muestra el plan de salvación y concluye: «*Sin embargo, en verdad las almas de los hombres estaban enfermas cuando el gran Médico vino para hacerse peregrino, brillando desde el tálamo virginal*»⁹². También S. Andrés de Creta ofrece un excelente texto laudatorio mariano: «*Pues veo honrada de diversos modos a la que (a María) en muchos pasajes de la Escritura Santa está manifestada de modo preciso; como cuando se la denomina virgen, doncella, profetisa, también como tálamo nupcial, casa de Dios, templo santo, segundo tabernáculo, mesa santa, altar, propiciatorio, incensario de oro*»⁹³. Finalmente cita a S. Germán de Constantinopla, de quien trae a colación un pasaje⁹⁴.

87. SAN JUAN CASIANO, *De Incarnatione Domini*, II, cap. II, CSEL 17, 247.

88. SAN BEDA, *Homilía I*, 3, CCL 122, 18.

89. PABLO VI, Ex. *Marialis cultus*, n. 26.

90. SAN AMBROSIO, *De institutione virginis*, XII, 79, PL 16, 339: «*La Virgen es Aula del Rey porque no es deudora del hombre, sino sólo de Dios; Epistula 30, 3 PL 16, 1107; Epistula 42, 7, PL 16, 1175; Expositio evangelii secundum Lucam, X, 132, S.Ch. 52, 200.*

91. SAN PROCLIO, *Oratio V*, 3, PG 65, 681; cfr. *Oratio I*, 1, PG 65, 681.

92. SAN BASILIO DE SELEUCIA, *Oratio XXXIX*, 3, PG 85, 433.

93. SAN ANDRÉS DE CRETA, *Oratio IV*, PG 97, 868.

94. SAN GERMÁN DE CONSTANTINOPLA, *Oratio III*, 15, PG 98, 303: «*Salve, palacio del Sumo Dios Rey, adornado de magnificencia, edificado de modo sacrosanto, immaculado y purísimo*».

El segundo título, de claras resonancias viejotestamentarias, viene documentado por textos de siete Padres en los se afirma que María es «Templo de Dios, es el Santo de los Santos, que con la pureza de la virginidad ha sido consagrado al Señor»⁹⁵, o que es «el sagrario de castidad immaculada y el Templo de Dios»⁹⁶; o «Templo viviente»⁹⁷; o «Templo en el que Dios se hace sacerdote»⁹⁸ al asumir una naturaleza humana; o «Templo de Dios que se hace de modo súbito»⁹⁹; o que es «verdaderamente un Templo digno de Dios»¹⁰⁰; o, finalmente, «Templo santo de Dios»¹⁰¹.

El último título «Arca de la Alianza o de la Santificación» también está atestiguado, en nota de pie de página, por cinco Padres. Para ellos María es «el arca formada de oro puro y de madera incorruptible»¹⁰²; o «el arca de santificación»¹⁰³; o «el arca verdaderamente real, arca preciosísima»¹⁰⁴; o «la nueva arca de gloria... la urna áurea»¹⁰⁵; S. Juan Damasceno cierra la lista afirmando que María es «el arca toda recubierta de oro y que no tiene parangón con ninguna»¹⁰⁶.

De todos estos magníficos títulos bíblicos aplicados a la Santísima Virgen por la actuación en ella del Espíritu Santo, la Exhortación se fija en una nueva dimensión de esa sinergia entre el Espíritu y María, que podríamos denominarla «dimensión sponsal»:

«Profundizando más en el misterio de la Encarnación, vieron en la misteriosa relación Espíritu-María un aspecto sponsalicio, descrito poéticamente por Prudencio: «*la Virgen núbil se desposa con el Espíritu*»»¹⁰⁷.

El Papa trae a colación este título y se apoya exclusivamente en el autor citado¹⁰⁸. Con él se pone en evidencia la íntima relación entre el Espíritu Santo y María en la Encarnación del Verbo.

95. SAN JERÓNIMO, *Adv. Iovinianum*, I, 33, PL 23, 267.

96. SAN AMBROSIO, *De institutione virginis*, XVII, 105, PL 16, 346; cfr. *Epistula 63*, 33, PL 16, 1249; *De Spiritu Sancto*, III, 79-80, CSEL 79, 182-183.

97. *Akathistos*, estrofa 24. Cfr. ed. PITRA, I. B., *Analecta Sacra*, I, 261.

98. SAN PROCLIO, *Oratio II*, 6, PG 65, 700.

99. SEDULIO, *A solis ortus cardine*, v. 14, CSEL 10, 164.

100. SAN BASILIO DE SELEUCIA, *Oratio XXIX*. In *SS. Deipara Annuntiationem*, PG 85, 444.

101. SAN JUAN DAMASCENO, *Oratio IV*, 10, PG 96, 677.

102. SEVERO DE ANTIOQUÍA, *Homilía 57*, PO 8, 357.

103. ESQUIJO DE JERUSALÉN, *Homilía de Sancta Maria Deipara*, PG 93, 1464.

104. CRISIPO DE JERUSALÉN, *Oratio in sanctam Mariam Deiparam*, 2, PO 19, 338.

105. SAN ANDRÉS DE CRETA, *Oratio V*, PG 97, 896.

106. SAN JUAN DAMASCENO, *Oratio VI*, 6, PG 96, 672.

107. PABLO VI, Ex. *Marialis cultus*, n. 26.

108. Cfr. nota 23. Nos remitimos a lo expuesto en esa parte del trabajo para la comprensión correcta de este título.

A continuación este párrafo de la *Marialis cultus* presenta un nuevo epíteto mariano:

«(Los Padres) la llamaron sagrario del Espíritu Santo, expresión que subraya el carácter sagrado de la Virgen convertida en mansión estable del Espíritu de Dios»¹⁰⁹.

La acción del Espíritu Santo no se reduce exclusivamente al momento de la Encarnación, sino que es permanente: María desde su Concepción Inmaculada hasta su Asunción en cuerpo y alma a los cielos, ha vivido en perfecta y plena comunión con el Espíritu de Dios. En nota a pie de página se presentan cinco citas patrísticas. De María se afirma que es «Vara de Jesé, Huerto cerrado, Fuente sellada, Madre del Señor, Templo de Dios y Sagrario del Espíritu Santo»¹¹⁰; o «Sagrario del Espíritu Santo y templo singularmente único de su Autor»¹¹¹; o «Sagrario del Espíritu Santo y morada del Hijo de Dios»¹¹²; o «Templo del Dios vivo, Aula del Rey eterno, Sagrario del Espíritu Santo»¹¹³.

D) Prosigue la Exhortación mostrando los efectos de la presencia del Espíritu Santo en María que hacen de ella digna morada de la Trinidad Beatísima:

«Adentrándose en la doctrina sobre el Paráclito, vieron que de El brotó, como de un manantial, la plenitud de la gracia (cfr. *Lc* 1,28) y la abundancia de dones que la adornaban: de ahí que atribuyeron al Espíritu la fe, la esperanza y la caridad que animaron el corazón de la Virgen, la fuerza que sostuvo su adhesión a la voluntad de Dios, el vigor que la sostuvo durante su “compasión” a los pies de la cruz»¹¹⁴.

La nota de pie de página siguiente presenta cuatro textos patrísticos que mantienen esta importante doctrina mariana. Se afirma que «esta casa virginal está sostenida por siete columnas, porque la venerada Madre del Señor fue enriquecida con los siete dones del Espíritu

109. PABLO VI, Ex. *Marialis cultus*, n. 26.

110. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *De ortu et obitu Patrum*, cap 67, 111, PL 83, 148.

111. SAN ILDEFONSO DE TOLEDO, *De virginitate perpetua sanctae Mariae*, cap. X, PL 96, 95.

112. SAN BERNARDO, *In Assumptione B. Virginis Mariae*, Sermo IV, 6, PL 183, 428; cfr. *In Nativitate B. V. Mariae*, PL 183, 442.

113. SAN PEDRO DAMIANO, *Carmina sacra et preces* II, *Oratio ad Deum Filium*, PL 145, 921.

114. PABLO VI, Ex. *Marialis cultus*, n. 26.

Santo»¹¹⁵; y «cuando ella (María) está colmada de gracia, cuando está inundada del Espíritu Santo, cuando está cubierta con la potencia del Altísimo, se hace más preciosa en los méritos, (...) más bella en santidad, más gloriosa por la prerrogativa de sus méritos»¹¹⁶; porque «el mismo Espíritu Santo... ha venido a Ella con singular gracia, sobre todas las criaturas del cielo y de la tierra, descansó en Ella y la hizo Reina y Emperatriz del cielo, de la tierra y de todo lo que hay en ellos»¹¹⁷. Y si desde el principio ya era llena de gracia, en la Encarnación el Espíritu Santo plenifica de gracia el seno de María para que engendre al Hijo de Dios en su humanidad»¹¹⁸.

E) Pasa ahora la *Marialis cultus* a hacer hincapié en otra consecuencia del Espíritu de Dios en María: el don profético:

«Señalaron (los Padres) en el canto profético de María (*Lc* 1,46-55) un particular influjo de aquel Espíritu que había hablado por boca de los profetas»¹¹⁹.

Esta consecuencia está avalorada por la doctrina de cinco Padres. Orígenes sostiene que María, llena del Espíritu Santo, proclamó el *Magnificat* en la Visitación, aunque es consciente que algunos manuscritos lo ponen en boca de Isabel¹²⁰. Las citas ambrosianas son más difusas, aunque todas ellas mantienen que el Espíritu Santo concede el carisma profético a Isabel, a Juan Bautista y a María¹²¹. Los dos últimos textos patrísticos muestran con claridad que el Espíritu mueve a María a profetizar la gloria de Dios¹²².

115. PABLO DIÁCONO, *Homilia I in Assumptione B. Mariae Virginis*, PL 95, 1567.

116. PASCASIO RADBERTO, *De Assumptione Sanctae Mariae Virginis*, VII, 42, ed. RIPBERGER, A., en *Corpus Christianorum LVI, C*, p. 127.

117. EADMERO, *De excellentia Virginis Mariae*, cap. IV, PL 159, 566.

118. Cfr. SAN BERNARDO, *In laudibus Virginis Matris. Homilia IV*, 3, en *Sancti Bernardi Opera*, IV, Roma 1966, 49-50.

119. PABLO VI, Ex. *Marialis cultus*, n. 26.

120. Cfr. ORÍGENES, *In Lucam Homilia*, v. 4, 3, PG 13, 1817. S. Cirilo de Alejandría lo atribuye también a María, cfr. *Commentarius in Aggeum prophetam*, XIX, PG 71, 1060.

121. Cfr. SAN AMBROSIO, *De fide*, IV, 9, 113-114, CSEL 78, 197-198; *Expositio evangelii secundum Lucam*, II, 23 y 27-28, CSEL 32, IV, 53-54 y 55-56.

122. SEVERIANO DE GÁBALA, *In mundi creationem oratio*, VI, 10, PG 56, 497-498: «María cada día oye de la voz de todos: *Bienaventurada*: llena del Espíritu Santo. Y, finalmente, *profetizando* la Virgen oye decir: *Bendito el Señor Dios de Israel, porque ha mirado la humildad de su sierva*»; cfr. ANTIPATRO DE BOSTRA, *Homilia in SS. Deiparae Annuntiationem*, XVI, PG 85, 1785.

Finaliza este denso párrafo de la Exhortación recordando la presencia de María el día de Pentecostés:

«Considerando la presencia de la Madre de Jesús en el cenáculo, donde el Espíritu descendió sobre la naciente Iglesia (cfr. *Act* 1,12-14; 2,1-4), enriquecieron con nuevos datos el antiguo tema María-Iglesia; y, sobre todo, recurrieron a la intercesión de la Virgen para obtener del Espíritu la capacidad de engendrar a Cristo en su propia alma, como atestigua S. Ildefonso en una oración, sorprendente por su doctrina y por su vigor suplicante: “Te pido, te pido, oh! Virgen Santa, obtener a Jesús por mediación del mismo Espíritu, por el que tú has engendrado a Jesús. Reciba mi alma a Jesús por obra del Espíritu, por el cual tu carne ha concebido al mismo Jesús (...). Que yo ame a Jesús en el mismo Espíritu, en el cual tú lo adoras como Señor y lo contemplas como Hijo”»¹²³.

El Papa recurre a dos textos medievales para avalar sus palabras. El primero pertenece a Eadmero, quien sostiene la necesidad de la presencia de María después de la Ascensión de su Hijo porque por la acción del Espíritu Santo en la comprensión del misterio de la salvación era muy superior en ella que en los discípulos¹²⁴ también después de Pentecostés. La misma opinión sostiene Amadeo de Lausana para quien María no sólo es maestra de los misterios, sino que también ejerce sobre los seguidores de Jesús su «materna consolación»¹²⁵.

3.2. *Carta al cardenal Suenens con ocasión del XIV Congreso Mariano Internacional*¹²⁶

El año 1975, coincidiendo con el «Año Santo», se celebró en Roma el Congreso Mariológico y Mariano organizado por la Pontificia Academia Mariana Internacional. La sección mariológica continuó la tarea de los congresos anteriores de Lisboa y Zagreb y se centró en el culto mariano en la Iglesia durante los siglos XII al XIV. La sección mariana se polarizó en un tema que, en ese momento, revestía una gran actualidad: el Espíritu Santo y María.

Con tal motivo el papa Pablo VI, en la clausura del Congreso, pronunció una alocución centrada en el culto mariano y además envió una carta al Legado papal a ese Congreso, cardenal Suenens, en la que se contempla la relación entre el Espíritu Santo y María.

En la última parte de su Alocución el Papa presenta dos caminos, o modos, para acceder al conocimiento y al amor a María, que denomina la «*via veritatis*» y la «*via pulchritudinis*». Esta última nos lleva a contemplar a la *Tota pulchra* como ideal supremo de perfección y modelo paradigmático de la persona humana. Se pregunta el Papa: «Y por qué todo esto? Porque María es la *llena de gracia*, esto es, así lo podemos decir, la *llena del Espíritu Santo*, cuya luz se refleja en ella con incomparable esplendor. Tenemos que mirar a María, fijarnos en su belleza incontaminada»¹²⁷. De esta manera introduce la carta que enviará al Legado Pontificio, en la que muestra la vinculación del Espíritu Santo con Santa María.

De forma sintética se podría afirmar que esta carta no es más que un desarrollo de la doctrina pneumatológico-mariana de la *Marialis cultus* que acabamos de mostrar. Parte de un axioma que para el papa es evidente: «el estudio y la penetración de los lazos interiores, purísimos y santísimos que unieron y siguen uniendo a la Virgen María con el Espíritu Santo en la obra humana de la redención ofrecerán resultados muy provechosos, para el desarrollo del dogma católico y de la teología»¹²⁸, al igual que crecerá en hondura e intensidad el culto al Paráclito y a la Madre de Dios y Madre nuestra.

Antes de acceder al tema central de la carta —las relaciones entre el Espíritu Santo y la Virgen— sale al paso de ciertas objeciones de los hermanos separados y de algunos católicos sobre una cierta hipertrofia mariana, que deja en sordina y en un posible ostracismo la doctrina y devoción al Espíritu Santo. Niega tal aserto y trae a colación a algún teólogo que rebate esas afirmaciones. Para el Papa es incorrecto sostener que el estudio de las verdades marianas haya «ofuscado en modo alguno la primacía de la fe y del culto que la Iglesia entera tributa al Espíritu Santo»¹²⁹. Establece como criterio que «la Iglesia Católica siempre ha creído que el Espíritu Santo, al intervenir de modo personal, aun-

123. PABLO VI, Ex. *Marialis cultus*, n. 26. SAN ILDEFONSO, *De virginitate perpetua sanctae Mariae*, cap. XII, PL 96, 106.

124. Cfr. EADMERO, *De excellentia Virginis Mariae*, cap. VII, PL 159, 571.

125. AMADEO DE LAUSANA, *De Maria Virginea Matre Homilia*, VII, S.Ch. 72, 184.

126. PABLO VI, *Carta al cardenal Suenens con ocasión del XIV Congreso Mariano Internacional*, AAS, 67 (1975) 354-359.

127. PABLO VI, *Alocución a los participante en el VII Congreso Mariológico y en el XIV Congreso Mariano Internacionales*, AAS, 67 (1975) 338.

128. PABLO VI, *Carta al cardenal Suenens con ocasión del XIV Congreso Mariano Internacional*, AAS, 67 (1975) 355.

129. *Ibidem*.

que en comunión inseparable con las otras Personas de la Santísima Trinidad, en la obra de la salvación humana, ha asociado a sí mismo a la humilde Virgen de Nazaret¹³⁰. La prudencia papal se decanta en el lenguaje utilizado, al afirmar con claridad que la intervención personal del Espíritu en la Encarnación y en la santificación de María la realiza «en comunión inseparable con las otras Personas de la Trinidad» y «en consonancia con su índole de Amor Personal del Padre y del Hijo»¹³¹.

Pablo VI acude a los Padres quienes «han atribuido a las varias misiones del Espíritu Santo procedentes del Padre y del Hijo, la plenitud de gracia y de caridad de los dones y frutos de toda virtud, de las bienaventuranzas evangélicas y de especiales carismas que adornaron, como arras de celestiales nupcias, a la predestinada mística Esposa del divino Paráclito y Madre del Verbo hecho carne»¹³². Advertimos que el Romano Pontífice acepta en María el título esponsalicio junto con los calificativos litúrgicos de «Templo del Señor, Sagrario del Espíritu Santo».

La parte central de la carta muestra la influencia del Espíritu Santo en los momentos principales de la vida de la Virgen, siempre siguiendo el esquema de la *Lumen gentium* y apoyándose en el texto de la *Marialis cultus*:

«Fue el Espíritu Santo quien, llenando de gracia a la persona de María en el primer instante de su concepción, la redimió de modo más sublime, en previsión de los méritos de Cristo, Salvador del género humano, haciéndola Inmaculada¹³³; fue el Espíritu Santo quien, sobreviniendo a Ella, le inspiró el consentimiento, en nombre del género humano, a la concepción virginal del Hijo del Altísimo, e hizo fecundo su seno para que diera a luz al Salvador de su pueblo, Soberano de un reino eterno¹³⁴; fue también el Espíritu Santo quien inflamó su ánimo y reconocimiento, estimulándola así a entonar a Dios su Salvador el cántico del *Magnificat*¹³⁵; fue asimismo el Espíritu Santo quien sugirió a la Virgen el buen deseo de conservar fielmente en su Corazón el recuerdo de las palabras y de los hechos concernientes al nacimiento y a la infancia de su Unigénito, en que Ella había tomado una parte tan íntima y amorosa¹³⁶; fue igualmente el Espíritu Santo quien impulsó a María a solici-

tar amablemente de su Hijo el prodigio de la conversión del agua en vino en las bodas de Caná, con el que dio comienzo Jesús su actividad taumaturgica, provocando la fe de sus discípulos¹³⁷; nuevamente fue el Espíritu Santo quien sostuvo el ánimo de la Madre de Jesús, presente al pie de la cruz, inspirándole, como en la Anunciación, el fiat a la voluntad del Padre celeste, que quería estuviera maternalmente asociada al sacrificio del Hijo para la Redención del género humano¹³⁸; fue el mismo Espíritu Santo quien dilató con inmensa caridad el Corazón de la Madre dolorosa para acoger de labios del Hijo, como su último testamento, la misión de Madre respecto de Juan, el discípulo amado¹³⁹, que prefiguraba según el constante sentir de la Iglesia¹⁴⁰, su maternidad espiritual en favor de toda la humanidad; fue nuevamente el Espíritu Santo quien elevó a María, en alas de la más ferviente caridad, al oficio de Orante por excelencia en el Cenáculo, donde los discípulos de Jesús estaban todos unidos y concordados en asidua oración, junto con algunas mujeres, especialmente María, la Madre de Jesús¹⁴¹, en espera del prometido Paráclito; fue finalmente el Espíritu Santo, quien encendiendo en supremo ardor el alma de María peregrina sobre la tierra, hizo que deseara ardentemente reunirse con el Hijo glorioso, disponiéndola así a conseguir dignamente, como coronamiento de sus privilegios, el de la Asunción en cuerpo y alma al cielo, conforme a la definición dogmática¹⁴², de la que se cumple ahora, como recordamos con particular emoción, el XXV aniversario»¹⁴³.

Pero la acción del Espíritu Santo en María no concluye con su tránsito al cielo, sino que continúa, pues «Ella sigue estando presente espiritualmente a todos los hijos de la Redención, siempre urgida en su nobilísimo oficio por el Amor Increado, alma y motor supremo del Cuerpo místico»¹⁴⁴, presencia continua que durará hasta el fin de los tiempos¹⁴⁵.

A continuación se expone la doctrina conciliar de la mediación mariana que no disminuye ni afecta a la eficacia de Cristo, Mediador único. El Papa puntualiza que la mediación mariana, además, en nada

130. *Ibidem*.131. *Ibidem*.132. *Ibidem*, AAS, 67 (1975) 355-256.133. Cfr. Pío X, Bula *Ineffabilis Deus*, DS 2803.134. Cfr. *Lc* 1,35.38.135. Cfr. *Lc* 1,45.55.136. Cfr. *Lc* 2,19.33.51.137. Cfr. *Jn* 2,11.138. Cfr. *Jn* 19,25.139. Cfr. *Jn* 19,26-27.140. LEÓN XIII, Enc. *Adiutricem populi*, Acta Leonis XIII, vol. XV, 302.141. *Act* 1,14.142. Pío XII, Bula *Munificentissimus Deus*, AAS, 42 (1950) 768.143. PABLO VI, *Carta al cardenal Suenens con ocasión del XIV Congreso Mariano Internacional*, AAS, 67 (1975) 356-357.144. *Ibidem*, AAS 67 (1975) 357.145. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 62.

debe menguar «la dignidad y eficacia del Espíritu Santo, que es el Santificador del Cuerpo místico y de cada uno de sus miembros»¹⁴⁶.

Pablo VI remacha este concepto y, refiriéndose a la objeción presentada al principio de este documento, afirma que «la actividad de la Madre de la Iglesia en beneficio de los redimidos no sustituye, ni rivaliza con la actividad omnipotente y universal del Espíritu Santo, sino que la implora y prepara no sólo con la plegaria de intercesión, (...) sino también con el influjo directo de su ejemplo, sobre todo el importantísimo de su docilidad absoluta a las inspiraciones del divino Espíritu»¹⁴⁷. Según se advierte en este texto, la mediación materna de María comprende dos aspectos: el primero consiste en una intercesión materna que pide al Espíritu por nosotros; y el segundo radica en un influjo ejemplar sobre nuestras almas. Como afirma Rivera «nada se insinúa acerca de un posible *influjo inmediato* de María sobre nosotros, tal como parecía indicarlo Pío XII en la encíclica *Ad cali Reginam* (n. 40)»¹⁴⁸.

Concluye este tema afirmando que «siempre, pues, bajo la dependencia del Espíritu Santo es como María conduce a Jesús las almas, las modela a su propia imagen, les inspira buenos deseos, es vínculo de amor entre Jesús y los fieles»¹⁴⁹.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Podría resumirse la doctrina pneumatológica del capítulo mariano de la Constitución *Lumen gentium* afirmando lo siguiente:

a) Es determinante el hecho de que los textos marianos conciliares hayan sido colocados en el misterio de Cristo y de la Iglesia, ya que así la reflexión mariológica se sitúa en la dimensión trinitaria y permite mostrar la misión histórico-salvífica de María como un evento del todo singular y único, en el que se manifiesta el Espíritu de Dios inserto en la economía de la salvación.

b) El Espíritu Santo es quien posibilita que Ella sea la tierra virgen en la que se plasmará el Nuevo Adán y por eso es sin mancha, toda

146. PABLO VI, *Carta al cardenal Suenens con ocasión del XIV Congreso Mariano Internacional*, AAS, 67 (1975) 358.

147. *Ibidem*.

148. A. RIVERA, «El culto mariano. El Espíritu Santo y María», *EstMar* 41 (1977) 31.

149. PABLO VI, *Carta al cardenal Suenens con ocasión del XIV Congreso Mariano Internacional*, AAS, 67 (1975) 358.

pura y limpia desde el inicio de su concepción. María desde el primer instante de su vida terrena se convierte en el «Templo del Espíritu Santo», donde mora Él de una forma singular y la prepara para su futura misión, colmándola de la plenitud de gracia (cfr. *Lc* 1,28).

c) De aquí que en el momento de la Anunciación, María no coopera directamente con el Verbo, sino por la mediación del Espíritu Santo, que la cubre con su sombra (cfr. *Lc* 1,35). Es decir, su consentimiento –su *fiat*– y el comienzo del proceso biológico de la gestación han tenido lugar por la mediación del Espíritu Santo y, a la vez, por su libre y total aceptación personal.

d) Si la función del Espíritu Santo en la economía de la salvación debe considerarse como una cooperación en la Redención de Cristo, la colaboración de María será «ante todo y sobre todo una cooperación con la cooperación del Espíritu Santo en la obra redentora del Hijo»¹⁵⁰.

e) Después de la Ascensión, María con sus plegarias impetra la venida del Espíritu sobre los discípulos de su Hijo reunidos en el Cenáculo. Pero su acción no se reduce solamente a la impetración, sino que hay un perfecto paralelismo entre la génesis de Cristo y el inicio de la Iglesia. En efecto, el Verbo se encarna por la acción del Espíritu Santo en María al cubrirla con su sombra (*Lc* 1,35) y el origen de la Iglesia comienzan por la venida del Espíritu sobre María y sobre los discípulos congregados en el Cenáculo (*Act* 1,14).

f) María cumple una función arquetípica y materna en la génesis de los cristianos, porque el *fiat* de la Virgen hace posible que el Espíritu actúe en Ella y posteriormente en la Iglesia. Al igual que en la Encarnación el Espíritu Santo la hizo Madre de Cristo, ahora la coloca en su nueva maternidad con respecto a los cristianos.

g) Si en la Iglesia el crecimiento de las virtudes teologales se debe a la acción directa e inmediata del Espíritu Santo, a la vez en este proceso es el mismo Espíritu quien pone como modelo paradigmático de esa aceptación a María. Es la Virgen quien con su vida de entrega incondicional a la voluntad de Dios enseña el camino que debe recorrer la Iglesia para ser la Esposa virginal de Cristo. En frase lograda de Bouyer se puede afirmar que María es, por la gracia del Espíritu Santo, «el icono escatológico de la Iglesia»¹⁵¹.

150. H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1998, 590.

151. L. BOUYER, *Le Trône de la Sagesse. Essai sur la signification du culte marial*, Paris 1957, 256.

Por lo visto hasta ahora cabría decir que en el Concilio Vaticano II se «ha comenzado a restituir la dimensión pneumatológica de la Iglesia»¹⁵², y que en sus textos se muestra una serie interesante de indicaciones; sin embargo, esa doctrina sobre el Espíritu Santo sigue siendo muy incompleta y parcial¹⁵³. Se echa en falta en el texto conciliar un párrafo específico en el que se determine y puntualice la relación entre el Espíritu Santo y María y un desarrollo más sistemático de la acción del Espíritu Santo en la doctrina conciliar. Todo esto ha dado lugar a que el magisterio y muchos mariólogos hayan comenzado a profundizar en la doctrina pneumatológica partiendo de las bases epistemológicas abiertas en el Concilio¹⁵⁴.

Pablo VI basándose en la doctrina conciliar sale al paso de las diversas críticas sobre la carencia pneumatológica en la doctrina y anima «a todos, en especial a los pastores y teólogos, a profundizar en la reflexión sobre la acción del Espíritu Santo en la historia de la salvación y lograr que los textos de la piedad cristiana pongan debidamente en claro su acción vivificadora; de tal reflexión aparecerá, en particular, la misteriosa relación existente entre el Espíritu de Dios y la Virgen de Nazaret»¹⁵⁵.

En los dos documentos estudiados en este trabajo advertimos que, para Pablo VI, María es la mujer plenificada por el Espíritu, desde el primer momento de su existencia. Remarca de formas diversas que la «intervención de santificadora del Espíritu en la Virgen de Nazaret ha sido un momento culminante de su acción en la historia de la salvación»¹⁵⁶. Esta afirmación viene avalada en su magisterio con una seria documentación patristica. Para el Papa esa intervención pneumatológica abarca no sólo la existencia terrena de María, sino que se prolonga en su mediación materna en el cielo, donde permanece «siempre urgida en su nobilísimo oficio por el Amor Increado»¹⁵⁷.

Brevemente podría condensarse lo expuesto en esta conclusión diciendo que María desde su concepción está en continua *sinergia*, o co-

munion operativa con el Espíritu Santo. Es decir, toda su vida y actividad sobrenatural están bajo el influjo totalizante del Espíritu. Se puede afirmar que «el Espíritu Santo se hace un solo principio con María *en el plano de la acción*, por lo que cada acción es de María y a la vez del Espíritu Santo... María es una persona humana, el Espíritu Santo es una Persona divina; pero en el plano del actuar (no del ser) se puede decir que el principio es único: María y el Espíritu Santo en sinergia, por lo que la misma acción se atribuye a María y al Espíritu Santo»¹⁵⁸. Pero ambos co-principios no están al mismo nivel, sino que debe sostenerse que María está en un plano de plena, perfecta y total subordinación respecto del Espíritu.

Una frase de Pablo VI puede resumir toda esta doctrina: «siempre bajo la dependencia del Espíritu Santo es como María conduce las almas a Jesús, las modela a su propia imagen, les inspira buenos deseos y es vínculo de amor entre Jesús y los fieles»¹⁵⁹.

152. Y.M.-J. CONGAR, «Attualità della pneumatologia», *Il regno/Documenti*, 27 (1982) 295.

153. Cfr. D.M. MONTAGNA, «María e lo Spirito Santo», *Servitium*, 2 (1968) 6.

154. Cfr. J.M. SALGADO, «Pneumatologie et mariologie, bilan actuel et orientations possibles», *Divinitas* 15 (1971) 421-453; D. FERNÁNDEZ, y A. RIVERA, «Boletín bibliográfico sobre el Espíritu Santo y María», *EphMar*, 28 (1978) 265-273.

155. PABLO VI, Ex. *Marialis cultus*, n. 27.

156. *Ibidem*, n. 26.

157. PABLO VI, *Carta al cardenal Suenens con ocasión del XIV Congreso Mariano Internacional*, AAS, 67 (1975) 357.

158. D. BERTETTO, *Maria la Serva del Signore*, Nápoles 1988, 463-464.

159. PABLO VI, *Carta al cardenal Suenens con ocasión del XIV Congreso Mariano Internacional*, AAS, 67 (1975) 358.

EL ESPÍRITU DE DIOS Y LAS RELIGIONES DE LA TIERRA

José Morales

INTRODUCCIÓN

La renovación pneumatológica que ha tenido lugar en la Iglesia durante la segunda mitad del siglo XX, y que recuerda lo ocurrido en el período patrístico, durante los siglos IV y V, guarda una estrecha relación con el actual desarrollo de la reflexión y praxis cristiana sobre las religiones. Son iniciativas eclesiales que obedecen a un impulso del Espíritu de Dios, como es también el caso de la apertura misma de la Iglesia hacia los mundos y tradiciones no cristianos, tanto a nivel teológico como práctico.

Un nuevo soplo espiritual, semejante en algunos aspectos al que inspiró en su día el ecumenismo, se manifiesta ahora en el interés cristiano por las religiones. Esta actitud no obedece a curiosidad ni toma sus ritmos de la presencia creciente de las religiones de la tierra en las informaciones y ensayos de rigor y contenido diversos que llenan hoy los medios periodísticos, hasta hacerlos estallar en una lluvia de relativos aciertos y de afirmaciones insensatas.

Ha llegado para la Iglesia y la teología de las religiones una hora del Espíritu, en la que el cuerpo eclesial percibe con especial claridad que este Espíritu divino actúa fuera de los límites visibles de la Iglesia; y que lo hace dentro de un régimen salvífico trinitario, que permite interpretar con nuevo sentido clásicos y perennes principios cristianos.

Lejos de inventar novedades o de romper los moldes de su auto-comprensión mística, la Iglesia ahonda en su tradición y trata de recuperar y reeditar, por así decirlo, afirmaciones y perspectivas que esclarecen el régimen universal de su función salvífica. El Espíritu Santo es protagonista central de este proceso que vive hoy la teología. Lo es por partida doble, porque constituye desde fuera su fuerza inspiradora,

y porque se hace presente, dentro de él, como principio y personaje activo de su dinámica teológica. El Espíritu mueve a construir el edificio, y forma también parte de su construcción.

La lectura atenta de las afirmaciones patrísticas, a la luz de las preocupaciones y tareas del presente, nos descubre aspectos del misterio cristiano que son relevantes para entender la acción del Espíritu Santo en la historia de la salvación obrada por la Trinidad. La actividad oculta y silenciosa del Espíritu divino parece desvelarse algo más, a beneficio de nuestro conocimiento de las vías salvadoras de Dios para todos los pueblos y en todos los tiempos de la historia humana.

«En vez de detenerse en el umbral de la pertenencia cristiana para observar con tímida curiosidad intelectual el actuar de Dios en el mundo y en las tradiciones religiosas, el teólogo se ve impulsado a intentar un abrazo universal, que comprenda Iglesia y no Iglesia, cristianismo y no cristianismo, bautismo y no bautismo, solicitado por la certeza de la presencia universal del Espíritu “que es Señor y da la vida”, como profesa el Símbolo Niceno-constantinopolitano»¹.

TRADICIÓN PATRÍSTICA Y TEOLÓGICA

Numerosos autores patrísticos han hablado con notable claridad acerca del Espíritu Santo, y de la amplitud y sutileza de su acción salvadora y vivificadora en todos los rincones de la Creación. Dice, por ejemplo, San Basilio: «En cuanto al plan de salvación de los hombres, realizado por el gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo, según la bondad de Dios, ¿quién podrá negar que ese plan se cumple por la gracia del Espíritu Santo? Las disposiciones relativas a la Encarnación del Señor, todo se ha realizado mediante el Espíritu. Desde el principio Él acompañó la carne misma del Señor, haciéndose el crisma inseparable, y después toda acción de Cristo se viene cumpliendo bajo la asistencia del Espíritu. Estaba presente cuando Cristo fue sometido a las tentaciones del demonio... y cuando realizaba milagros..., y después de la resurrección de los muertos no lo abandonó nunca»².

La perspectiva pneumatológica permite afirmar, por lo tanto, la unidad complementaria de la presencia y de la acción de Cristo y del

Espíritu, y flexibiliza la actuación del binomio Cristo-Iglesia. El misterio cristiano extiende entonces su eficacia vivificante y salvífica a toda la realidad del cosmos y de la historia humana.

La afirmación que nos interesa en este contexto es que el Espíritu Santo no limita su actuación al ámbito visible de la Iglesia. Alma de la Iglesia, no está encerrado dentro del cuerpo visible eclesial, como el ama humana actúa también más allá de la frontera material del cuerpo. La teología de las religiones ha percibido y adquirido con firmeza este principio fundamental, y lo ha enunciado como parte esencial de la eclesiología en la que se apoya, y que trata de desarrollar.

Son afirmaciones que no sólo cuentan con precedentes patrísticos, sino que han sido sugeridas también por autores del siglo XIX, entre los que destaca especialmente John H. Newman (1801-1890), como pionero moderno. Newman considera que todo conocimiento religioso procede de Dios y no solamente de lo que la Biblia nos ha transmitido, porque «nunca hubo un tiempo en el que Dios no haya hablado al hombre y le haya indicado en cierta medida su deber»³. Nuestro autor atribuye directamente al Espíritu divino estas iluminaciones e impulsos de auténtica religión, ocurridos en lo que llama «economía salvífica del paganismo». «El Espíritu de Dios –leemos– ha enseñado a los hombres todo lo que hay en ellos de sabiduría verdadera desde el principio»⁴.

Para Newman nunca ha existido una religión que pueda llamarse estrictamente *natural*. En toda religión hay elementos sobrenaturales, al menos incoados o como en germen. Dice nuestro autor: «Cuando se afirma que una determinada religión es natural no quiere indicarse que algún sistema religioso haya tomado forma a partir de una razón humana no ayudada por Dios. No conocemos tal sistema, porque no sabemos de un tiempo o de una nación en los que la razón del hombre no se haya visto asistida por la gracia en alguna medida»⁵. Los aspectos sobrenaturales de toda religión –que derivarían según Newman de una revelación primitiva– hacen posible en cualquier caso su desarrollo hacia la plenitud que sólo tiene lugar en la Revelación expresada de Dios, testimoniada en la Biblia, culminada en Jesucristo y dispensada en la Iglesia.

Que el Espíritu Santo actúa ocultamente en todas las iniciativas salvíficas divinas que han ocurrido desde el inicio de la historia huma-

1. P. SELVADAGI, «Lo Spirito Santo e le Religioni», *Lateranum*, 64 (1998) 357.

2. *El Espíritu Santo*, Madrid 1996, XVI, 39.

3. *Arians*, 1833, 79-80.

4. *Parochial and Plain Sermons*, vol. II, 9.

5. *University Sermons*, 1871, 17.

na, es una profunda convicción de Newman, y uno de los pilares de su teología de las religiones. Un largo texto que merece ser citado completo por su hondura y expresividad traza su pensamiento con rasgos firmes y coloridos. Dice así:

«La Escritura nos autoriza (*gives us reasons*) a creer que las tradiciones entregadas originalmente y de modo global (*at large*) a la humanidad, han sido secretamente reanimadas y aplicadas (*enforced*) por nuevas comunicaciones del mundo invisible. Si bien éstas no eran de tal naturaleza que permitiese aducirlas como pruebas, o usarlas como criterios y comprobaciones (*tests*), y solicitaron la atención de los paganos, más bien que nutrieron sus inteligencias. El Libro del Génesis contiene un registro (*record*) de la Dispensación de la religión natural, o Paganismo, tanto como de la patriarcal. Los sueños del Faraón y de Abimelech, como después los de Nabucodonosor, son ejemplos de las acciones de Dios con aquellos a quienes no confió una revelación escrita.

»O si se dice que estos casos particulares entran meramente dentro del espacio de Gobierno sobrenatural divino que actuaba en su vecindad —afirmación que necesita ser probada—, tómese el libro de Job como instancia menos sospechosa del trato de Dios con los paganos. Job era un pagano en el mismo sentido en que lo son hoy las naciones de Oriente. Vivía entre idólatras, pero él y sus amigos se habían desprendido de las supersticiones que contaminan el credo verdadero; y mientras uno de ellos era instruido por Dios mediante sueños, Job acabó oyendo finalmente la voz de Dios desde el seno de la tempestad, en recompensa por sus largas pruebas y la fidelidad que había mantenido en ellas. ¿Por qué no hemos de aceptar el libro de Job como una benévola confianza que se nos da a nosotros, que somos hijos de Dios, para nuestro consuelo, cuando nos sentimos inquietos por la suerte de nuestros hermanos que permanecen aún dispersos por el mundo perverso?

»Es una intimación de que el Sacrificio que es la esperanza de los cristianos, ejerce su poder y su eficacia allí donde los hombres buscan a Dios con todo el corazón. Si se objeta que Job vivió en una edad menos corrompida que los tiempos de ignorancia que siguieron, la Escritura, como para darnos satisfacción, levanta el telón todavía más lejos en la historia de Balaam. Allí un hombre malo y un pagano es hecho el oráculo de mensajes divinos sobre obrar con justicia, amar la misericordia, y caminar con humildad. Es más: incluso entre los altares de la superstición, el Espíritu de Dios concede que se pronuncie profecía.

»Y así incluso un hombre santo fue enviado de entre los muertos a la cueva de Endor, para acompañar a un rey apóstata y a la bruja cuya ayuda buscaba éste. No hay por lo tanto nada extravagante en la idea de que pueda haber habido poetas y sabios paganos, o sibilas, divinamente iluminados en cierta medida, como órganos a través de los que verdades

morales y religiosas fueron comunicadas a sus paisanos. Y todo ello a pesar de que el conocimiento del Poder de quien el don procedía, y su misma percepción de ese don como existiendo en ellos, fueran débiles y defectuosos»⁶.

No hay ningún autor católico que durante el siglo XIX y primeras décadas del XX, haya formulado estas ideas con tanta contundencia y seguridad, y haya abierto los horizontes que exige una adecuada teología de las religiones. La pneumatología newmaniana impregna plenamente ese campo teológico, que resulta hoy tan novedoso e importante, y permite desarrollarlo dentro de un marco estrictamente trinitario.

Newman da por supuesta la idea de que el Espíritu Santo actúa fuera de los límites del cuerpo visible de la Iglesia. Suele emplearla para referirse a la eficacia espiritual e incluso a la santidad de gentes en situación cismática o separados de la estructura eclesial ordinaria.

Esta actuación extraordinaria del Espíritu nada dice contra la importancia de los cauces normales de la gracia. «Afirmar que la gracia de Dios opera fuera del espacio de la Iglesia no es hablar contra esa gracia. Adoramos su misericordia aún más por el hecho de que el Señor es misericordioso más allá de sus promesas. Cuando da la gracia a quienes están fuera de la Iglesia no es para mantenerlos fuera, sino para llevarlos dentro»⁷.

Newman abre un espléndido panorama para la actuación de Espíritu dentro y fuera de la Iglesia, a la vez que proclama el carácter necesario del ministerio de ésta para la salvación y la santidad. La Iglesia es referente principal en estas tareas. «La gracia —escribe— nunca se nos concede para nuestra iluminación sin dársenos para ser católicos»⁸.

Puede decirse en suma que Newman ofrece de hecho un esbozo de Teología de las religiones en el que destacan nítidamente los puntos fuertes, aunque no se encuentran elaboradas todas las articulaciones. El conjunto se halla penetrado en la mente del autor por el misterio divino. Pero en cualquier caso acierta a suministrarnos puntos de partida y válidos enfoques para las tareas teológicas actuales, que deben hacerse dentro de una perspectiva trinitaria⁹.

6. *Arians*, 81-82. Cfr. *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la Educación Universitaria*, Pamplona 1996, 92.

7. *Letters and Diaries*, XII, 271.

8. *Discursos sobre la Fe*, Madrid 1981, 195.

9. Cfr. J. MORALES, *Newman y las Religiones en el marco de los autores ingleses de su tiempo, Teología, Experiencia, Educación, Estudios Newmanianos*, Pamplona 1999, 151-164.

MAGISTERIO RECIENTE DE LA IGLESIA

Esta doctrina se expresa en los documentos del Concilio Vaticano II, estrechamente unida a las ideas de los *semina Verbi* y de la *praeparatio evangelica*. Los textos conciliares reconocen entre los no cristianos «las riquezas espirituales de las naciones» (*Ad Gentes* 11), «cosas verdaderas y buenas» (*Optatam Totius* 16), «bienes preciosos, religiosos y humanos» (*Gaudium et Spes* 92), «gérmenes de contemplación» (*Ad Gentes* 18), «semillas del Verbo» (id. 11, 15), «secreta presencia de Dios» (*Ad Gentes* 9), «rayos de la verdad que ilumina a todo hombre» (*Nostra Aetate* 2).

El concilio descubre en estos hechos un efecto de que «el Espíritu del Señor llena el universo» (*Gaudium et Spes* 11), lo cual obliga al Pueblo de Dios a procurar «discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los que participa con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios» (id.). El mismo Espíritu divino impulsa a la Iglesia al diálogo con todos los hombres y comunidades humanas, de modo que «en toda la tierra, los hombres se abran a la esperanza viva, que es don del Espíritu, de ser recibidos un día en la paz y la felicidad supremas, en aquella patria iluminada por la gloria de Dios» (id. 93).

En relación con el tema de la «preparación del Evangelio» como obra del Espíritu Santo, el Concilio presenta una cierta ambigüedad. Aplica la idea a los no cristianos, cuando dice que «cuanto hay de bueno y verdadero entre ellos, la Iglesia lo juzga como una preparación del Evangelio» (*Lumen Gentium* 16). Pero en la Constitución *Dei Verbum* parece restringirse esa preparación a la *historia salutis* narrada en la Biblia. Después de mencionar a Abraham, los patriarcas, Moisés, y los profetas del Antiguo Testamento, se dice: «de este modo fue Dios preparando a través de los siglos el camino del Evangelio» (n. 3).

El pensamiento conciliar refleja así una clara oscilación, que parece resolverse a favor de la afirmación tradicional de que las religiones no son, formalmente hablando, una preparación del Evangelio propiamente dicha. Así puede interpretarse lo que se dice en el Decreto *Ad Gentes*, n. 15: «El Espíritu Santo llama a todos los hombres a Cristo por las semillas de la Palabra y la predicación del Evangelio, y suscita en los corazones el homenaje de la fe, cuando engendra a los que creen en Cristo para una nueva vida». Esta idea se completaría con lo declarado en *Lumen Gentium*, n. 17: «con su trabajo consigue (la Iglesia) que todo lo bueno que se encuentra en el corazón y la mente de los

hombres, y en los ritos y culturas de los pueblos, no sólo no desaparezca, sino que se purifique, se eleve y se perfeccione»¹⁰.

Podría tal vez pensarse que en el pensamiento conciliar figuran dos sentidos de la expresión «*praeparatio evangelica*»: un sentido fuerte, referido a la actuación del Espíritu de Dios como motor e inspirador de la historia religiosa del pueblo elegido; y un sentido débil, referido a la presencia oculta y silenciosa del mismo Espíritu en la historia religiosa de todos los pueblos y naciones de la tierra. Esas dos presencias del Espíritu Santo no serían, desde luego, de idéntica naturaleza ni producen los mismos frutos. La encíclica *Fides et Ratio* es afín a la primera interpretación, cuando considera que la preparación del Evangelio se encuentra en la filosofía, no en las religiones.

Éstas son mencionadas dentro de un sentido positivo en la encíclica *Redemptor Hominis* (1978), que habla de «los tesoros de espiritualidad humana, que, como bien sabemos, no faltan tampoco a los seguidores de las grandes religiones. Ocurre tal vez en ocasiones que las firmes creencias de éstos, que son efecto del Espíritu de verdad, operante más allá de los confines del Cuerpo místico, puedan asombrar un tanto a los cristianos»¹¹.

Llama la atención especialmente lo afirmado por Juan Pablo II en el Mensaje a los pueblos de Asia, enviado desde el Auditorio de radio Veritas, de Manila, en febrero del año 1981. Decía el Papa: «He venido a Asia para ser un testigo del Espíritu que procede del Padre y del Hijo... En el Espíritu Santo, todo individuo y todo pueblo han sido hechos, a través de la cruz y de la resurrección de Cristo, hijos de Dios, participantes de la naturaleza divina y herederos de la vida eterna... Lo que parece aproximarnos y unirnos a los cristianos y a los seguidores de otras religiones, es un reconocimiento de la necesidad de la oración, que expresa la espiritualidad del hombre dirigida hacia el Absoluto... Confiamos que siempre que el espíritu se abre a la oración hacia este Dios desconocido, resuena un eco del mismo Espíritu que, conociendo los límites y la debilidad de la naturaleza humana, ora en nosotros»¹².

10. Estas palabras desarrollan en realidad lo enseñado en la *Evangelii Praecones* (2.6.1951), de Pío XII. Se recoge en este documento la posición católica tradicional, según la cual, «La Iglesia no despreció las creencias de los paganos ni las rechazó, sino que más bien las libró de todo error e impureza, y las consumó y perfeccionó con la sabiduría cristiana» (n. 60).

11. N. 6.

12. *Insegnamenti*, 4.1.1981, 453-454.

En este texto se hacen afirmaciones que no concuerdan del todo con la doctrina tradicional católica respecto a la condición de «hijos de Dios», que aquí se atribuye sumariamente a «todo individuo y todo pueblo» en el Espíritu Santo. Es necesario, por lo tanto, interpretar bien estas expresiones y atribuirles un sentido débil y genérico, o bien concluir que se trata de un comprensible descuido, provocado por una situación que inducía a afirmaciones grandilocuentes y un tanto irénicas. Lo que afirma Juan Pablo II en este discurso apenas se diferencia de la teoría de Rahner acerca de los cristianos anónimos.

Un caso semejante de palabras papales que hubieron de ser matizadas en la versión publicada del discurso, ocurrió en la visita de Pablo VI a la India en el año 1964.

Hablando de la «honesta y positiva» manera tradicional con que la Iglesia ha considerado a los gentiles, el Papa introdujo una cita confirmativa de San Agustín, donde se lee lo siguiente: «No se debe dudar que también los gentiles tienen sus profetas»¹³. Es evidente que ni en San Agustín ni en Pablo VI puede atribuirse a esta frase un sentido teológico preciso y formal. Se trata en ambos casos de una alusión amable a la existencia de videntes, hombres y mujeres que han desempeñado en todas las religiones funciones análogas, por algún motivo, a las ejercidas por los profetas hebreos.

Hay que decir, sin embargo, que a pesar de estas y otras posibilidades de aplicar a la cita una interpretación benévola como cláusula de circunstancias, fue eliminada en la versión oficial, tal como se recoge en los *Insegnamenti*. El texto de *L'Osservatore Romano* (9-19-XII-1964) aparece reproducido, no obstante, en F. GIOIA, *Il Dialogo interreligioso nel magistero pontificio. Documenti 1963-1993*. Es muy posible que la supresión de la cita agustiniana fuera pedida por el mismo Pablo VI, deseoso de evitar malentendidos en un asunto tan delicado para la doctrina católica.

Estos episodios son significativos porque indican la inseguridad teológica, las afirmaciones fluctuantes, y la tendencia a renunciar en ocasiones al rigor doctrinal cuando se habla del Cristianismo en relación con las religiones. Si ocurre así en textos que pueden ser considerados magisteriales, el mismo fenómeno se acentúa con mayor razón en declaraciones de teólogos, pastoralistas, y documentos eclesiales de índole y alcance diversos.

13. *Contra Faustum*, 19, 2: PL 42, 348.

La encíclica *Redemptoris Missio* (7. 12. 1990) trata de establecer una relativa síntesis de doctrina magisterial acerca de estas delicadas cuestiones, y sentar algunas líneas básicas por las que deberían discurrir la reflexión teológica y la praxis pastoral de la Iglesia. «La presencia y la actividad del Espíritu —dice— no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones»¹⁴.

Esta presencia silenciosa y oculta del Espíritu de Dios en individuos y sociedades procuraría en personas y pueblos una espera y un deseo «por conocer la verdad sobre Dios, sobre el hombre, y sobre el camino que lleva a la liberación del pecado y de la muerte»¹⁵.

Se advierte fácilmente la sobriedad y contención de estas afirmaciones, que contrastan con la amplitud y desenfado de otros documentos. La acción del Espíritu viene a actualizar energías y posibilidades espirituales dormidas o aletargadas en personas y comunidades, y a ponerlas en el largo camino hacia una posesión más completa de la verdad religiosa.

La encíclica afirma el principio de la unidad de la acción de Cristo y del Espíritu, como realizadores de los proyectos salvadores y santificadores del Padre eterno. «Este Espíritu —leemos— es el mismo que ha actuado en la encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesús, y obra en la Iglesia. No es, por tanto, una alternativa a Cristo, ni llena una especie de vacío, como a veces se presume, entre Cristo y el Logos. Lo que el Espíritu obra en el corazón de los hombres, o en la historia de los pueblos, en las culturas o religiones, asume un papel de preparación evangélica, y no puede ni referirse a Cristo»¹⁶.

Nos encontramos de nuevo aquí con la «preparación evangélica» en amplios sectores de la humanidad, como efecto de la acción y presencia del Espíritu. La encíclica no desciende al detalle de determinar en qué consista esa preparación. Que el Espíritu Santo actúa en las religiones no quiere decir que éstas sean, en cuanto tales, preparación del Evangelio. Hay que preguntarse en cualquier caso, qué pretende el Espíritu al actuar sobre las religiones de la tierra, y qué efectos podría tener en ellas esa actuación pneumatológica.

14. N. 28.

15. N. 45.

16. N. 29.

FUNDAMENTO BÍBLICO

Como fundamentos bíblicos de la presencia y actuación universales del Espíritu Santo, la doctrina teológica suele aducir principalmente la categoría bíblica de *hokmah (sofia)*, que se proyectaría del Antiguo Testamento al Nuevo, para reaparecer especialmente en la tradición teológica de la Iglesia Oriental. La actividad cósmica del Espíritu es ordenadora y protectora, y se extiende tanto a individuos como a comunidades.

Ya en el Nuevo Testamento y en la reflexión cristiana de primera hora, las atribuciones de la Sapiencia se transfieren espontáneamente a Cristo y al Espíritu. Escribe al respecto Sergio Bulgakov: «La Sofía divina no es solamente el Hijo como tampoco es solamente el Espíritu Santo: es la bi-unidad del Hijo y del Espíritu Santo, como única autorrevelación del Padre»¹⁷.

Se menciona asimismo la categoría *imagen de Dios*, que para algunos «no tiene sólo un alcance universal como pilar que sostiene la antropología bíblica, sino también una clara evocación cristológica y pneumatológica»¹⁸.

Estas consideraciones sobre la base bíblica del tema resultan sólo débilmente convincentes, y se extraen de ellas consecuencias que sólo se aplican con propiedad a la historia de la salvación judeo-cristiana.

AFIRMACIONES Y ENFOQUES INCORRECTOS

Del misterio de la actuación del Espíritu fuera de la Iglesia visible, se han extraído en los últimos tiempos consecuencias indebidas, que han ignorado en realidad la unidad de acción de las Personas trinitarias en su obra salvífica. En relación con posibles deformaciones de esta doctrina, dice la Comisión Teológica Internacional: «Ni una limitación de la voluntad salvadora de Dios, ni la admisión de medicaciones paralelas a la de Jesús, ni una atribución de esta mediación universal al Logos eterno no identificado con Jesús resultan compatibles con el mensaje neotestamentario»¹⁹.

17. *Le Paraclet*, París 1946, 171.

18. P. ROSSANO, *Lo Spirito Santo nelle religioni e culture non cristiane, Dialogo e annuncio cristiano*, Milano 1993, 92.

19. *El Cristianismo y las Religiones*, 1996, n. 39.

Que el Espíritu actúe fuera de los límites eclesiales visibles no significa que su eficacia sea la misma dentro y fuera de esos límites. La presencia misteriosa del Espíritu Santo como alma de la Iglesia realiza, propiamente hablando, el misterio de la Iglesia, que es Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo. Y puede decirse con verdad que esa presencia de intensidad en el cuerpo visible es la que permite y hace posible la difusión y llegada de los impulsos y luces del Espíritu a todos los rincones del universo.

«La Iglesia es el lugar privilegiado de la acción del Espíritu»²⁰. Existe correlación absoluta entre Iglesia y Espíritu Santo. Lo recuerda San Ireneo cuando escribe: «Donde está el Espíritu del Señor, allí está la Iglesia; y donde está la Iglesia, allí está el Espíritu del Señor y toda gracia». Esa correlación no existe entre el Espíritu y el mundo de las religiones no cristianas. Una cosa es el calor en sí mismo, y otra distinta la irradiación, diseminación, y llegada fragmentaria de ese calor radical, concentrado y perfecto, a los diferentes puntos del universo espiritual.

PRINCIPIOS BÍBLICOS ESENCIALES Y SU PROYECCIÓN TEOLÓGICA

La teología de las religiones se ve obligada al arduo cometido de tener en cuenta simultáneamente los principios fundamentales derivados del orden trinitario en su acción salvadora y santificadora. Estos principios revelados son los siguientes: 1. «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2, 4). 2. «No ha sido dado otro nombre, sino el de Jesús, en el que los hombres puedan ser salvos» (Hech 4, 12). 3. «Nadie puede decir Jesús es el Señor, si no es en el Espíritu Santo» (1 Cor 12, 3). 4. «El Padre Eterno estableció convocar a quienes creen en Cristo en la santa Iglesia, que ya fue prefigurada desde el origen del mundo» (Constitución *Lumen Gentium*, n. 2).

Encontramos fácilmente alargamientos de estos principios en otras afirmaciones, como «Dios es justo y no hace acepción de personas» (Rom 2, 11), «el Padre ha enviado a su Hijo como Salvador del mundo» (1 Juan 4, 14), «el Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido» (Luc 4, 18), «Él es la Cabeza del Cuerpo, de la Iglesia» (Col. 1, 18).

20. *Ibidem*, n. 56.

La doctrina teológica y el magisterio han acudido a estas afirmaciones, y a otras semejantes, para insistir en la necesaria correlación de las tres Personas en sus acciones *ad extra*. Han reafirmado particularmente la mutua implicación de las que podrían llamarse economía de Cristo y economía del Espíritu. La encíclica *Redemptoris Missio* (1990) afirma que «la obra del Espíritu Santo no puede no referirse a Cristo» (n. 29), y en el documento citado de la Comisión Teológica Internacional, leemos: «No se puede (crear) en una acción universal del Espíritu que no esté en relación con la acción universal de Jesús» (n. 58), y más adelante: «El Espíritu santo lleva a Cristo. El Espíritu Santo dirige a todos los hombres hacia Cristo, el Ungido. Cristo, a su vez, los dirige hacia el Padre» (n. 59).

Hay por tanto una especie de doble movimiento salvador que podría denominarse inverso. El Padre envía al Hijo Único y al Espíritu para realizar la misión y el proyecto divino con el mundo y los hombres. Es una dinámica con camino de ida y vuelta, porque el Espíritu reúne y confirma luego el Cuerpo Total de Cristo, para que Éste lo entregue, plenificado y santo, al Padre eterno. El Cuerpo de Cristo que el Padre recibe incluye al final de los tiempos a todos los hombres y mujeres que el Espíritu ha reunido en ese Cuerpo del Cristo total.

Escribe Jean Corbon: «La relación entre la Iglesia y el mundo es la de una interioridad misteriosa, fundada sobre la presencia salvífica del Espíritu de la promesa que actúa en la Iglesia, Cuerpo viviente y vivificante de Cristo resucitado, y en el mundo. Su acción es multiforme en una y otro... Actúa en la Iglesia con vistas a la salvación de todos los seres humanos, y es en la Iglesia donde son benditas las naciones. Es el Padre quien bendice, y es el Hijo quien es bendecido, pero la Bendición es el Espíritu Santo»²¹.

CONSECUENCIAS DE LA PRESENCIA DEL ESPÍRITU DIVINO EN LAS RELIGIONES

Es ahora necesario preguntarse sobre cómo se relacionan las religiones con el misterio del Espíritu Santo, que se vincula al misterio total de Dios Trino.

1. Es evidente, en primer lugar, que si todas las religiones de la tierra que no son la religión cristiana, poseen recursos para cultivar y

promover en ellas los dones del Espíritu Santo, aunque no los perciban como tales, se impone a los cristianos prestar atención al mundo narrativo en el que se expresan esas religiones. No se trata de una afirmación paternalista, sino de la disposición a aprender del otro, y a ser, en algunos aspectos, juzgado por él²².

Esta tarea de autocomprensión, que el cristiano asume movido por las experiencias de otros mundos religiosos, es en realidad un esfuerzo de fidelidad a los impulsos del Espíritu, que quiere acercar unos a otros a todos los hombres. Los cristianos pueden y deben dedicarse siempre a la tarea de descubrir la plena riqueza y hondura de los inescrutables caminos divinos, precisamente porque la revelación que han recibido y aceptado en la Iglesia, los obliga de algún modo a esos cometidos.

Cristo y el Espíritu son criterios normativos para acceder a Dios, pero este hecho definitivo, que cierra formalmente la Revelación, no precluye una permanente y continua automanifestación divina en la historia humana a través del Espíritu. Es doctrina católica que la Revelación se termina con la muerte del último Apóstol, no en el sentido de que Dios no hable más, sino en el sentido de que la Revelación en Jesucristo se hace definitiva. Pero los contenidos fuertes, ya completos, de esa Revelación deben aún desarrollarse durante *el «tempus Ecclesiae»*, a beneficio de una humanidad que necesita del tiempo y de la historia para comprenderlos.

«Cristo es la norma para conocer y entender a Dios, pero no es una norma estática, sino un principio que es constantemente mejor conocido mediante la función guiadora, declarativa y juzgadora del Espíritu»²³. Las religiones se convierten así en uno de los espacios humanos donde los cristianos pueden captar, con la debida discriminación, los latidos de ese Espíritu divino, y ampliar de ese modo el horizonte de su propia comprensión religiosa. Existe siempre, desde luego, la cuestión del discernimiento, porque es obvio que importa mucho separar la voz verdadera del Espíritu Santo de otras pretendidas manifestaciones pneumatológicas que sólo representan convulsiones de ese espíritu del mundo que ha sido ya juzgado.

2. El Espíritu de Dios mueve, en segundo lugar, a las religiones para que se abran a la Verdad, o al menos se acerquen a ella, o se pregun-

22. Cfr. G. D'Costa, *Christ, the Trinity and Religious Plurality, Christian Uniqueness Reconsidered*, ed. G. D'Costa, New York 1990, 22.

23. *Ibidem*, 23.

21. «La présence salvifique de l'Esprit du Christ ressuscité dans l'Église et le monde», *Seminarium*, 38 (1998) 848.

ten si no deberán revisar algunos de sus principios y prácticas seculares. No debe olvidarse la idea fundamental, propia de la actuación universal del Espíritu, de que éste constituye una fuerza y una energía espiritual centrípetas, y nunca impulsa u ocasiona tendencias centrífugas. Lo suyo no es desunir sino unir, y llevar por lo tanto hacia un centro, es decir, hacia el lugar donde se encuentra una participación mayor de la Verdad última.

La presencia del Espíritu en las religiones obliga a considerarlas con respeto, pero deja operar también en ellas un fermento crítico de insuficiencias, ausencias, y deformidades. Si empuja a la Iglesia a reformarse continuamente, obrará al menos lo mismo en otras tradiciones religiosas, particularmente heridas por las deficiencias humanas que lastran cualquier intento de elevarse hacia las alturas de Dios.

Dado que en cuestiones de religión y verdad no caben observatorios neutrales, sino referentes cuasi-absolutos y otros que son únicamente relativos, puede decirse que la operación del Espíritu llamará la atención sobre los valores representados por la religión revelada, y empujará hacia ellos. El Reino actúa ya en el mundo por la presencia del Espíritu Santo y de la Iglesia. Y este hecho afecta directamente a las religiones y a la dinámica centrípeta que debería presidir sus movimientos históricos.

3. La presencia desbordante e íntima del espíritu de Dios prepara, finalmente, la condición escatológica del mundo y del hombre, en la que se realizarán, libres de trabas terrenas, los impulsos convergentes y unitivos de ese Espíritu, dentro de una consumación final en Dios Trino.

GRACIA Y ESPÍRITU SANTO

Juan Luis Lorda

«Hay, por tanto, una íntima dependencia causal *entre el Espíritu* que da la vida, la gracia santificante y aquella múltiple vitalidad sobrenatural que surge en el hombre, entre el Espíritu increado y el espíritu humano creado»

Juan Pablo II,
Dominum et vivificantem, 52

1. INTRODUCCIÓN: LA ECONOMÍA DE LA SALVACIÓN

A nuestra consideración actual, le parece obvia la relación entre el Espíritu Santo y la gracia, porque el Espíritu Santo es, precisamente, el don prometido para la Nueva Alianza, entregado por Cristo a su Iglesia para que actúe en ella y en cada cristiano. La donación del Espíritu Santo es efecto del Misterio Pascual y realiza la salvación al preparar una humanidad nueva, recapitulada en Cristo.

Dice San Basilio: «En cuanto al plan de salvación de los hombres, realizado por el gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo, según la bondad de Dios, ¿quién podrá negar que ese plan se cumple por la gracia del Espíritu Santo?» (*De Spir.* XVI, 39); y San Simeón el Nuevo Teólogo: «Esta era la finalidad y destino de toda la obra de nuestra salvación realizada por Cristo: que los creyentes recibieran el Espíritu Santo» (*Catequesis*, VI).

El Espíritu Santo es, según una venerable expresión, la «gracia increada»; la fuente de todos los dones de la gracia y el Don mismo que se recibe. En consecuencia, para hablar de la gracia y situarla orgánicamente en el conjunto de los misterios de la fe, hay que partir de la vida trinitaria, estudiar la economía de la salvación y entender la misión del

Espíritu Santo. Este es el marco teológico donde se debe encuadrar el estudio de la gracia. Sin embargo, cuando se recorre la historia de la teología de la gracia, se ve que no ha sido así. En sucesivos momentos, y por circunstancias a veces anecdóticas, la teología occidental sobre la gracia quedó insertada en un cauce que no era el de la pneumatología. Vamos a seguir brevemente ese recorrido, para tomar conciencia y ver de qué manera se puede superar y se ha superado de hecho.

Una curiosidad

En casi todos los manuales modernos sobre la gracia (católicos y protestantes), incluso los muy documentados, se suele producir, desde las primeras páginas, un cierto malentendido. Se debe a la fuerza de la palabra «gracia», que es una palabra mayor del vocabulario cristiano, y al significado concreto que ha adquirido en la teología occidental.

Por un reflejo inconsciente, los manuales buscan en la Escritura las raíces y los antecedentes de los significados posteriores. Buscan el origen «etimológico» de la palabra «gracia», en lugar del misterio «teológico» al que se refiere. Así, es frecuente limitarse a conectar la palabra gracia (*gratia*) con la palabra griega «charis» y con los términos bíblicos «jen» y «jesed». De hecho, la parte bíblica de casi todos los manuales de gracia es, fundamentalmente, veterotestamentaria. Hablan mucho del Dios misericordioso y pronto al perdón, tal como lo muestra el Antiguo Testamento, pero muy poco del Dios que, en el Nuevo Testamento, nos ha dado su Espíritu Santo por su Hijo, Jesucristo.

Evidentemente, pesa mucho aquí la perspectiva protestante. La teología protestante ha ahondado, antes y más profundamente que la católica, en todos los aspectos etimológicos, griegos y hebreos, de la palabra. Y casi sin advertirlo, impone su visión de las cosas. Refiere la gracia al Dios que perdona. Por eso acude a la misericordia de Dios y a sus promesas, reveladas en la Antigua Alianza. Pero tiende a dejar en olvido que esas promesas se realizan en el «don» de la Nueva Alianza, que es el Espíritu Santo. El perdón de Dios realizado en la Nueva Alianza sólo se produce por la infusión del Espíritu Santo, como declara esta hermosa oración pascual: «Que la venida del Espíritu Santo nos prepare, Señor, a participar fructuosamente en tus sacramentos, porque él es el perdón de los pecados» (Orac. s. ofrendas, Sábado sem. VII Pascua)

Para San Pablo, el «Evangelio de la gracia» (Hch 20, 24) es el anuncio de todo este misterio de salvación en Cristo, que se realiza por una

auténtica renovación o *metanoia* en Cristo, por el Espíritu Santo (cfr. Ef 1, 7-10; 2, 4-8). Al recibir el Espíritu Santo, se produce el paso entre el hombre viejo y el hombre nuevo, entre los dos linajes, de Adán a Cristo (Col 3, 5-14; Rm 8).

Esta teología de San Pablo está ampliamente recogida en las formidables imágenes de la teología patristica desde San Ireneo: el admirable intercambio y la recapitulación en Cristo. Expresan la lógica del misterio de la Encarnación y la salvación por el misterio pascual. El Hijo del hombre se encarna para abrir al hombre un camino de reparación y plenitud, mediante su renovación o recreación en Cristo, por el Espíritu Santo. Este tendría que ser el marco teológico de la doctrina de la gracia.

2. REDUCCIONES EN LAS TRADICIONES CATÓLICA Y PROTESTANTE

El recorrido histórico que ha conducido a separar el estudio de la gracia con respecto al Espíritu Santo, se puede sintetizar en cuatro momentos.

- a. La «reducción psicológica» de la gracia en la teología de San Agustín
- b. La «reducción soteriológica» de la gracia en la teología de San Anselmo
- c. La negación del cambio interior en Lutero
- d. El aislamiento de la gracia, al trocear la suma de Santo Tomás de Aquino.

a) *La «reducción psicológica» de la gracia en la teología de San Agustín*

En realidad, no se trata de una de una reducción que haga el propio San Agustín; sino más bien, la hace inconscientemente la tradición agustiniana cuando resume sus escritos. La gracia tiene, en los escritos de San Agustín, una importancia particular, pero también una importancia distorsionada. Porque se desarrolla en la larga controversia pelagiana. Son muchos los escritos de San Agustín en esa polémica. Pero, como es lógico, se centra en los puntos en debate. Cuando se resume la doctrina de San Agustín, sin tenerlo en cuenta, se producirá una reducción de la temática de la gracia a los temas discutidos en el debate.

En el debate antipelagiano, San Agustín profundiza en la realidad del pecado y la ayuda interna necesaria para poder salir: para sanar la profunda herida que tiene la libertad humana, para rectificar con el amor de la caridad la profunda torcedura del egoísmo. La fuerza de esta intuición auténtica y la abundante literatura que genera, convierten este aspecto en el centro de la doctrina de la gracia en San Agustín, dejando otros en la oscuridad, como lo que se refiere al Espíritu Santo.

Cuando la doctrina de San Agustín sobre la gracia sea esquematizada por la posteridad, se producirá la reducción de la gracia al efecto interior, que podemos llamar «psicológico»: la ayuda interna necesaria para la conversión. Desde entonces, la gracia es «algo» interior: una ayuda. Esto es verdad, claro. Pero no es toda la verdad. San Agustín es un autor trinitario y piensa también la gracia en el marco trinitario. Baste este ejemplo tomado del *De Trinitate*. «El apóstol San Pablo dice: “a cada uno de nosotros se le da la gracia según la medida de la donación de Cristo”; y queriendo dar a entender que la donación de Cristo es el Espíritu Santo, añade a continuación: “Por lo cual dice: al ascender a lo alto se llevó cautiva a la cautividad y repartió dones a los hombres”. Es bien sabido que nuestro Señor Jesucristo, después que resucitó de entre los muertos y subió a los cielos, envió al Espíritu Santo (...). Por el Don, que es el Espíritu Santo, se distribuyen entre todos los miembros de Cristo en común multitud de dones, que se hacen propios de cada uno. No es que cada uno posea todos, sino que unos reciben unos y otros, otros, aunque cada uno tiene el Don, es decir, el Espíritu Santo, del que proceden todos los bienes» (*De Trinitate*, XV, 19, 34).

b) *La «reducción soteriológica» de la gracia en la teología de San Anselmo*

La temática de la gracia en el Occidente cristiano sufrió un nuevo desplazamiento a partir de San Anselmo. Al buscar las razones necesarias para explicar a los paganos la Encarnación (*Cur Deus homo*), San Anselmo se centró en la necesidad de una satisfacción infinita. Con ello abre una importante vía de reflexión en el Occidente, que es legítima porque está inspirada en la Carta a los Hebreos y en los símbolos de la fe (*propter nos homines et propter nostram salutem*). Pero en la medida en que la satisfacción vicaria se constituye en la única explicación del Misterio Pascual, se reduce la amplitud del misterio y se ocultan otras perspectivas. En concreto, desaparecen los aspectos simbólicos del Misterio Pascual, que no tiene sólo un efecto satisfactorio, sino también sacramental porque expresa y, a la vez realiza, la renovación de cada

hombre en Cristo, el paso de la muerte a la vida, y del hombre viejo al hombre nuevo.

Si la tesis central es que somos liberados por los méritos obtenidos por Jesucristo, la economía de la gracia se convierte en una economía del mérito. Cristo gana el mérito con su muerte y los sacramentos distribuyen y dispensan ese mérito a los cristianos. Sin advertirlo, se cambia el argumento de la historia de la salvación. En lugar de hablar de la dispensación del Espíritu, se habla de la dispensación del mérito. Lo principal (el Espíritu Santo) pasa a ocupar un lugar secundario, porque el lugar principal del argumento lo ocupa el mérito. Esto se agudizará en Lutero.

Por esta razón, la soteriología occidental se centra más en el aspecto «sanante» de la salvación y de la gracia (el perdón) en lugar de centrarse en el aspecto «elevante» (la inhabitación, la divinización y la filiación divina). Esta opción sobre la gracia reduce también la explicación del fin de Encarnación. El motivo principal será resolver el pecado, en contraste con la tesis patrística y oriental que destaca también la plenitud y fin de la creación, del mundo y, especialmente, del hombre. Es la teología del «admirable intercambio» de san Ireneo: el hijo de Dios se hizo hombre para que los hijos de hombre podamos ser hijos de Dios. Y tiene incluso una manifestación iconográfica, en las imágenes de Cristo que presiden los templos. Mientras el Oriente cristiano se representa a Cristo, sobre todo, como Cristo glorioso (iconos de Cristo, transfiguración y resurrección); en el Occidente se pasa del Pantokrator románico a los crucifijos tardomedievales y barrocos.

c) *La negación del cambio interior en Lutero*

Lutero es continuador del planteamiento psicológico de la gracia de San Agustín; y, mucho más, de la soteriología de San Anselmo. Lutero cree con San Agustín en la profundidad de la herida. Aunque se separa de él en que no cree en la eficacia de la restauración de la libertad. La persistente experiencia de la concupiscencia («no desearás») le llevan a negar la realidad de una gracia interior, de una «santificación». Esta, aunque no negada al principio, sino sólo separada (una cosa es la justificación, otra la santificación) queda prácticamente olvidada en la tradición luterana. La justificación es «forense»: es una declaración de Dios, no hay cambio interior. Este es un principio firme y distintivo de la tradición luterana, sostenido con fuerza frente a la teología católica, hasta tiempos recientes en que ha sido posible esbozar un acuerdo.

Lutero sigue también a San Anselmo y lo radicaliza. Para Lutero, la salvación es, fundamentalmente, el perdón otorgado gracias a los méritos de Cristo: Dios nos tiene por justos, porque nos reviste con los méritos de Cristo. Lutero insiste en que sólo Cristo *solus Christus* es el mediador y sus méritos se nos aplican gratuitamente, no por nuestras obras ni por otros caminos. No hay ningún medio de salvación fuera de la aplicación de los méritos de Cristo: nada de obras meritorias, indulgencias, sufragios o intercesión de los santos. No quiere otro mérito que el de Cristo y tampoco admite otra mediación. Todo perdón –toda gracia– viene a través de él. Y no hay otra cosa que perdón (*sola gratia*): la gracia es simplemente perdón y promesa para la renovación futura en el cielo, pero no cambio real en el presente. Se ve cómo acentúa aquí la posición anselmiana.

Lutero tiene una declarada antipatía hacia la terminología escolástica, que le parece impregnada de aristotelismo y, en ese mismo sentido, pagana. Dentro de esa manía, le resulta molesta la noción de la gracia como «hábito», aunque no la entiende bien. «Somos justos por misericordia y compasión; no es un hábito mío ni una cualidad de mi corazón, sino algo que está fuera de mí, a saber, la misericordia divina» (WA 40, II, 353,3)¹.

Gracia es la misericordia del Dios que perdona por los méritos de Cristo. Esta convicción luterana lleva a ahondar en la misericordia divina y en el agradecimiento a Jesucristo que nos salva. Los dos aspectos, muy enraizados históricamente, son auténticos y marcan la tradición luterana sobre la gracia. Pero el olvido de la santificación interior supone, aunque no se pretenda, una merma de la presencia interior del Espíritu Santo. La tradición luterana cree en algunos aspectos internos de la acción del Espíritu (inspiración), pero tiende a silenciar su presencia santificante, las obras que suscita (la santidad) y su efecto en la

1. Dice E. Jünger: «Es verdad que para hablar de la infusión de la gracia, se puede recurrir a Rm 5,5 (...); Pablo puede hablar también del Espíritu que nos ha sido *dado* (2 Co 5,5 y *passim*), de tal suerte que nosotros lo *recibimos* (Rm 8, 15) y lo *poseemos* (Rm 8, 23; cfr. 1 Co 2, 16) (...). Según esto, el Espíritu santo se halla *en nosotros* (cfr. Rm 8, 9-11). En consecuencia hablar de que la gracia de Dios *está en el hombre* no es, en principio, una manera errónea de hablar (...). Pero que el Espíritu, el amor, la gracia de Dios estén *en nosotros*, quiere decir muy significativamente –según la manera bíblica de hablar– que nosotros estamos, vivimos y caminamos *en el Espíritu*, el amor de Dios y su gracia no deben entenderse en absoluto como un estado infundido e inherente en nosotros (*habitus infusus y inhaerens*) (...); la gracia de la justificación no puede *poseerla* el hombre en el sentido en que se posee un *habitus*. Pues entonces esa gracia no sería ya el *Dios clemente misero*» (*El Evangelio de la Justificación*, 5, 2, pp. 229-230; las cursivas son suyas).

comunión de la Iglesia (asistencia al magisterio, sacramentalidad del ministerio ordenado). Por eso, el estudio de la gracia en la Escritura se centra, como hemos visto, en el tema veterotestamentario de la misericordia de Dios, en lugar de en el neotestamentario de la donación del Espíritu Santo.

d) *El aislamiento de la gracia, al trocear la suma de Santo Tomás de Aquino*

También la Suma de Santo Tomás de Aquino ha contribuido, sin pretenderlo, a que el tratamiento de la gracia quede aislado del Espíritu Santo.

La *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino es, probablemente, la síntesis más orgánica que ha producido la teología católica. Fue capaz de organizar, con un orden propiamente teológico, la inmensa cantidad de materiales que componían el saber teológico de su tiempo. Nunca se había hecho nada parecido. Basta compararla con otras sumas de la época o con el libro básico de la enseñanza que era entonces (y lo será por tres siglos más), la Sentencias de Pedro Lombardo. En el siglo XVI, en Salamanca, comenzó a usarse como libro básico para la enseñanza, en sustitución de las Sentencias de Pedro Lombardo. La enseñanza se basaba en el comentario de la Suma y, así, de una manera natural, se fueron dividiendo e independizando los tratados, troceando la Suma.

Cada tratado se configuró como una unidad independiente. Las cuestiones de la Suma aportaban la parte sistemática. Y se le añadían otras fuentes intentando usar con rigor el método escolástico, y fijando proposiciones bien establecidas, según los *lugares teológicos* de Melchor Cano. Se dividían los temas en *quaestiones*, *articula* y *scholia*, y se procuraban probar tesis buscando apoyos especialmente en la Sagrada Escritura, Padres y Magisterio². Con este método, la manualística logró

2. Nacen así los primeros cursos, que son una exposición completa de la teología, en varios volúmenes. El *Cursus Theologicus* (1637-1667), de Juan de Santo Tomás, ya distingue un tratado *De gratia*; y también el *Cursus Theologicus*, de los Salmanticenses (1631-1712). En paralelo, hay muchas obras de controversia sobre los temas de la gracia (destaca la de Belarmino), que no pueden considerarse manuales, y los tres volúmenes de F. SUÁREZ, *Operis de divina gratia* (1628), que ordena el material e intenta una síntesis (gracia habitual/gracia actual). A partir de aquí, hay una verdadera nube de cursos para uso de seminarios y facultades: *Cursus*, *Tractatus*, *Praelectiones*, *Institutiones*, *Elementa*, *Quaestiones* y *Synopsis*. En el siglo XIX, destacan J. Perrone y J. Hermann. Y en

organizar una enseñanza segura y bien ordenada, que durará hasta mediados del siglo XX. Con todo, este tratamiento dialéctico trataba las fuentes de la teología (Escritura, Padres, historia) de manera bastante fragmentaria y entró en crisis a medida que cobraron más importancia.

El tratado de Gracia se hizo también así. Y cobró muy pronto personalidad propia por la necesidad de recoger las posiciones católicas frente al protestantismo. Por eso, desde el principio, la justificación ocupa un lugar central, aunque, en el conjunto del tratado, es de menor importancia. El tratado integró la doctrina de Trento, el Magisterio sobre las disputas sobre gracia y libertad (Bayo, Jansenio, *De Auxiliis*); y, para entender esto, la controversia pelagiana y la doctrina de San Agustín. Como parte sistemática, se usaron las cuestiones 109 a 114 de la I-II de la *Suma Teológica*. Con variantes, hasta el siglo XX, los manuales escolásticos suelen seguir el esquema de esas cuestiones: existencia y necesidad de la gracia, naturaleza de la gracia santificante, la cuestión de la gracia actual, la justificación y el mérito.

Al aislar las cuestiones de la gracia del resto de la Suma, se la separó de la Trinidad o del don del Espíritu Santo. Los manuales tienden a desarrollar la gracia y su distribución desde la perspectiva del mérito. La referencia al Espíritu Santo o no aparecía en absoluto en todo el tratado o se recogía marginalmente, en Scholion, la idea de que la gracia tenía como efecto la inhabitación.

Hay también una restricción que se debe al método escolástico. Por su ideal de ciencia (aspira a lograr proposiciones demostradas) y por el instrumental filosófico que usa (ontología y psicología de inspiración aristotélica y platónica), la escolástica es fuerte en la teología que tiene que ver con la ontología (Trinidad) o con la psicología racional (Moral fundamental, acto libre y virtudes). Analiza y define muy bien lo que son las cosas y cómo funcionan en sentido real, estableciendo proposiciones seguras (por ejemplo, sobre la gracia habitual o la gracia actual). Pero ese instrumental no le permite abordar una «teología de los misterios», a la manera patrística. Se fija en la «eficiencia» de substancias y causas, pero el método no permite tratar adecuadamente

la primera mitad del siglo XX, los cursos de Ch. Pesch, L. Lercher y A. Tanqueray. Más recientemente, merecen destacarse aparte los manuales sobre la gracia de L. Billot, H. Lennerz, Ch. Boyer, H. Lange, R. Garrigou-Lagrange y P. Parente, que tienen mayor desarrollo y son mucho más orgánicos. El último logro de esta tradición es el tratado de S. González Rivas y J. Aldama en la *Sacrae Theologiae Summa* (BAC, Madrid 1953, vol. III). El manual de J. IBÁÑEZ y F. MENDOZA, *Dios santificador. La gracia*, Palabra, Madrid 1983, traduce al castellano este planteamiento, con algunas mejoras.

lo simbólico. Por eso, la escolástica no tiene un tratamiento adecuado (simbólico) del Misterio Pascual, de la Iglesia, de los Sacramentos o de la Liturgia. No podía situar bien la gracia en ese contexto.

3. GRACIA Y ESPÍRITU SANTO EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Hay que señalar que Santo Tomás, siendo como era un gran teólogo atento a todos los datos de la teología, supera muchas veces los límites de su método. Por eso, tiene una visión mucho más rica que San Anselmo sobre el fin de la Encarnación (III, q. 1), o sobre la redención. Frente a la exclusividad de San Anselmo sobre la satisfacción vicaria, Santo Tomás considera que la muerte y resurrección de Cristo producen nuestra salvación de cinco modos: mérito, satisfacción, sacrificio, redención y eficiencia³. Los modos de satisfacción, redención y mérito se corresponden con el planteamiento anselmiano. Pero los modos de sacrificio y, sobre todo, de eficiencia, dejan sitio al aspecto propiamente misterioso y sacramental.

En cuanto a la doctrina de la gracia, Santo Tomás la trata en muchos momentos, aunque el tratamiento más concentrado está en las cuestiones 109 a 114 de la I-II. Conviene saber por qué está aquí y qué relaciones tiene con el resto de su teología. En pequeñas introducciones, Santo Tomás explica el esquema general que justifica el orden que va siguiendo. Según explica en la *Prima secundae*, después de estudiar cómo es la acción humana y los principios que confluyen en ella (pasiones, etc.), hay que tratar de las influencias externas que inciden en el acto humano: el diablo, que mueve tentando, y Dios, que mueve externamente con la ley, e internamente con la gracia. Así que la gracia es tratada en la perspectiva agustiniana (auxilio interior) y después de la Nueva Ley. Es pena que la conexión de la gracia con el Espíritu Santo, como Ley interior, no haya pasado a los manuales. «La ley nueva consiste en la gracia misma del Espíritu Santo, que se da a los fieles de Cristo (...), como dice San Agustín en su libro *De Spiritu et littera* (c. 24): «así como la ley de los hechos fue escrita en tablas de piedra, la ley de la fe se escribe en los corazones de los fieles» y, en otro lugar del mismo libro (c. 21), dice: «¿cuáles son las leyes que el mismo Dios ha escrito en los corazones, sino la presencia del Espíritu Santo?»» (I-II, q. 106, a. 1, c.).

3. Cfr. *S. Th.*, III, q. 48.

Como hemos dicho, al trocarse la Suma, el tratamiento de la gracia quedó desgajado de sus contextos naturales.

Pero hay más vínculos rotos. El primer artículo de la q. 110 de la *Prima Secundae*, sobre la naturaleza de la gracia, se titula: «Si la gracia de Dios pone algo en el alma». Y se enfoca desde una teología del amor de Dios, que tiene hermosos paralelos⁴. La gracia resulta ser así don del amor divino y vínculo que une con él. Esto sugiere, inevitablemente, su relación con la Alianza y con el fundamento de la nueva Alianza, que es el Espíritu Santo.

Sería necesario conectar esto con el nombre de don que recibe el Espíritu Santo (I, q. 38, a. 1) y, mucho más, con la misión del Espíritu Santo, tema profunda y seriamente tratado por Santo Tomás⁵ y la clave para situar bien su doctrina sobre la gracia, también desde el punto de vista ontológico. Hay que explicarlo un poco. La fe nos dice que, en la Nueva Alianza, el Espíritu Santo es enviado (*missus*) para inhabitar en cada bautizado, prolongando el envío de Pentecostés. Pero el Espíritu Santo es incorpóreo. No se traslada físicamente de un lado a otro. Por eso, al hablar de una «misión» o envío del Espíritu Santo no hay que imaginarse un traslado, sino que comienza a estar de un modo nuevo en el hombre. Para Santo Tomás ese nuevo efecto es, precisamente, la gracia santificante. De esta manera, la gracia santificante es el efecto real correlativo a la presencia del Espíritu Santo. Esta correlación entre Espíritu Santo y gracia (en el sentido de hábito infuso) es el marco que permite entender después lo que es la gracia y su relación con las obras de la Trinidad, y, particularmente, con la inhabitación del Espíritu Santo.

4. «El amor de Dios produce el bien que hay en nosotros (...). Según esto donde se supone un amor especial de Dios al hombre, hay que suponer también algún bien especial dado al hombre por Dios. Como la gracia santificante implica (...) un amor especial de Dios a un hombre, es preciso que implique también, en ese hombre, una bondad y una perfección especiales» (C.G. III, 150). En otros momentos se pregunta cómo está Dios en las cosas (I, q. 8, a. 3), cómo es la misión (o donación) del Espíritu Santo (I, q. 43, a. 3, c. y ad 1); también es útil recorrer la cuestión dedicada a la caridad (II-II, q. 23) y otros paralelos.

5. Santo Tomás de Aquino trata de las misiones divinas en la *Suma Teológica* (I, q. 43). Dios está en todo lo creado porque todo lo hace ser. Además la Sagrada Escritura habla de que el Hijo y el Espíritu son enviados. Luego tienen que hacerse presentes de un modo nuevo en las criaturas, mediante algún efecto nuevo. Sólo cuando se produce algún efecto nuevo puede decirse que están presentes de un modo nuevo. El Espíritu Santo, por no ser material, no ocupa lugar y no puede estar «dentro» de otra cosa. Está donde actúa. Se requiere una huella por la que se hace, en algún modo, «formalmente» presente en el hombre santificado (gracia habitual y virtudes).

Santo Tomás insiste en esta relación también en otros lugares: «El principio de la gracia habitual que se da con la caridad, es el Espíritu Santo, del que se dice que es enviado porque inhabita en el alma por la caridad» (S. Th., III, q. 7, a. 13, c); «*Spiritus Sanctus datur secundum donum gratiae. Sed tamen ipsum donum gratiae est a Spiritu Sancto*», «El Espíritu Santo se nos da según el don de la gracia, pero el mismo don de la gracia es (dado) por el Espíritu Santo» (S. Th., I, q. 43, a. 3, ad 2). Lamentablemente, esta observación tan relevante, al quedar fuera del bloque dedicado a la gracia, se ha perdido en la tradición manualística, y sólo es recogida —tardíamente y como *scholion*— por algunos manuales más cuidadosos.

La mayor parte de los manuales se limitan a recoger la doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre la gracia santificante como hábito entitativo, sin relacionarla con el Espíritu Santo. Y, frecuentemente, con malentendidos. Esta doctrina no es exclusiva de Santo Tomás, sino que la recibe de otros autores escolásticos (Felipe Canciller, etc.). Y para entenderla bien, hay que conocer lo que quieren decir las categorías aristotélicas. Un hábito no es una «cosa», porque no es una substancia, sino una cualidad, un tipo de accidente, una modificación. Sin darse cuenta, muchos hablan de la «gracia creada» como si fuera una «cosa». Y les parece que eso se confirma con la expresión «gracia creada»⁶. Pero es una lamentable confusión del pensamiento de Santo Tomás. Y provoca malentendidos con la tradición ortodoxa, porque le parece imposible, con razón, que pueda haber algo intermedio, creado, que sea causa de la divinización⁷. Sólo cuando se entiende bien la noción de «hábito» (que no es «cosa», sino «disposición»), resulta perfectamente compatible con la idea de una santificación o de una divinización, como prefiere la teología ortodoxa y oriental. La gracia habi-

6. Valga este ejemplo. El Catecismo Romano define bellamente la gracia en estos términos: «Divina qualitas in anima inhaerens, ac veluti splendor quidam et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet, ipsasque animas pulchriores et splendidiore reddit»: es decir, una cualidad divina que inhiere en el alma, y una especie de resplandor y luz, que borra todas las manchas del alma y hace las almas más hermosas y brillantes» (Parte II, cap. 2, 50). Lamentablemente, la traducción castellana más conocida, que es la de A. Machuca (1902) dice así: «un ser divino infundido en el alma». Sin tener presente que la cualidad (*qualitas*), según las categorías aristotélicas, no es un ser, sino un accidente, es decir la modificación de un ser, que es el hombre.

7. Santo Tomás lo entiende con toda precisión. «Se dice que la gracia es creada en el sentido que los hombres son creados por ella, es decir, que son hechos nuevos, partiendo de la nada» («gratia dicitur creari ex eo quod homines secundum ipsam creantur, idest in novo esse constituuntur, ex nihilo») (S. Th., I-II, q. 110, a. 2, ad 3).

tual es esa renovación o elevación del hombre producida por la presencia del Espíritu Santo.

4. DESARROLLOS Y DEBATES MÁS RECIENTES

En paralelo con el desarrollo de la tradición manualística, hay una temprana influencia de la teología oriental a través del excelente libro del teólogo bizantino Nicolás Cabasilas, *La vida en Cristo*, que fue estimado en Trento y conoce varias ediciones (Bossuet lo recomendó vivamente). Más concreta es la influencia del curso de *Dogmata Theologica* (1644), de Petavius (Denis Perau), que hace un esfuerzo de teología positiva, recogiendo fuentes patrísticas (inspirado en Lessius). Al tratar de las misiones trinitarias, aportó abundantes testimonios de los Padres griegos (sobre todo de San Cirilo de Alejandría) sobre la misión del Espíritu Santo, la presencia de la Trinidad en el alma y la divinización del cristiano.

La sugerencia fue recogida, mucho después, por T. de Regnon y, sobre todo, por M.J. Scheeben cuando quiso concentrar la doctrina cristiana en *Los misterios del cristianismo* (1865; Herder, Barcelona 1950)⁸ y recuperó el tema de la presencia trinitaria en el alma. La «teología de los misterios» de Scheeben resulta admirable en su conjunto por su gran capacidad de recuperar la unidad de los tratados teológicos. En la cuestión de la gracia, amplísimamente tratada, partió de la vida trinitaria y, desarrollando el tema de las misiones divinas, supo poner de relieve la realidad de la presencia y planteó con nueva fuerza la cuestión de la relación entre la gracia increada y la gracia creada, la relación entre el Espíritu Santo y la gracia habitual. Recuperó así la verdadera posición de Santo Tomás de Aquino y abrió una cuestión teológica, que resultó atractiva para muchos teólogos y que propiciaría una gran reflexión.

«En la efusión del amor sobrenatural, filial, divino, en la “caritas” que se infunde en nuestros corazones, precisamente por *copiarse* en ella la efusión interior del amor entre el Padre y el Hijo *prosigue también* ésta de modo que podemos decir no sólo que el amor nos es dado y derramado en nosotros, sino también que nos es dado en este amor y es derramado en nosotros el mismo Espíritu Santo; o más bien, precisamen-

te por comunicarse, por introducirse en nuestra alma el Espíritu Santo —la corriente del amor divino— entra también en nuestro corazón el derramamiento mismo, el “habitus” y el “actus” de la “caritas”» (*Los misterios del cristianismo*, parr. 28)⁹.

Efectos de la cuestión del sobrenatural

A comienzos del siglo XX se produce un enriquecimiento general de las fuentes positivas de la teología con los estudios patrísticos e históricos; estudios bíblicos y litúrgicos, y el creciente conocimiento de la doctrina ortodoxa. La temática de la gracia se enriquece enormemente¹⁰. Todas las grandes cuestiones se estudian a fondo, también históricamente. Permanece viva la reflexión sobre la relación entre gracia creada y gracia increada. Y se origina un debate nuevo sobre el sentido del «desiderium Dei», en Santo Tomás de Aquino. Es la cuestión de si el fin natural del hombre es o no la contemplación divina. La cuestión es tratada ampliamente por Henri De Lubac, con una gran revisión histórica. Y pondrá sobre el tapete la relación entre naturaleza y gracia. Es el debate acerca del «sobrenatural», que condujo a replantearse a fondo el esquema general del tratado. No podemos entrar ahora en los pormenores de una cuestión tan compleja. Pero sí nos interesa recordar alguno de sus efectos.

Hay que notar, sin embargo, que en el debate acerca del sobrenatural, apenas se menciona al Espíritu Santo. La cuestión que preocupa es la relación entre los dos «órdenes» de la realidad. De Lubac se que-

9. *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona 1960 (3ª) p. 167.

10. Se aprecia en los artículos de los grandes diccionarios: J. VAN DER MEERSCH, *Grâce*, en DTC; o P. Bonnetain en DBS (parte sistemática); que desembocarán, mucho más tarde, en el extenso artículo *Grâce*, del DSp (ver también *Divinisation e Inhabitation*). Una expresión notable es el conjunto de trabajos históricos y sistemáticos de H. Rondet reunidos en *La gracia de Cristo*, Estela, Barcelona 1966. Entre los manuales, destaca, por su abundante documentación y nuevas perspectivas, M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, V, *La gracia divina* (1955; tr. Rialp, Madrid 1959), y también M. FLICK y Z. ALSZEGHY, *El evangelio de la gracia* (1964; tr. Sigüeme, Salamanca 1965). El manual de Ch. Baumgartner, *La gracia de Cristo* (1967, 2ª; tr. Herder, Barcelona 1968), es más sencillo, pero tiene logros pedagógicos por ser bastante esquemático; y el de J. AUER, *El evangelio de la gracia* (1969; tr. Herder, Barcelona 1982), aun siendo escueto, se basa en los importantes estudios históricos del autor. También hay que tener en cuenta algunos ensayos valiosos como R. GUARDINI, *Libertad, gracia y destino* (1943; Dinor, San Sebastián 1954); Ch. JOURNET, *Charlas acerca de la gracia* (1959; tr. Obisa, Madrid 1979); y R. GLEASON, *La gracia* (1962; tr. Herder, Barcelona 1964), con mucha atención al tema de la inhabitación.

8. Escribió también *Las maravillas de la gracia divina* (1862; Palabra, Madrid 1979); y *Naturaleza y gracia* (1861; Herder, Barcelona 1969).

jaba, con razón, del «extrinsecismo»: la radical separación de los órdenes llevaba a que la gracia pareciera superflua y como sobreañadida a la naturaleza humana. Parecía que podía pasarse sin ella. Sus opositores se quejaban, no sin razón, de que si la gracia era necesaria para la naturaleza, dejaba de ser gracia. El debate aclaró algunos puntos (sólo hay un fin de hecho para la naturaleza humana, que es sobrenatural) y no llegó a resolver otros (¿tiene sentido el concepto de «naturaleza pura»?).

Al plantearse la relación de naturaleza y gracia en abstracto, se prescindía de la historia de la salvación. Pero esa «historia» no es irrelevante, sino que es un dato teológico fundamental sobre cómo se ha producido la revelación y la donación de Dios, y cómo se ha dado históricamente la misión del Espíritu Santo y, por tanto, la gracia. La naturaleza tiene que ver con lo que Dios ha creado. La gracia tiene que ver con lo que Dios ha hecho y hace en la historia, con el don de su Espíritu, prometido por los Profetas, con plenitud en Cristo, dado a su Iglesia, para alcanzar un efecto universal. Aunque ambas cosas, el orden ontológico de la creación y el histórico de la gracia, dependen del *designio* de un Dios libre, que ha creado la naturaleza y se ha encontrado con el hombre en la historia.

Las propuestas de Karl Rahner

El contraste se acentúa en la teología de Karl Rahner. Rahner fue un teólogo atento a las grandes cuestiones y se sintió llamado a dar en muchas de ellas una mente original. En todas sus propuestas, ha hecho pensar, aunque no en todas parezca haber acertado. Desde muy pronto intervino en la cuestión de la relación entre gracia increada y gracia creada, como punto de partida para pensar la inhabitación de Dios en el hombre¹¹. Y avanzó la propuesta de una participación «cuasiformal». Conectaba así con temas de Santo Tomás de Aquino y desarrollos de Scheeben. Aunque el asunto fue discutido. En principio permitía tomar mayor conciencia de la presencia del Espíritu Santo; y, en consecuencia, acercar la temática de la gracia al Espíritu Santo. Pero no siguió por esa línea.

11. *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada*, en *Escritos de Teología*, I, Taurus, Madrid 1961, 349-377.

Intervino, con varios artículos, en el debate sobre la relación entre *Naturaleza y gracia*. Desde el primero (1947, recogido en *Escritos de Teología*, I), formula su idea del *existencial sobrenatural*. La cuestión nace de una preocupación que acaba siendo una clave del pensamiento de Rahner y da origen a su teología trascendental: ¿Cómo pueden todos los hombres estar ordenados al fin sobrenatural, a la contemplación de Dios, a la participación de la naturaleza divina? Con cierta inspiración kantiana, llega a la conclusión que ha de haber una ordenación intrínseca, o una predisposición, que es la base que permite al hombre recibir y entender la revelación. A lo largo de su obra, este «existencial sobrenatural» que hace al hombre «oyente de la palabra», es identificado, cada vez más, con la gracia. Es una categoría poco definida y probablemente innecesaria. Es lo que opinaba el propio De Lubac. Pero en eso se basa su posición sobre los «cristianos anónimos». Y es la clave del *giro antropológico* que propone a toda la teología. Esta perspectiva será desarrollada en otros artículos reunidos en *La gracia como libertad* (1965), donde avanza la idea de entender el dinamismo de la gracia como emancipación de la libertad humana. El enfoque entronca con algunos intentos protestantes (Bonhöffer, Ebeling), que quieren recoger preocupaciones modernas. Y tiene varios desarrollos, que llegan, con profundos cambios, hasta la teología de la liberación¹².

Desde entonces este *giro antropológico* constituye una alternativa fuerte del tratado de gracia. Aunque abre algunas perspectivas y alcanzó cierto impacto, se ha desvanecido bastante, quizá por la dificultad de conectarla con los parámetros tradicionales de la vida cristiana. La propuesta fue, por otra parte, severamente criticada (Balthasar, Ratzinger, Fabro) por parecer que subsume la gracia en las estructuras de la persona, y deja en segundo plano los acontecimientos salvadores (la teología de la cruz, de von Balthasar)¹³. En la teología de Rahner se aprecian mejor las consecuencias del cambio de lo histórico por lo ontológico.

12. A través de las primeras obras de J.B. Metz, influye en G. GRESHAKE (*Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, 1983) y O.H. PESCH (*Frei sein aus Gnade*, 1983). Se manifiesta en el simposio editado por L. SCHEFFCZYK (ed.), *Erlösung und Emanzipation*, Herder, Friburgo (Br) 1973. Esta línea, cambiada de contexto intelectual, llega hasta los manuales de teología de la liberación (L. Boff, J. Comblin, J.L. Segundo, J.I. González Faus), ya muy lejanos de la temática tradicional de la gracia.

13. En su momento, parecía capaz de renovar toda la teología, como se ve en el *Ensayo de esquema para una dogmática* (*Escritos de Teología*, I), y está presente, en diverso grado, en algunas importantes obras colectivas alemanas (*Mysterium Salutis, Diccionario Teológico, Lexikon für Theologie und Kirche* (1957) y en otras dirigidas por discípulos o colaboradores de Rahner (H. Vorgrimler, H. Fries y P. Eicher).

gico. La acción del Espíritu Santo en la historia de la salvación y la gracia como dones históricos, quedan como sublimados y abstraídos en el planteamiento trascendental. Se convierten en ilustraciones de algo que pasa de todas formas en el interior del hombre. Pierden su novedad y singularidad histórica: «El hombre en la experiencia de su trascendencia, de su apertura sin límites (...) experimenta la oferta de la gracia, aunque no necesariamente de manera refleja en cuanto gracia (...). Y entonces la revelación explícita de la palabra en Cristo no es algo que llegue a nosotros como enteramente extraño y desde fuera, sino que es sólo la explicitación de eso que ya somos desde siempre por gracia (...). La revelación cristiana explícita se hace enunciado reflejo de la revelación según la gracia» (*Los cristianos anónimos*, en *Escritos VI*, 539).

Así, el lenguaje y las categorías abstractas de la teología trascendental ontológica se constituyen en el centro del mensaje cristiano y desplazan hacia las orillas el relato de la historia de la salvación. Y esto se acentúa entre los comentaristas y discípulos de Rahner. El mismo Rahner que, en su *Grundaxiom* trinitario desplaza los acentos desde lo trascendental a lo histórico, identificando el ser trascendente de Dios con lo que se da en la historia; en la doctrina de la gracia, parece operar al revés, subsume la historia en la instancia trascendental. Con la diferencia de que la Trinidad es trascendental antes de mostrarse en la historia, pero la gracia, si queremos conservar la singularidad de la Alianza, de la Encarnación y del Misterio Pascual, de Pentecostés y de la Iglesia, se refiere al Dios que obra en la historia antes de convertirse en instancia antropológica. La propuesta de Rahner tuvo una amplia influencia¹⁴. Pero hoy, como decíamos, ha perdido terreno. Quizá fue sólo una moda teológica.

La propuesta de Gerard Philips

En la recuperación de la mente de Santo Tomás y también de la tradición patristica, tiene un gran valor la propuesta de Gerard Philips. Philips conecta con Scheeben, pero también con la renovación de estudios patristicos y, muy particularmente, con el diálogo ecuménico con la Ortodoxia. Así adquiere una conciencia aguda del valor de las afir-

maciones «fuertes» de la inhabitación y filiación divina que son temas centrales de la reflexión patristica, mantenidos vivos en la tradición ortodoxa y considerados el centro de la teología de la Gracia.

Después de algunos artículos preparatorios¹⁵, preparó un largo estudio *Inhabitación trinitaria y gracia. La unión personal con el Dios vivo. Ensayo sobre el origen y el sentido de la gracia creada*. Quería recuperar la relación de la gracia con la vida trinitaria y con la donación del Espíritu Santo. Hizo un largo recorrido histórico, mostrando en qué se había mantenido y en qué se había perdido esa relación, hasta la teología posttridentina. Puso de manifiesto muchas riquezas de Santo Tomás de Aquino que se habían perdido en la tradición manualística. Y destacó las líneas en las que tenía que renovarse el tratado. Otros autores facilitaron esta labor al renovar la teología del Espíritu Santo¹⁶. Puede considerarse un ensayo fundamental en esta materia.

La situación actual

Son las dos grandes alternativas sistemáticas que han quedado en el siglo XX para pensar la gracia. La primera al optar por un planteamiento antropológico general, agudiza de hecho la separación entre gracia y Espíritu Santo. La segunda, en cambio, intenta partir del Espíritu Santo para construir el tratado sobre la Gracia. En general, se nota que la literatura alemana presta atención a la propuesta de Rahner. Pero hay muchos manuales alemanes que siguen con un planteamiento histórico general y los temas tradicionales¹⁷ y lo mismo sucede con otros escritos en castellano¹⁸.

15. *De ratione instituendi tractatum de gratia nostrae sanctificationis* EThL 26 (1953) 355-373. También, en alguna medida, por J.H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, Beauchesne, Paris 1969.

16. Esta perspectiva fue reforzada por varios trabajos de Y. Congar, que dieron lugar a *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1982; y por el voluminoso trabajo de L. BOUYER, *Le consolateur: Esprit-Saint et vie de grâce*, Cerf, Paris 1980. También habría que tener en cuenta los trabajos de Heribert Mühlén. Y muchos otros autores que contribuyen con obras exegéticas o patristicas.

17. A. GANOCZY, *De su plenitud todos hemos recibido. La doctrina de la gracia* (1989), Herder, Barcelona 1991; L. SCHEFFCZYK y A. ZIEGENAUS, *Katolische Dogmatik, VI, Die Heilswirklichkeit in der Gnade*, MM Verlag, Aachen 1998.

18. J.A. SAYÉS, *La gracia de Cristo*, BAC, Madrid 1993; V.M. CAPDEVILA I MONTANER, *Liberación y divinización del hombre*, Secretariado Trinitario 1984-1994; C. GARCÍA, *Antropología teológica: gracia y virtudes*, Aldecoa, Burgos 1989; L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 1993.

14. La posición de Rahner influye señaladamente en O.H. PESCH, *Frei sein aus Gnade*, Herder, Friburgo (Br) 1983. También en algunos manuales italianos (Sanna) y españoles: Martín GELABERT, *Salvación como humanización. Esbozo de una teología de la gracia*, Paulinas, Madrid 1985.

Hay que señalar, de todas formas, que la tendencia más general en los manuales ha sido un cierto eclecticismo. En esto ha influido bastante la propuesta de Flick y Alszeghy de construir una Antropología Teológica, uniendo en una materia todos los temas teológicos en relación al hombre. Esta propuesta ha hecho desaparecer el tratado sobre la Gracia de muchos planes de estudio y, al tratarlo conjuntamente, obliga a reducir mucho su temática tradicional. Así sucede con la mayoría de los manuales italianos de Antropología Teológica (Colzani, Sanna, Iammarrone, Mondin, Scola, Panteghini; también se podría incluir aquí el de Luis Ladaria en la Gregoriana); y algunos escritos en castellano¹⁹.

La propuesta de Flick y Alszeghy presenta una dificultad técnica importante porque trata de integrar componentes que son muy diferentes. La teología occidental sobre la gracia depende mucho de los debates de los siglos XVI a XVIII, mientras que los temas generales de la antropología cristiana han conocido un desarrollo muy reciente, que culmina en la primera parte de *Gaudium et spes* y en el conjunto del magisterio del Papa Juan Pablo II. Y son temas que se prestan a un tratamiento más bien ensayístico, al no existir en muchos casos una teología consensuada. Esto hace difícil dar unidad al tratado.

En este sentido, Juan Luis Ruiz de la Peña propuso distinguir una Antropología fundamental (una idea general del hombre creado) y otra especial (pecado y gracia)²⁰. Se trata, sin duda de una buena idea, que permite mantener la identidad del tratado de Gracia. Aunque, tal como propone la división Ruiz de la Peña, tiene el problema de que al tratar la gracia en relación al pecado, prima necesariamente el aspecto de justificación sobre el de elevación y don del Espíritu. Sería mejor, a mi modo de ver, mantener el tratamiento del pecado del hombre en la primera parte, dentro de las características que afectan a la imagen de Dios. Y desarrollar la gracia a partir de la economía del Espíritu Santo, fruto de la nueva Alianza y de la inhabitación. Es lo que he intentado hacer en mi manual de gracia²¹.

19. *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991; A. MEIS, *Antropología Teológica, Acercamiento a la paradoja del hombre*, U.C. de Chile, Santiago de Chile 1998.

20. *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991.

21. J.L. LORDA, *La gracia de Dios*, Palabra, Madrid 2005 (2ª).

CONCLUSIONES

1. La doctrina de la gracia debería comprenderse íntimamente unida a la pneumatología. Es parte de la economía o misión del Espíritu Santo. Esto necesita ser redescubierto desde una historia de la salvación centrada en el don del Espíritu. Es la lógica interna de la economía de la salvación, que lleva a recibir el Espíritu Santo y ser transformados, por Él, en Cristo.

2. Lamentablemente, la historia ha dado lugar a una serie de restricciones terminológicas y mentales que, aunque han aportado claridad y precisión en algunos aspectos particulares, han oscurecido el conjunto del misterio y sus relaciones internas. Esta confusión pesa todavía en muchos manuales, sobre todo, en su parte bíblica.

3. La relación entre gracia y Espíritu Santo había sido tratada en algunos manuales escolásticos (en Scholion), acudiendo a la cuestión de la misión de las divinas Personas. Es preciso entender bien la noción de gracia santificante, como hábito entitativo, para entender también cuál es la relación que guarda con la presencia de la Trinidad en el alma. Hay que notar que esta doctrina generalmente no ha sido bien entendida o expuesta, provocando cierto conflicto ecuménico.

4. La historia reciente del tratado está marcada por la cuestión del sobrenatural. Lo que evoca la palabra «sobrenatural» llevó a una separación de ámbitos imposible. La única distinción posible entre los dos ámbitos es lo que Dios da en la creación (naturaleza) y lo que da en la historia de la salvación (gracia), que es una economía del Espíritu Santo. Allí es donde la noción de gracia alcanza su plenitud y donde se entiende la relación que tiene con la naturaleza.

5. En la historia reciente de este tratado, se ha producido una cierta radicalización de posturas. La que ahonda en la gracia como componente psicológico (Rahner) o la que la sitúa dentro de la economía de la salvación (Philips). La postura de Rahner convierte la gracia en una especie de presupuesto o apertura trascendental. Esto la separa realmente de la historia de la salvación, que queda como ilustración y explicitación de algo que se realiza en la estructura humana.

6. Parece más coherente la postura de Philips, que conecta con la tradición patristica y oriental. Para un correcto planteamiento del tratado de gracia, es preciso darle la vuelta y empezar por la historia de la salvación, como economía de la donación del Espíritu Santo, que produce la renovación interior del hombre, la identificación con Cristo y la filiación divina.

COMPLEMENTOS BIBLIOGRÁFICOS

Sobre la estructura del tratado, G. PHILIPS abre «prospectivas» en la última parte de su *Inhabitación trinitaria y gracia*, *op. cit.*, pp. 339-365; L. SERENTHÀ, «Problemi di metodo nel rinnovamento dell'antropologia teologica», en *Teologia*, 1 (1976) 165-179; J.I. SARANYANA, «Hacia una antropología teológica. A propósito de un libro reciente de Wolfhart Pannenberg», en *Scripta Theologica*, 10 (1978) 1115-1138; G. IAMMARRONE, «Proposte per il rinnovamento dell'antropologia teologica», en *Sapienza*, 32 (1979) 257-313; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica», en *Studium ovetense*, 8 (1980) 347-360; A. GALLI, «Il trattato teologico della grazia in San Tommaso e nella storia», en *Sacra Doctrina*, 32 (1987) 233-469: es casi un manual; C. GARCÍA, «La teología posconciliar sobre la gracia», en *Burgense*, 34 (1993) 167-187; G. COLOMBO, «Sull'antropologia teologica», en *Teologia*, 20 (1995) 223-260 revisa la situación y la tendencia de los manuales; A. GONZÁLEZ MONTES, «El hombre y su destinación en la teología contemporánea de la gracia», en *Coram Deo. Memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña*, Univ. Pont. Salamanca 1997, pp. 309-328 hace un análisis sobre tendencias de fondo. También el manual de A. SCOLA (dir.) junto con G. MARENGO y J. PRADES, *La persona humana. Antropología teológica*, Edicep, Valencia 2003, tiene un balance del enfoque de fondo de los manuales de los últimos decenios, pp. 35-42, con especial atención al área italiana. Referencias históricas anteriores en G. PHILIPS, «De ratione instituendi tractatum De Gratia nostrae sanctificationis», en *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 29 (1953) 355-373; y G. COLOMBO, «Tre manuali e il Trattato De Gratia», en *La Scuola Cattolica*, Suppl. 93 (1965) 34-60.

Más datos bibliográficos y valoraciones se pueden obtener en J. ALVIAR, «Boletín sobre la gracia», *ScrTh* 27 (1995) 971-993; A. MATABOSCH, «Buttletti Bibliografic (I y II)», en *Revista Catalana de Teologia*, 16 (1991); G. COLZANI, «Recenti manuali di Antropologia teologica di lingua italiana e tedesca», en *Vivens homo*, 3 (1992) 391-407; ID., «Il trattato De gratia: Presentazione storico-bibliografica», en *Vivens Homo*, 4 (1993) 375-389; C. GARCÍA FERNÁNDEZ, «Orientaciones generales sobre la gracia y la salvación cristiana», en *Burgense*, 37 (1996) 93-124 y 38 (1997) 543-580; M. HENRY, «Les divers courants de la théologie de la grâce aujourd'hui», en *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 51 (1994) 57-92.

PNEUMATOLOGÍA LITÚRGICA
(1964-1997)

Félix María Arocena

I. INTRODUCCIÓN

Vivimos en una época caracterizada por un «redespertar del Espíritu». La segunda mitad del siglo pasado estuvo marcada por el surgir y desarrollarse de las iglesias pentecostales, junto con un vigoroso empuje carismático. Se dio una atención preferente al Espíritu Santo en todos los sectores de la vida eclesial: en la teología y en la piedad, en el anuncio y en la caridad. Pero la acción fundamental del Espíritu no es la que se expresa en la renovación de las instituciones o en el dar nuevo poder al anuncio, ni siquiera en el florecer de los carismas. Todo esto es, en cierta medida, secundario. Lo primordial es la acción divinizada del Espíritu, la dispensación de la energía vivificante del Verbo encarnado y glorioso a los cristianos. Sin esto, lo demás es superficial. De ahí que ese redespertar no pueda limitarse a renovar las vestiduras de la Iglesia, sino el corazón de cada hombre. Allí donde no cabe una ósmosis física o natural entre divinidad y humanidad, el Espíritu, imprimiéndose a sí mismo, imprime en nosotros una configuración divina¹. Punto de fuga de esta *theosis* es la liturgia.

En las páginas que siguen trataremos de presentar los momentos significativos de este despliegue pneumatológico vivido por la Iglesia refiriéndolo al ámbito concreto del misterio del culto cristiano. Realizaremos un recorrido que, partiendo de 1964 –fecha de promulgación de la *Sacrosanctum Concilium*–, atraviere la etapa ardua de la reinstauración litúrgica y su aplicación, hasta llegar a 1997, año elocuente para

1. Cfr. CIRYLLUS ALEXANDRINUS, *Homilia paschalis*, 10, 2 (PG 77, 617D-618A): *Spiritus (...) nos similes Christo reddit, per sanctificationis videlicet qualitatem. Imago enim et facies veluti quedam est Salvatoris nostri Christi Spiritus, divinam in nobis figuram per ipsum quodammodo exprimens.*

nuestra cuestión: el año en el que vio la luz la edición típica del nuevo Catecismo de la Iglesia². Iniciamos, pues, una reflexión sobre la pneumatología litúrgica en un intervalo de 33 años de la historia contemporánea de la Iglesia –1964-1997– que discurrirá a lo largo de tres etapas: el Espíritu Santo en la Constitución del Concilio sobre la sagrada liturgia, seguida del estado de la cuestión en los manuales españoles de liturgia, para terminar reconociendo ese mismo terreno en la segunda parte del Catecismo de la Iglesia católica, dedicada a la celebración del misterio cristiano.

2. EL ESPÍRITU SANTO EN LA *SACROSANCTUM CONCILIIUM*

Todavía se hallan recientes en nuestra memoria las actividades destinadas a conmemorar el XL aniversario de la promulgación de la *Sacrosanctum Concilium*, la «gran gracia que la Iglesia ha recibido en el siglo XX»³. Resultante madura del Movimiento litúrgico, esta Constitución recuperó definitivamente para la liturgia su estatuto teológico y la mostró como momento-síntesis de la *historia salutis*⁴.

Siendo esto verdad y sin minusvalorar el logro que supuso y del que la Iglesia vivirá en adelante, la Constitución, sin embargo, presenta una innegable laguna pneumatológica. La *Sacrosanctum Concilium*, explícitamente, deja poco espacio al Espíritu Santo, el cual –según I. Oñatibia– viene mencionado como fruto de retoques de última hora⁵.

2. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano 1997.

3. JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte* 57. La expresión «primer fruto del Concilio» la empleó el Santo Padre en su Carta Apostólica *Vicesimus quintus* con motivos del XXV aniversario de la Constitución *Sacrosanctum Concilium* (cfr. JUAN PABLO II, *Vicesimus quintus* 1). Cfr. también Juan Pablo II, Carta apostólica *Spiritus et Sponsa* en el XL aniversario de la Constitución del Concilio Vaticano II *Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada Liturgia, 04.12.2003.

4. El pensamiento de Odo Casel, quizá el principal teólogo del Movimiento litúrgico, atraviesa los lugares claves de la Constitución, si no de un modo explícito, sí como una corriente subterránea. A los pocos meses de publicarse, Louis Bouyer escribía: «El corazón de la doctrina sobre la liturgia en la *Sacrosanctum Concilium* es el corazón de la doctrina de Odo Casel». Se refiere sobre todo a los nn. 5-13, donde se concentra la exposición del carácter fundativo del Misterio pascual. En 1985, Geoffrey Wainwright afirmaba: «Desde el punto de vista teológico, O. Casel fue probablemente el precursor de SC... aunque el documento conciliar evita entrar en las controversias que giran en torno al gran teólogo de los misterios».

5. Cfr. I. OÑATIBIA, «La eclesiología en la *Sacrosanctum Concilium*», en *Costituzione liturgica Sacrosanctum Concilium*, Studi a cura della Congregazione per il Culto divino, Roma 1986, p. 177.

El primero en denunciar esa laguna fue H. Mühlen, al que pronto siguieron nuevos reproches provenientes, como era de esperar, de la teología ortodoxa⁶. Pero tal omisión es, en cierto sentido, explicable: baste considerar que el resto de la documentación conciliar pudo gozar de algo que la *Sacrosanctum Concilium* no tuvo: la apertura doctrinal que la Constitución misma aportaba no tanto de un modo expreso, cuanto, sobre todo, potencial⁷. Aun con todo y, a pesar de este tratamiento embrionario, la perspectiva venía a superar una tradición anterior que casi no asignaba al Espíritu otra función que la de salir garante de la infalibilidad de Magisterio y de la eficacia de los sacramentos⁸.

El texto, a la vez que denota la presencia del *Pneuma* de Cristo en tres articulaciones fundamentales del misterio cristiano, como son la economía de la salvación (n. 6), la misión de los Apóstoles (n. 5) y la vida sacramental (n. 5)⁹, omite curiosamente toda alusión al Espíritu en dos momentos claves: en el párrafo capital sobre la presencia de Cristo en su Iglesia (n. 7) y en todo el capítulo dedicado a la Eucaristía¹⁰.

La Constitución, que emplea en siete ocasiones el sintagma «espíritu de la liturgia»¹¹, no llega a afirmar que ese espíritu es, en su realidad más honda, el Santo Espíritu, el cual mantiene especiales vínculos con la acción litúrgica, en cuanto lugar privilegiado donde se viven los *mirabilia Dei* unificados en el misterio pascual de Jesucristo.

6. H. MÜHLEN, «Dogmatische Ueberlegungen zur liturgischen Konstitution», en *Catholica*, 19 (1965) 108-135. Puede consultarse también el punto de vista de N. Nisiotis en A. JOOS, «Prespectives œcuméniques du Ier chapitre de *Lumen gentium*», en *Seminarium*, 22 (1970) 35. Y también, cfr. T. FEDERICI, «Spirito Santo», en *Dizionario del Concilio Vaticano II*, Roma 1969, pp. 1867-1886; esp. 1876-1877.

7. Los documentos del Concilio Vaticano II citan explícitamente al Espíritu Santo un número elevado de veces: 258. La *Gaudium et spes* monopoliza gran parte de ellas.

8. Una buena exposición del estado de la reflexión teológica en torno al Espíritu Santo antes del Concilio Vaticano II se halla en la voz «Spirito Santo» de M. Gordillo en *Enciclopedia Cattolica*, Roma 11 (1953) 1144-1150.

9. SC 6: *Ideoque, sicut Christus missus est a Patre, ita et ipse Apostolos, repletos Spiritu Sancto, misit (...)*; SC 5: *Deus, ubi venit plenitudo temporis, misit Filium suum, Verbum carnem factum, Spiritu Sancto unctum, ad evangelizandum pauperibus, ad sanandos contritos corde, Mediatorem Dei et hominum*; SC 6: (...) *Numquam exinde omisit Ecclesia quin in unum conveniret ad paschale mysterium celebrandum: legendo ea, Eucharistiam celebrando in qua et simul gratias agendo in Christo Iesu, per virtutem Spiritus Sancti.*

10. En este sentido, vale la pena leer en paralelo SC 7 y PO 5.

11. Cfr. n. 14: *spiritu et virtute Liturgiae*; n. 17: *spiritu sacrae Liturgiae; liturgico spiritu*; n. 29: *spiritu Liturgiae*; n. 37: *authentici spiritus liturgici*; n. 116: *spiritui actionis liturgicae*; n. 127: *spiritu (...) sacrae Liturgiae.*

3. LA PNEUMATOLOGÍA LITÚRGICA EN LOS MANUALES

Profundizar en el papel del Espíritu en la celebración litúrgica equivale a profundizar en lo más esencial de la misma celebración. Su protagonismo hace eficaz los sacramentos, la oración y, más en general, todo el diálogo salvífico. De ahí que la liturgia sea el espacio del Espíritu Santo porque allí donde se realiza históricamente el designio salvador de Dios, allí está el *Pneuma* desplegando su actividad.

A tenor de lo que acabamos de decir se comprende que la pneumatología de los manuales de liturgia se presente como un argumento demasiado extenso como para poderlo contener aquí, en el ámbito de unas pocas páginas. Se impone, pues, una elección restrictiva del campo de trabajo, salvaguardando contemporáneamente la objetividad de la investigación. Para circunscribir ese campo, dirigimos nuestra atención a la manualística española publicada después del Concilio Vaticano II. Atendemos, más concretamente, a las obras de liturgia publicadas por autores españoles desde el año 1964, año de promulgación de la *Sacrosanctum Concilium*, hasta nuestros días¹². Existen en España otras obras que, aún contando con varias ediciones, tratan sobre la liturgia, pero no puede decirse que sean técnicamente «manuales» puesto que su enfoque corresponde más bien a un diccionario o a una introducción al método de la ciencia litúrgica. Sería el caso, por ejemplo, de los trabajos de J.M. Canals, J.A. Abad y P. Fernández¹³. En consecuencia, dejamos para un estudio ulterior el análisis de esas publicaciones, así como aquellos otros compendios que han visto la luz como versiones españolas a partir de otra lengua original.

3.1. *El Espíritu Santo en la comprensión teológica de la liturgia*

No hay manual que no integre la pneumatología a la hora de presentar los perfiles teológicos de la liturgia cristiana. Tanto M. Augé,

como J. López Martín, en su manual de 1987, abordan la pneumatología con motivo de explicar la naturaleza del culto, que es un culto en Espíritu y Verdad (*en pneúmati kai alêtheía*). Actualmente, existe una práctica unanimidad en señalar que *en pneúmati* se refiere al santo *Pneuma*, al Espíritu de Dios, al Espíritu Santo. En su diálogo con la samaritana, Jesús, más que describir la naturaleza del culto, afirmaba su dependencia de la acción del Espíritu Santo. Dicho en términos equivalentes, Jesús afirma que el culto que el Padre desea es el que suscita e inspira el Espíritu de Dios.

Tanto J.A. Abad como J. López Martín, en sus respectivos manuales de 1994 y de 1996, adoptan la sistemática del Catecismo de la Iglesia católica, cuya primera edición en castellano se había publicado pocos años antes —en 1992—, y consecuentemente ambos inician su discurso histórico-salvífico sobre la liturgia considerándola como obra de la santa Trinidad (*liturgia opus Trinitatis*). En tal contexto, J. A. Abad ve en el *Pneuma* la memoria viva de la Iglesia, quien funda la anámnesis eclesial, es decir, la actualización de los misterios salvíficos en las celebraciones rituales de la Iglesia. Es el Espíritu Santo quien se haya detrás del *hodie*, el «hoy litúrgico» abundantemente referido en los textos eucológicos del Misal Romano¹⁴. La liturgia es una gran acción sacerdotal y epiclética en la que Cristo y el Espíritu, por la celebración de la Iglesia, hacen contemporánea y eficaz la redención a los hombres en cada momento histórico, de manera que cada uno de ellos pueda glorificar al Padre con una glorificación numéricamente idéntica a la de su Unigénito y pueda ser realmente salvado.

De otra parte, notamos que J. López Martín aborda también el momento pneumatológico de la liturgia a la luz del Catecismo de la Iglesia católica y, por tanto, con el mismo epígrafe que J.A. Abad: «la presencia y la obra del Espíritu». En la apretada síntesis de una única página de su manual, el autor refiere las relaciones del Espíritu Santo

12. Estos manuales son, por orden cronológico de publicación, los siguientes:

- a) J. LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la Verdad* (vol. I y II), Salamanca 1987.
- b) J.A. ABAD, M. GARRIDO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid 1988.
- c) D. BOROBIO (dir.), *La celebración en la Iglesia* (vol. I, II y III), Salamanca 1990-1991.
- d) J. LÓPEZ MARTÍN, *La liturgia de la Iglesia*, Madrid 1994.
- e) M. AUGÉ, *Liturgia*, Barcelona 1995.
- f) J.A. ABAD, *La celebración del misterio cristiano*, Pamplona 1996.

13. J.M. CANALS, *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid 1987; J.A. ABAD, *Diccionario del Agente de Pastoral Litúrgica*, Burgos 2003; P. FERNÁNDEZ, *Introducción a la ciencia litúrgica*, Salamanca 1992.

14. Notemos que no siempre que aparece este adverbio en la eucología romana su sentido es el mismo. Hay un «hoy» teológicamente fuerte (cfr., por ejemplo, ant. de entr. 25 de diciembre formulario para la misa vespertina, ant. de entr. 25 de diciembre formulario para la misa de la aurora, oración colecta 2 de febrero, prefacio de la Ascensión I, prefacio de la Asunción... Para una referencia exhaustiva puede consultarse cfr. M. SODI, A. TONIOLO, *Concordantia et indices Missalis Romani – Editio typica tertia*, Città del Vaticano 2002, pp. 835-837; en el *Missale Romanum* (2002) el adverbio *hodie* consta 61 veces) y hay un «hoy» sin esa densidad teológica como es, por ejemplo, el «hoy» que vemos en algunas fórmulas de las Preces de la Liturgia de las Horas, sobre todo de Laudes (para este último caso, cfr. F.M. AROCENA, *Las Preces de la Liturgia Horarum. Aproximación teológico-litúrgica a los formularios pascuales*, Città del Vaticano 2003, p. 467).

con los argumentos principales de la pneumatología litúrgica: la liturgia es la donación continua del *Pneuma* para realizar la comunión de vida con la Trinidad y el retorno de todos los dones hacia el que es su fuente y término¹⁵. El Espíritu va recordando (*anámnesis*) a la Iglesia la verdad plena. Es agente de la acción transformadora sobre los elementos sacramentales y sobre los fieles (*epiclesis*). En suma, el Espíritu Santo, con su acción invisible, hace que la gran acción sacramental de la Iglesia realice lo que significa de modo que siempre se mantenga la cohesión entre celebración eclesial y dispensación del misterio, de modo que sea imposible que la Iglesia celebre y la salvación no acontezca. Así, la obra de Cristo es conducida a su plenitud según el designio eterno del Padre.

L. Maldonado y P. Fernández son coautores de la sección titulada «la liturgia, efusión del Espíritu» en la obra que coordina D. Borobio. El modo que eligen para introducir al Espíritu en el discurso litúrgico es contemplando en él la respuesta a la cuestión: ¿cómo se convierte el misterio pascual en acontecimiento salvador en nuestra historial personal y eclesial? Para estos autores, la liturgia comenzó cuando Jesús entregó su Espíritu y la liturgia, ó es signo del Espíritu de Cristo, ó no es nada. El Espíritu, que nos libra de toda naturalización cananea o gnóstica del culto y de toda escisión kantiana entre culto y compromiso, es el fuego celeste que actúa en lo más profundo del sacrificio de la cruz, haciendo brotar de ella el amor eterno que nos salva.

3.2. *El Espíritu en la celebración de la Palabra*

No todos los manuales se hacen eco del avance pneumatológico operado por los *Prænotanda* de la segunda edición del *Ordo lectionum Missæ* de 1981¹⁶. Esta edición supuso un notable enriquecimiento porque la pneumatología no surge en ella como algo ocasional. Ese era el

caso, por ejemplo, de la *Institutio Generalis* del Misal de Palo VI, donde la mención del Espíritu podría ser eliminada sin que por ello la lógica y la estructura del periodo quedara sustancialmente afectada; no siempre que la *Institutio* nombraba al Espíritu el texto resultaba verdaderamente significativo por conllevar una auténtica pneumatología. Por el contrario, si en el *Ordo lectionum Missæ* elimináramos las alusiones al *Pneuma*, el texto resultaría sencillamente incomprensible. Los de 1981 son, de todo el conjunto de *Prænotanda*, los que presentan la mayor frecuencia de citas del sintagma «Espíritu Santo»: casi veinte veces.

En la obra que dirige D. Borobio, la exposición sobre la Eucaristía está asignada a J. Aldazábal y este recoge, a su modo, la riqueza pneumatológica que los *Prænotanda* habían sacado a la luz. El autor apunta que, el Espíritu Santo, dador de vida, el mismo que actuó como protagonista de la encarnación, en la resurrección de Cristo y en pentecostés, es el que ahora, en la celebración, no sólo actúa sobre los dones eucarísticos o sobre la asamblea celebrante —como luego veremos— sino también en la proclamación de la Palabra. Es él quien hace realidad la Palabra y abre el corazón de los fieles a su acogida. El Espíritu dota al texto de una nueva interpretación. La presencia de Cristo y su *Pneuma* hacen realmente de la proclamación de la Palabra una iniciativa de Dios, un acontecimiento nuevo y salvífico que, a su vez, postula una respuesta hecha de fe, audición, adoración y adhesión comprometida a ese mensaje pascual. Así es como la Iglesia, en su *continuum* celebrativo, se constituye en realidad evangelizada y evangelizadora.

J. López, que en su manual de 1994 no aborda este punto —es muy probable que razones editoriales le obligaran a comprimir las páginas—, sí lo hace en su anterior manual de 1987. Tras un repaso de los datos revelados en el primer testamento *adumbratim* sobre la actuación pneumatológica —el Espíritu de profecía— junto con la vasta acción del Espíritu no sólo en Jesucristo, sino también en la Iglesia naciente tal y como lo atestigua los Hechos (llamados también «evangelio del Espíritu»), el autor concluye: «El Espíritu conduce a la asamblea a celebrar y actualizar lo que ha sido anunciado». Queda así apuntada lo que constituye una ley general que, como corriente subterránea, atraviesa toda la teología litúrgica: lo que la palabra anuncia, lo realiza el sacramento.

Son escasos, por tanto, los manuales que abordan con cierta extensión esta temática y los que lo hacen se limitan a constatar datos básicos sin que se puedan apreciar síntomas de ahondamiento como sería, por ejemplo, interpretar teológicamente qué significado tienen la expresión «la celebración litúrgica se convierte en un acontecimiento

15. Refiriéndose a la espiritualidad del Oriente cristiano, la Carta Ap. *Orientalis lumen* afirmaba en 1995: «La participación en la vida trinitaria se realiza a través de la liturgia» (n. 6).

16. *Ordo lectionum Missæ*, Editio typica altera, Città del Vaticano 1981: *Prænotanda*, pp. XI-LII. Este *Ordo* se distingue de los demás porque no contiene un rito *a se stante* y autónomo respecto a los otros ritos; contiene las lecturas de la liturgia eucarística de la cual forma parte y con la cual constituye un solo rito. La razón teológica que justifica esta diversidad radica en que el rito sacramental comporta un tipo de presencia que es ontológicamente diversa de la que genera la proclamación litúrgica, la cual proporciona el anuncio del Misterio, mientras que el rito proporciona su actuación.

nuevo y enriquece esta palabra con una nueva interpretación y una nueva eficacia», tal y como las hayamos recogidas en el n. 3 de los *Prænotanda* del año 1981.

3.3. *El Espíritu en la plegaria eucarística*

Dentro de esa oración de acción de gracias y santificación, que es la anáfora, la epiclesis es un dato específicamente pneumatológico sobre el que resulta ineludible fijar nuestra atención¹⁷. En un sentido primario¹⁸, la epiclesis es una llamada o invocación al Padre para que envíe su Espíritu en orden a la santificación de los dones y de la asamblea¹⁹. De ahí que el tratamiento de la epiclesis por parte de los diferentes manuales constituya para nosotros un dato sintomático.

M. Augé explica con detalle el actuar del Espíritu puesto de relieve en las actuales anáforas romanas. Se detiene en la tipología del «rocío» como figura pneumatológica, figura del despertar y de la vida, tal y como aparece recogida en la plegaria eucarística II (Pseudo-Hipólito de Roma) y en la primera versión de la segunda plegaria eucarística de la Reconciliación²⁰. Este autor subraya que el vínculo que liga ambas epiclesis anafóricas no se halla suficientemente destacado: «Lo que no aparece –afirma– es que precisamente porque participamos del pan y del vino que el Espíritu ha transformado, nosotros somos transformados y reunidos en un solo cuerpo». Su análisis narrativo de la plegaria eucarística le sirve para tratar nuevamente sobre el Espíritu: la transformación de los dones se ordena a la transformación de la asamblea. O,

17. Cfr. IGMR (2002) 78.

18. Para un estudio más detenido sobre la epiclesis sacramental y sus diversos significados pueden consultarse con provecho dos autores: P.M. PAGANO, *Espíritu Santo. Epiclesis. Iglesia: aportes a la eucarística*, Salamanca 1998; A.M. TRIACCA, «Teología y liturgia de la epiclesis en la tradición oriental y occidental», *Phase*, 149-150 (1985) 379-424.

19. Si bien no consentimos del todo con M. Gesteira cuando concibe el fruto de la segunda epiclesis como una «consagración» de la asamblea (cfr. M. GESTEIRA, *La Eucaristía misterio de comunión*, Salamanca 1992, p. 640. Para un estudio más detallado sobre esta cuestión, cfr. J.L. RIERA, *El Espíritu Santo y los sacramentos en la teología católica actual*, Roma 1996, pp. 342-343).

20. *Missale Romanum* (2002), Prex euch. II: *Hæc ero dona, quasumus, Spiritus tui rore sanctifica...*; para el texto primigenio, es decir antes de los retoques para su incorporación a la *tertia editio typica* del Misal Romano, de la segunda anáfora de la Reconciliación II, cfr. *Notitia* (1975) 4-6 y 12: *te deprecamur, ut hæc dona Spiritus tui rore sanctifices...* En la nueva edición, el término *ros* ha sido sustituido por *infusio*.

en otras palabras, si el Espíritu interviene decisivamente en eucaristizar los dones, el mismo agente de santificación consume en la asamblea el *unum corpus multi sumus*.

Tras explicar el sentido de ambas epiclesis, J. Aldazábal hace una digresión sobre la controversia teológica en torno al valor de la epiclesis dentro de la anáfora: controversia hoy en día superada gracias al equilibrio con que se atiende no sólo a las *verba Christi* (el *sermo operatorius*, como lo llama Ambrosio)²¹, sino también a la acción cristo-transformante del *Pneuma*. Agustín decía: *accedunt verba et fit sacramentum*. Este enunciado es susceptible de ser completado equilibradamente con la efusión del Espíritu, sin la cual sería imposible la actuación de la auto-donación de Jesús en la cena y en la cruz. Por eso, la *synergia* del Espíritu no es un añadido más o menos importante, sino un factor intrínseco y constitutivo del acontecimiento redentor que la celebración hace presente *hic et nunc*.

Podemos afirmar que, a diferencia de lo que sucedía con el tema de la acción del Espíritu en la proclamación litúrgica de la Escritura, prácticamente todos los manuales se hacen eco de la doctrina pneumatológica que conllevan las epiclesis anafóricas. Otra cosa diferente sería su sensibilidad al tema de la epiclesis en los demás sacramentos, cuestión sobre la que insistirá J. Corbon, como veremos más adelante.

3.4. *El Espíritu en la oración de las Horas*

También aquí nuestro propósito consistirá en conocer en qué medida los autores recogen en sus manuales la doctrina pneumatológica de la *Institutio Generalis de Liturgia Horarum*. Por eso, comenzamos preguntándonos: ¿qué decir de la pneumatología de este documento?

En la *Institutio*, que cita al Espíritu Santo en quince ocasiones, destaca el n. 8 como párrafo clave que contiene la dimensión pneumatológica presente en el misterio de la oración cristiana²². En este número se

21. AMBROSIIUS MEDIOLANENSIS, *De mysteriis*, lib. 4, 15; en SCh 25 bis, p. 82, 15.

22. «La unidad de la Iglesia orante es realizada por el Espíritu Santo, que es el mismo en Cristo, en la totalidad de la Iglesia y en cada uno de los bautizados. El mismo «Espíritu viene en ayuda de nuestra debilidad» e «intercede por nosotros con gemidos inefables», siendo el Espíritu del Hijo nos infunde el «espíritu de hijos adoptivos, que nos hace gritar: ¡Abba! (Padre)». No puede darse, pues, oración cristiana sin la acción del Espíritu Santo, el cual, realizando la unidad de la Iglesia, nos lleva al Padre por medio del Hijo» (cfr. OGLH 8).

escucha el eco del capítulo octavo de la carta a los Romanos sobre el *Pneuma* que suscita la oración desde el corazón de la creación y desde el corazón del hombre y nos descubre el momento «espiritual» de la plegaria. En la apropiación de nuestra oración por parte del Espíritu Santo radica toda la verdad sobre la oración cristiana. El Espíritu es el constitutivo formal de toda oración hasta el punto de negar que la plegaria pueda existir sin la acción del *Pneuma* de Cristo. Más allá del pensamiento que podamos llegar a formular, más allá incluso de lo que tengamos conciencia, el Espíritu Santo es, él mismo dentro de nosotros, plegaria, súplica y alabanza²³. De otra parte, Él asegura que la oración de un cristiano, aún aparentemente aislado, sea siempre, en razón de su bautismo, una oración eclesial, es decir, un culto espiritual que se eleva al Padre desde el cuerpo de Cristo.

A partir de estas reflexiones, escritas al hilo de la *Institutio* de 1971, ¿es posible escuchar algún eco en los manuales españoles que vieron la luz a los diez o quince años de su publicación?

La respuesta a esta pregunta es un silencio roto tan sólo en el artículo de J. Castellano correspondiente a la obra que dirige D. Borobio y que es la más extensa de las que estudiamos. En efecto, J. Castellano redacta un apartado específico que titula: «El Espíritu Santo: orante y vínculo de comunión»²⁴. El autor no se limita a reiterar las tesis de que no hay oración sin el Espíritu. Insiste en que el *Pneuma* asegura la eclesialidad de la celebración del Oficio divino como plegaria del Cuerpo de Cristo y como culto espiritual que desde él se alza al Padre como *logikè latreia*. Y aún va más allá: añade y precisa ciertos aspectos concretos que son otras tantas expresiones del Espíritu que ora en los bautizados, sensibles a la acción pneumatológica: «el silencio que prepara la oración, la belleza del espacio celebrativo –auténtica *via pulchritudinis* del Espíritu–, el sentido coral de la participación ordenada y compuesta, la reciprocidad de la mutua acogida de los que oran entre los que se afina el sentido de comunión en el mismo Espíritu, la expresividad de los cantos y de los gestos por medio de los cuales el santo *Pneuma* informa la corporeidad de los orantes»²⁵.

En la oración cristiana, pues, no está principalmente la manifestación del Espíritu en lo que objetivamente se dice de él, pues son conta-

das las invocaciones directas al Espíritu en la *lex orandi* de la Iglesia romana, ni por lo que se dice de él, si bien ahora la plegaria eclesial está más atenta a la dimensión pneumatológica del misterio de salvación. Lo principal es que el Espíritu Santo es una realidad siempre implícita en toda la acción ascendente y descendente de la liturgia y el Oficio divino es precisamente eso, liturgia, liturgia de las Horas.

Silencio pues en los manuales sobre la dimensión pneumatológica del misterio de la oración cristiana, con la excepción de la obra que dirige D. Borobio en la que, por contar con tres volúmenes, puede permitirse abordar esta cuestión con una cierta amplitud, como la vemos expuesta en la contribución de J. Castellano.

4. LA PNEUMATOLOGÍA LITÚRGICA EN EL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA

La publicación de las primeras versiones vernáculas del Catecismo en el año 1992 suscitó un lógico interés, como lo atestiguan los numerosos comentarios que proliferaron a partir de ese año²⁶. En el conjunto de esta obra, hay dos áreas que han conseguido una crítica particularmente favorable: las páginas dedicadas a la oración cristiana y las relativas a la teología litúrgica²⁷. En ambas se hace presente la pluma de J. Corbon²⁸. Respecto a las últimas, C. Folsom hizo notar tempranamente que la sección litúrgica del Catecismo tenía un talante distinto

26. Para algunos comentarios generales sobre el Catecismo, cfr. J. RATZINGER, C. SCHÖNBORN, *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid 1995, 111 pp.; R. FISICHELLA (a cura di), *Commento teologico al Catechismo della Chiesa Católica*, Casale Monferrato 1993, 333 pp.; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, J. A. MARTÍNEZ CAMINO (eds.), *El Catecismo posconciliar: contexto y contenidos*, Madrid 1993, 378 pp.; cfr. AA.VV., *Catechism of the Catholic Church – A Companion of Texts Referred to in the Catechism of the Catholic Church*, Ignatius Press 1994; cfr. L. GERA [et al.], *Comentario al Catecismo de la Iglesia Católica*, Buenos Aires 1996, 376 pp.; cfr. AA.VV., *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, Bogotá 1994, 163 pp.

27. Para algunos comentarios a la sección litúrgica del Catecismo, cfr. P.-M. GY, «La liturgia nel Catechismo della Chiesa Cattolica», en E. Carr (a cura di), *Liturgia opus trinitatis – Epistemologia liturgica*. *Atti del VI Congresso internazionale di liturgia*, Roma, Pontificio Istituto Liturgico, pp. 49-59; J. M. JONCAS, *The Catechism of the Catholic Church on liturgy and sacraments*, San José, California, 1995, 58 pp.

28. Cfr. C. SCHÖNBORN, «Apport d'une sensibilité orientale aux documents de l'Eglise catholique», en *L'œcuménisme au service de la présence chrétienne au Moyen-Orient*. *Actes du colloque international en mémoire du P. Jean Corbon*, Beyrouth 2002, pp. 127-136.

23. Cfr. P.G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo, Summa pneumatologica de Ives Congar*, Roma 1998, p. 212.

24. J. CASTELLANO, «Teología y espiritualidad de la Liturgia de las Horas», en D. BOROBIO (dir.), *La celebración en la Iglesia* (vol. III), Salamanca 1990-1991, pp. 379-381.

25. *Ibidem*, pp. 380-381.

que la sección sacramental²⁹. La fuente básica de esta última es el Catecismo Romano de San Pío V y presenta, como es lógico, un *ethos* obviamente occidental³⁰, mientras que la fuente básica para la sección litúrgica, depende de J. Corbon, más concretamente, de su libro, *Liturgie de Source*³¹, donde se respira un clima diverso, al que podríamos estar acostumbrados hasta ahora, ya que su vocabulario viene del «otro pulmón» de la Iglesia católica, es decir, del Oriente cristiano.

Pero, antes de presentar la figura y la obra de J. Corbon, no sería justo pasar por alto la notable contribución científica a la pneumatología litúrgica de A.M. Triacca (†2002), profesor del *Pontificio Istituto Liturgico Sant'Anselmo* de Roma y miembro de la comisión para la redacción de los *prænotanda* a la segunda edición del *Ordo lectionum Missæ*. A.M. Triacca no ha expuesto su pensamiento en uno o más volúmenes, sino en una profusión de artículos en distintas revistas especializadas italianas y no italianas³². Los límites de espacio y el deber de salvaguardar el hijo argumental de nuestro discurso nos impiden referir, ni siquiera *per summa capita*, la pneumatología litúrgica de este autor.

4.1. La contribución de Jean Corbon

En atención a la importancia que reviste para nuestro tema, presentamos una breve semblanza de Jean Corbon. Nacido en París el 29 de diciembre de 1924, falleció en Beirut, a consecuencia de un accidente de circulación, en el atardecer del día 25 de febrero del 2001,

29. CCE 1066-1209 y CCE 1210-1690, respectivamente. Cfr. C. FOLSOM, «The Holy Spirit and the Church in the liturgy», en *The Liturgy and Sacraments in the New Catechism*, Pontificio Istituto Liturgico Sant'Anselmo, Roma 1994.

30. La sección litúrgico-sacramental del Catecismo se confió al entonces obispo chileno J.A. Medina y al obispo argentino J. Karlic (cfr. J. RATZINGER, C. SCHÖNBORN, *Introduction to the Catechism of the Catholic Church*, San Francisco 1994, 23).

31. J. CORBON, *Liturgie de Source*, Paris 1980. Escribimos el término *Source* con mayúscula por fidelidad a la mente del autor. Hasta el presente –si no nos equivocamos–, este libro ha sido traducido a siete idiomas (alemán, italiano, español, catalán, inglés, portugués y árabe). Resulta significativo que este libro aparezca citado, 21 años después, en la bibliografía general que incluye el reciente ensayo litúrgico del Cardenal J. RATZINGER, *Einführung in den Geist der Liturgie* (cfr. trad. italiana J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, Milano 2001, 222).

32. Cfr. E. CARR (ed.), *Spiritus spiritualia nobis dona potenter infundit – A proposito di tematiche liturgico-pneumatologiche*, Roma 2006. Un elenco de la obra publicada de A.M. Triacca puede verse en A. WARD, C. JOHNSON, *Orbis liturgicus*, Roma 1995, 491-508. Cfr. también M. ZITNIK, *Sacramenta: Bibliographia Internationalis*, Roma 1992, vol. 3, nn. 42187-42247 y 49102-49104.

víspera del inicio de la Cuaresma, cuando faltaba exactamente un mes para que celebrase sus bodas de oro sacerdotales. Con una confianza de niño en su Padre Dios, devoto de Santa María, J. Corbon se confesaba, desde su juventud, discípulo de Teresa de Lisieux. Cursó los estudios institucionales en el seminario de Conflans y, tras ser movilizado por la guerra, tomó parte en la campaña de Italia.

Licenciado en S. Teología, estudió en el Instituto Bíblico de Roma y en el Instituto de Estudios Árabes de Manouba (Túnez). Llegó al Líbano en 1956 –país que ya nunca abandonaría–, movido por el interés, sentido ya desde sus años de estudiante, por entender mejor la riqueza espiritual y litúrgica de los cristianos árabes. Recibió la ordenación presbiteral en el rito bizantino quedando adscrito a la eparquía greco-melquita católica de Beirut. Su ministerio, como sacerdote y teólogo, se centró prevalentemente en el campo ecuménico al servicio de la comunión en el punto de confluencia de las iglesias de Oriente y Occidente. J. Corbon fue asiduo al «Círculo de San Ireneo» en Beirut, reuniones periódicas de oración que servían también para el mutuo conocimiento y en las que participaban varios archimandritas y *catholikós* armenios que, con anterioridad a la primavera ecuménica de 1961-1974, representaban la vanguardia del movimiento ecuménico en el Líbano.

Durante el Concilio Vaticano II trabajó como traductor de los observadores teólogos del Concilio. Por aquellos años fue nombrado consultor del Secretariado para la Unión de los cristianos. Durante un lustro fue miembro de la Comisión de la Fe en el Consejo Ecuménico de las Iglesias. En 1980 fue nombrado miembro de la Comisión Internacional para el diálogo ecuménico entre católicos y ortodoxos, cargo que mantuvo hasta su muerte. Fue miembro de la Comisión Teológica Internacional (1986-1996).

Desde 1991 hasta 1998, formó parte del grupo de trabajo mixto entre la Santa Sede y el Consejo Mundial de las Iglesias. Profesor emérito de Liturgia y Ecumenismo en la Universidad del Espíritu Santo de Kaslik (Líbano) y del Instituto Superior de Ciencias religiosas de la Universidad de S. José en Beirut. En el momento de su fallecimiento, era Secretario de las Asociación de Seminarios e Institutos teológicos de Oriente Medio, fundador de la revista «Correo ecuménico de Oriente Medio» y colaborador en revistas de teología oriental (*Proche-Orient Chrétien*, *Irenikon*, *Istina...*). Con anterioridad a *Liturgie de Source* (1980), había escrito *L'expérience chrétienne dans la Bible* (1963)³³, *Prière orienta-*

33. Éd. Desclée de Brouwer, Paris 1963. Traducido, hasta hoy y salvo error nuestro, al italiano, español, portugués e inglés.

le des Eglises (1974-1975)³⁴ y *L'Eglise des arabes* (1977)³⁵, y, más recientemente, había redactado el capítulo 24 del libro *El Cristianismo hacia su historia en el Oriente Medio*, libro querido para él y que deseaba ver publicado el día 25 de marzo, coincidiendo con el 50 aniversario de su ordenación presbiteral.

La obra que más no interesa, como ya hemos adelantado, es *Liturgie de Source*. Los paralelismos entre este libro y algunos textos del Catecismo son patentes³⁶, pero es en el capítulo octavo de *Liturgie de Source* –El Espíritu Santo y la Iglesia en la Liturgia– donde encontramos un entramado semejante al de la sección *Spiritus Sanctus et Ecclesia in liturgia* del Catecismo –CCE 1091-1109–. Aquí se arroja una luz nueva sobre un aspecto de la tradición pneumatológica de la Iglesia que ha permanecido en la penumbra.

4.2. La pneumatología litúrgica del autor

En nuestro caso, que la pneumatología litúrgica salga de la penumbra quiere decir, que si en el Catecismo, la obra del Padre y de Cristo en la liturgia suman respectivamente 431 y 514 palabras, la obra del Espíritu Santo abarca 1279 palabras. Se puede afirmar, en este sentido, que, a nivel magisterial, el Catecismo es una contribución importante que viene a colmar la mencionada laguna pneumatológica de *Sacrosanctum Concilium*.

Así pues, cuando el Catecismo dibuja el trasfondo trinitario de la liturgia, lo hace en tres epígrafes cuyos títulos son: primero, «el Padre, fuente y fin de la liturgia»; segundo «la obra de Cristo en la liturgia»; el tercero, sin embargo, no trata de la sola tercera Hipóstasis, sino que al Espíritu asocia la Iglesia: «El Espíritu Santo y la Iglesia en la liturgia». En otras palabras, para tratar del Espíritu no se va a referir sólo al Espíritu, sino a la *synergia Pneuma*-Esposa. Aquí tenemos la primera línea

de fuerza presente en la pneumatología litúrgica del Catecismo, muy presente también en la reflexión de J. Corbon. La *synergia* del Espíritu Santo y de la Iglesia es una noción-clave para entrar en el misterio de la Liturgia. Sólo en nuestro intervalo CCE 1091-1109, el término *synergia* consta casi media docena de veces³⁷. Al igual que sucede con algunos términos en los escritos de O. Casel, tampoco J. Corbon era partidario de traducir el término *synergia* al latín (*cooperatio*) o a las lenguas vernáculas³⁸. La necesidad de una edición típica del Catecismo trajo consigo que, en vez de *synergia*, actualmente leamos *co-operatio*, término que devalúa el rico campo semántico del original griego, en una noción que para J. Corbon está en la base de su entramado doctrinal³⁹.

El Espíritu aparece como el *artifex* de esas obras maestras de Dios, que son los sacramentos. Aquí el Catecismo sintoniza con la perspectiva abierta por otro teólogo francés, J. Danielou, a comienzos de la década de los sesenta, cuando publicó «Historia de la salvación y liturgia», donde establecía la continuidad entre historia de la salvación y la dispensación sacramental del misterio de Cristo⁴⁰. Esta continuidad se da como consecuencia de una constante presente siempre en la acción del Espíritu cuya economía en los últimos tiempos no es sustancialmente diversa de su economía en la plenitud de los tiempos.

Así también J. Corbon. El autor despliega una manera de ver la obra del Espíritu que da cuenta no solamente de su gradualidad histórica, en el seno de la historia de la salvación, sino también de la gradualidad del obrar mismo del Espíritu Santo. El *Pneuma* –sostiene– procede en cuatro tiempos, mediante una acción que nunca puede separarse de la de Cristo: el Espíritu Santo a) prepara, b) realiza, c) manifiesta y d) pone en comunión.

Pero no basta con referir el paralelismo entre el Catecismo y su fuente. Hay que subrayar que ese cuádruple entramado, presente en la

37. Cfr. n. 1091, n., 1097, n. 1098, n. 1099, n. 1108.

38. En la obra del teólogo de María Laach encontramos con frecuencia términos griegos sin traducir al alemán: *mysterion, kyrios, pneuma, ekklesia*...

39. J. CORBON, *Liturgia fundamental. Misterio, celebración, vida*, Madrid 2001, p. 104, nota 1: El lector entenderá que lo preferimos (*synergia*) a su equivalente de origen latino *co-operación*, cuyas connotaciones son otras en el lenguaje moderno. (...) Su fundamento es Cristo mismo. Verdadero Dios y verdadero hombre, Jesús tiene dos voluntades (contra la herejía monotelista) y dos operaciones o *energías* (contra el compromiso del monoenergismo), unidas de hecho pero libremente y sin confundirse. Así, toda la santidad cristiana consiste en el endiosamiento de nuestra naturaleza en Cristo, en la unión de nuestra voluntad con la del Padre en Cristo, y en la *synergia* del bautizado y del Espíritu Santo en todo acto vital.

40. J. DANIELOU, *Historia de la salvación y liturgia*, Salamanca 1965, 123 pp.

34. Éd. Parole de Vie, Beyrouth (1974-1975). Obra en 4 volúmenes.

35. Éditions Du Cerf, Paris 1977. Existe una traducción al árabe que data de 1980, realizada por el Patriarca Ignacio IV Hazim.

36. Señalamos algunos lugares remitiendo a las páginas de la versión castellana (J. CORBON, *Liturgia fundamental. Misterio, celebración, vida*, Palabra, Madrid 2001, 267 pp.; Presentación del Card. Roger Echegaray; Prólogo de Félix María Arocena): a) el corazón en tanto en cuanto altar de la oración (p. 209, CCE, 2655), b) la descripción misma del corazón como el lugar del encuentro auténtico consigo mismo, con los demás, pero sobre todo con Dios vivo (p. 205, CCE 2563), c) el combate de la oración (p. 246, CCE 2725)...

pneumatología litúrgica, estructura también otros dos lugares pneumatológicos importantes del Catecismo: el Espíritu Santo en la Iglesia y el Espíritu Santo en María. Veamos una trilogía de textos con el fin de apreciar las respectivas correlaciones y perfiles:

A) El Espíritu Santo en la Iglesia (CCE 737)

737. “La misión de Cristo y del Espíritu Santo se realiza en la Iglesia, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo. Esta misión conjunta asocia desde ahora a los fieles de Cristo en su Comunión con el Padre en el Espíritu Santo:

El Espíritu Santo *prepara* a los hombres, los previene por su gracia, para atraerlos hacia Cristo. Les *manifiesta* al Señor resucitado, les recuerda su palabra y abre su mente para entender su Muerte y su Resurrección.

Les *hace presente* el Misterio de Cristo, sobre todo en la Eucaristía para reconciliarlos, para *conducirlos* a la *Comunión* con Dios, para que den fruto abundante”.

B) El Espíritu Santo en María (CCE 722-725)

Una tal dinámica puede comprobarse en los párrafos del Catecismo que discurren del 722 al 725. Ahí, Corbon desarrolla la obra del Espíritu Santo en María, la criatura receptiva por excelencia a la acción pneumatológica. Cómo el Espíritu

- a) prepara en ella su obra,
- b) cómo la realiza en ella en la plenitud los tiempos,
- c) cómo la manifiesta y,
- d) cómo la pone en comunión.

C) El Espíritu Santo en la liturgia (CCE 1091-1109)

El Espíritu Santo:

- a) prepara a acoger a Cristo,
- b) recuerda el Misterio en la liturgia por medio de la Palabra de Dios y la anámnesis litúrgica,
- c) lo actualiza y hace presente el Misterio de Cristo por medio de la epiclesis hasta
- d) realiza, finalmente, la comunión con Cristo.

Una vez expuesta esta correlación, en la que se aprecia una homogeneidad de pensamiento, una misma pluma que dota al Catecismo de una cierta coherencia interna, nos corresponde ahora desarrollar esta cuádruple acción del *Pneuma* en el misterio del culto cristiano.

4.3. *Una cuádruple synergia: preparatoria, anamnética, epiclética y de comunión*

Un lector atento que lea en paralelo el Catecismo y *Liturgie de Source* descubre fácilmente que los párrafos 1093-1109, estructurados según cuatro synergias, no son sino un despliegue de lo que J. Corbon ya había incoado en el epígrafe «la luz del triple resplandor» del capítulo octavo titulado precisamente «El Espíritu Santo y la Esposa en la liturgia»⁴¹ y ya había tratado, más extensamente, en el capítulo undécimo, dedicado al sacramento de los sacramentos⁴².

a) *El Espíritu Santo prepara a recibir a Cristo*

Aunque de estas cuatro fases expuestas en el Catecismo, tres ya están presentes en *Liturgie de Source*, sin embargo, la *synergia* preparatoria es nueva y la añade el Catecismo. Esta primera actuación del Espíritu podría ponerse en relación con los ritos de entrada de la celebración eucarística. A modo de preludeo, el Espíritu Santo nos introduce primero en la liturgia que se va a celebrar⁴³. Se trata de una etapa previa, de carácter dispositivo, en la que el Espíritu suscita la fe, la conversión del corazón y la adhesión a la voluntad del Padre⁴⁴. En un cierto sentido, se trata de una gracia preveniente que dispone al asentimiento y, consiguientemente, al compromiso. «Abre nuestros ojos a fin de reconocer al Señor, da recogimiento a nuestros corazones para que acojan al Verbo, aumenta nuestra hambre para que el pan de vida nos sacie, nos hace morir a nosotros mismos para resucitar con Cristo, se hace nuestra alegría para que nos convirtamos en la del Padre, se deja aspirar por nosotros para que demos la Vida a nuestros hermanos»⁴⁵.

La asamblea, además, debe prepararse para encontrar a su Señor y esta misma preparación de los corazones es también una synergia entre el Espíritu y la sinaxis⁴⁶. El *Pneuma* prepara haciendo de la asamblea

41. Cfr. J. CORBON, *Liturgia fundamental*, Madrid 2001, pp. 104-106.

42. Esta expresión, como es sabido, la toma de Dionisio (DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, III, 1: Obras completas, Madrid 2002, p. 85 y también nota 2).

43. Cfr. J. CORBON, *Liturgia fundamental*, Madrid 2001, p. 149.

44. CCE 1098.

45. Cfr. J. CORBON, *Liturgia fundamental*, Madrid 2001, p. 150.

46. CCE 1098.

un «pueblo bien dispuesto»⁴⁷. ¿En qué consiste para la asamblea el devenir *plebs perfecta*? Se trata del resultado de una acción pneumatológica que ya era conocida por los Padres. Hipólito afirma que en la asamblea *floret Spiritus*⁴⁸. Los bautizados que participan en la celebración litúrgica, reunidos en un lugar, no son un simple aglomerado de gentes, ni un grupo que obedece a leyes meramente sociológicas. Esa «reunión desborda las afinidades humanas, raciales, culturales y sociales»⁴⁹. «Cada comunidad (...) se siente como el lugar en el que se realiza, como en miniatura, el misterio de la Iglesia»⁵⁰. La misma asamblea litúrgica, en cuanto tal, es ya obra del Espíritu.

b) *El Espíritu Santo recuerda el Misterio de Cristo*

Esta segunda actuación del Espíritu, de tipo anamnético, podría ponerse en relación con la liturgia de la palabra de la celebración eucarística. Aquí, el Espíritu sería como el precursor del divino Proclamador.

Esta segunda synergia descansa sobre un punto básico: *Spiritus Sanctus in Economia sacramentali figuras adimplet Veteris Fœderis*⁵¹. Desde esta perspectiva, el Espíritu Santo dispone el corazón del cristiano en orden a una comprensión espiritual de la Escritura. Él ayuda a escuchar la palabra de Dios de modo que puedan captar las perícopas, que se proclaman en la liturgia, como unificadas en la persona de Cristo. La acción del Espíritu tiende a hacernos descubrir, oculta bajo la letra del Antiguo Testamento, los tipos que prefiguran su definitivo cumplimiento en Cristo. El *Pneuma* trabaja, podríamos decir, a favor de la unidad de ambos testamentos, subrayada ya en *Dei Verbum* en la línea de Agustín⁵². En la celebración, tal iniciativa del Espíritu siempre puede presuponerse de modo que el Espíritu da al cristiano receptivo que lo consiente, una comprensión tipológica, es decir, específicamente cristocéntrica y espiritual de la Escritura⁵³. Se fomenta de este modo

la eclesialidad de la acogida con que la palabra empieza a vivir en el corazón: con la mente de la Iglesia y en el espíritu de la liturgia. Por el contrario, una simple recitación de las lecturas, hecha de monótonos versículos, no es ni idónea ni suficiente.

Precisamente por ser la «memoria viva de la Iglesia», es propio del Espíritu actuar la synergia anamnética entre la Cabeza y los miembros por medio de la cual Él mismo da vida a la palabra, que se anuncia desde el ambón. «En el Espíritu Santo, las palabras de Jesús, más que una enseñanza, se convierten en evento»⁵⁴. El mismo Espíritu sitúa, tanto al lector como a los oyentes de esa palabra, en relación viva con Cristo, el divino Proclamador⁵⁵.

Paradigma de esta synergia es el pasaje lucano de la Anunciación⁵⁶. Gabriel, en cuanto «lector» de la palabra de Dios, proclama su anuncio a la asamblea representada por María, paradigma de toda sinaxis. *Domus divinitatis effecta et Spiritus Sancti luce repleta*⁵⁷, «Ella es todo asentimiento al Padre y ve, sin saberlo, que la actividad más fecunda del hombre es ser capaz de Dios. María dice “sí” y el Espíritu sobreviene y une el Verbo y el “sí”, la energía divina y la energía humana, el don y la acogida»⁵⁸.

Es también lo que, a otro nivel, vemos descrito en la *Vita Antonii* donde Atanasio refiere los inicios de la vocación de quien sería el primer monje ermitaño⁵⁹. En cierta ocasión, Antonio entró en una iglesia cuando el diácono proclamaba el Evangelio: «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo y después ven y sígueme»⁶⁰. Acogió estas palabras como dichas por Cristo a él. Obediente, fue dócil al Espíritu. De este modo, comenzó la historia espiritual de aquél que llegaría a ser «espejo de monjes», el padre del monaquismo de Egipto, cuya espiritualidad es precisamente una experiencia religiosa que nace precisamente del encuentro del monje con la palabra de Dios que le parece perseguir como un recuerdo afectivo del Dios revelado. Este pasaje ilustra la potencia del Espíritu que actúa en la celebración litúrgica de la palabra. Cuando en-

47. Lc 1, 17.

48. PSEUDO-HIPOLYTUS ROMANUS, *Traditio apostolica* 35, en SCh 11 bis, 119.

49. CCE 1087.

50. JUAN PABLO II, *Dies Domini* 34.

51. CCE1093.

52. AUGUSTINUS, *De catechizandis rudibus*, IV, 8 (CCL 46, cap. IV, lin. 1): *Neque enim ob aliud ante adventum Domini scripta sunt omnia, que in sanctis Scripturis legimus, nisi ut illius commedaretur adventus et futura præsignaretur Ecclesia.*

53. Cfr. CCE 117.

54. J. CORBON, *Liturgia fundamental*, Madrid 2001, p. 152.

55. Cfr. CCE 1100: *Spiritus Sanctus vitam donat Dei Verbo, quod annuntiat. Y también CCE1101: Spiritus Sanctus fideles et ministros in relatione viventi ponit cum Christo.*

56. Cfr. Lc 1, 26-38.

57. *Missale Romanum* (2002), 20 decembris, collecta.

58. J. CORBON, *Liturgia fundamental*, Madrid 2001, p. 44.

59. Cfr. PG 26, 841ss.

60. Mt 19, 21.

cuenta un corazón bien dispuesto, que la acoge con libertad y asentimiento de fe, entonces el Espíritu hace pasar a su vida el sentido de lo que oye en la celebración⁶¹.

c) *El Espíritu Santo actualiza el Misterio de Cristo*

Esta tercera actuación del Espíritu, de tipo epiclético, podría ponerse en relación con el rito eucarístico de la Misa. Aquí, la synergia del Espíritu y de la Esposa consistirá precisamente en que el éxodo pasual de Jesús se hace el nuestro.

«La Liturgia cristiana no sólo recuerda los acontecimientos que nos salvaron, sino que los actualiza, los hace presentes»⁶². Protagonista de esta presencialización o actualización del Misterio es el Espíritu, que el Padre envía cada vez que la Iglesia celebra los ritos cristianos.

De la memoria de la Iglesia emerge la verdad del acontecimiento salvífico recordado. El sacramento es la presencia renovada, en forma sacramental, del acontecimiento salvífico. La finalidad de esta actualización del evento redentor no es otra que la de poner en contacto espiritual real con la persona del Mediador, que pasa de este mundo al Padre. En una palabra, la anámnesis es *communio* con el acontecimiento salvífico.

El Espíritu Santo no es objeto del memorial, como Jesucristo. Forma parte de su misteriosa *kenosis* no ser objeto del memorial, como lo es Cristo⁶³. Pero el Espíritu sí es potencia del memorial, capacidad para dar eficacia al memorial de la Iglesia. El hecho de que los sacramentos sean actos de Cristo, memorial eficaz y real del misterio pasual del Señor, la Iglesia se lo debe a la misión del Espíritu⁶⁴.

La sinaxis es constituida en testigo co-presente del misterio que le salva. Es en la celebración litúrgica donde el Pneuma proyecta al creyente hacia el punto de encuentro del tiempo con la eternidad, haciéndole contemporáneo de los misterios de la salvación. La liturgia —ha es-

61. Cfr. CCE 1101.

62. CCE 1104.

63. Para una primera aproximación al tema de la *kenosis* del Espíritu, tan querido de la teología oriental, puede consultarse V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona 1982, p. 125; cfr. también J. CORBON, *Liturgia fundamental*, Madrid 2001, p. 88, nota 6.

64. NICOLÁS CABASILAS, *Vida en Cristo II*, 4, 6; cit. Comité central para el Jubileo del año 2000, *El Espíritu del Señor*, Madrid 1977, p. 111.

crita un teólogo— es la pista de aterrizaje donde la Trinidad se posa sobre nuestra historia⁶⁵.

d) *La comunión del Espíritu Santo*

Esta última actuación del Espíritu podría ponerse en relación con el rito de la comunión eucarística en la línea agustiniana del *simus quod accepimus*⁶⁶.

El fin que el Padre busca al enviar su Espíritu en cada celebración litúrgica consiste en poner a la asamblea en comunión con Cristo para formar su cuerpo. Como las madres convierten los alimentos sólidos y sustanciosos, que ingieren, en leche para que puedan aprovecharlos los niños, de tal modo que si no fueran sustanciosos no servirían y si no fueran asimilados en forma de leche, no podrían tomarlos, así, gracias a la efusión del Espíritu, el alimento solidísimo de la Divinidad se hace para nosotros asimilable. «Nos convertimos en quien acogemos y en quien el Espíritu nos transforma»⁶⁷. En ese momento, lo que es mío, es Él. Yo soy de Cristo, y Cristo de Dios⁶⁸.

El Padre escucha la epiclesis de la Iglesia y envía el Espíritu que transforma los dones en el cuerpo eucarístico de Cristo y a la asamblea en su cuerpo místico. La epiclesis de la anáfora de San Juan Crisóstomo, con la que celebra casi todos los domingos la iglesia bizantina, confiesa contemporáneamente esta efusión pneumática sobre ambas realidades: los dones y la asamblea. *Etiam offerimus tibi rationalem hunc et incruentum cultum et rogamus, et oramus, et supplicamus, emitte Spiritum Sanctum tuum «in nos, et in hac dona» proposita*⁶⁹.

65. Cfr. B. FORTE, *L'attesa e l'invocazione del Padre nella cultura contemporanea e nell'esperienza religiosa, oggi*, Relazione en la 50ª Sertimana liturgica nazionale, Mantova 1999, p. 10. O. Casel subraya cómo esta doctrina hunde sus raíces en los Padres de la Iglesia y, añadiríamos nosotros, en su personal experiencia celebrativa. Y hasta tal punto que él nunca quiso ser considerado con padre o autor de una intuición que, ciertamente, se había ido diluyendo con el paso de los siglos. La recuperación para la Iglesia de la dimensión anamnética de la celebración es obra del Movimiento Litúrgico, síntesis de todo un modo de acercarse al hecho litúrgico y a su comprensión teológica, que, con O. Casel, llega a su plenitud.

66. *Missale Romanum* (2002), 28 augusti, oratio post communionem: *Sanctificet nos, quasumus, Domine, mensa Christi participatio, ut, «eius membra effecti, simus quod accepimus»* (El entrecomillado es nuestro).

67. J. CORBON, *Liturgia fundamental*, Madrid 2001, p. 157.

68. Cfr. 1 Cor 3, 23.

69. A. HÁNGLI, I. PAHL, *Præx eucharistica – Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg Suisse 1968, p. 227 (El entrecomillado es nuestro).

La función del Espíritu en la primera transformación –sobre los dones– aparece bellamente atestiguada en una oración que, proveniente de la liturgia ambrosiana, ha sido recogida en el Misal de Pablo VI: *Altari tuo, Domine, superposita munera Spiritus ille sanctificet, qui betae Mariae viscera sua virtute replevit*⁷⁰.

De la función del Espíritu en la segunda transformación –sobre la asamblea–, deja constancia la epiclesis de la anáfora de San Basilio: *Nos autem omnes, qui de uno pane et calice participamus, iunge ad invicem in unius Spiritus Sancti communionem...*⁷¹. La Esposa, mientras se dispone a participar del pan y del vino eucaristizados, invoca al Padre para ser plasmada en Cristo por medio de la comunión que obra el Espíritu. Él hace de Jesús y de la Iglesia *una mystica persona*, es decir, una persona que es el resultado de muchas personas. Como en la Trinidad inmanente, así también en la económica, lo específico del Espíritu Santo es unir a distintas personas en una sola persona⁷². De hecho, si la Iglesia es el gran sacramento de la comunión divina que reúne a los hijos de Dios dispersos, es debido a este Espíritu de comunión, que habita en el seno íntimo de la Iglesia.

La Iglesia invoca al Padre para que *a Spiritu Sancto congregemur in unum*⁷³: que el Espíritu actúe la comunión de la asamblea con el *Kyrios* glorioso hasta ser místicamente transformada en su Cuerpo. Implora del Padre que por medio del Espíritu, los fieles *in Christo hostia viva perficiantur*⁷⁴: que los que se disponen a comulgar sean constituidos en víctimas juntamente con quien *semper vivit occisus*⁷⁵. Que la vida de los fieles sea un *munus aeternum*, una ofrenda permanente⁷⁶. Ser ofrenda consiste en traducir a la propia vida el misterio pascual que se ha celebrado. El Espíritu, dador de Vida, que hizo vivificante la carne de Cristo, nos vivifica poniéndonos en comunión con ella para que, en medio de los hombres, seamos testigos de lo que significa vivir de su Vida. Así, toda nuestra conducta nace del misterio, se asimila en la celebración y se prolonga en la propia vida como participación en la misión de la Iglesia por el testimonio y la caridad.

70. *Missale Romanum* (2002), Dominica IV Adventus, super oblata (La oración se ha tomado del *Sacramentarium Bergomense*, 84).

71. A. HÄNGI, I. PAHL, *Prex eucharistica – Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg Suisse 1968, p. 239.

72. H. MÜLHEN, *Una mystica persona*, Paderborn 1964.

73. *Missale Romanum* (2002), Prex eucarística II, epiclesis post consecrationem.

74. *Missale Romanum* (2002), Prex eucarística IV, epiclesis post consecrationem.

75. *Missale Romanum* (2002), Præfatio paschalis III.

76. *Missale Romanum* (2002), Prex eucarística II, epiclesis post consecrationem.

5. CONCLUSIÓN

De nuestro recorrido por la *Sacrosanctum Concilium*, los manuales y el Catecismo de la Iglesia, se desprende que la presencia y la acción del Espíritu Santo experimenta una progresiva explicitación. Este proceso parte de la insuficiencia pneumatológica de la Constitución sobre la sagrada liturgia, remonta en una tímida toma de conciencia del actuar pneumático que hacen los manuales –los cuales van a la zaga de la *Institutio generalis de Liturgia Horarum* y de los *prænotanda del Ordo lectionum Missæ*– para culminar en el amplio despliegue de pneumatología litúrgica que realiza el Catecismo de la Iglesia de 1997.

Por lo que se refiere a los manuales españoles, hay que tener en cuenta que los contenidos están condicionados no sólo por las orientaciones personales de cada autor, sino también por los límites editoriales. Un ejemplo patente es el manual de J. López Martín, quien trabajó con hondura y amplitud en su manual de 1987, viéndose editorialmente condicionado en su obra de 1994, destinada a integrarse en la colección *Sapientia fidei*. Consta, de otra parte, que los autores desarrollan su pensamiento pneumatológico en otras publicaciones más especializadas. Supuesto lo anterior, no todos los manuales presentan la misma sensibilidad a la acción del Espíritu en la celebración cristiana. Se aprecia la carencia de un discurso articulado y completo sobre la actuación eficaz del Espíritu.

Es común denominador de todos los manuales subrayar que no es posible ninguna liturgia sin el Espíritu Santo. Es la fuerza del Espíritu la que hace superar las categorías espacio-temporales. Es su potencia la que funda en el existencial litúrgico la necesaria presencia de los hechos histórico-salvíficos no sólo pasados, sino futuros⁷⁷. La influencia

77. Sobre los hechos futuros, parece oportuno recordar el caso de la sección anamnética de la anáfora de san Juan Crisóstomo para el rito bizantino. El texto hace del *eschaton* objeto del memorial («recordamos tu segunda venida», cfr. A. HANGGI, I. PÄHL, *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg 1968, pp. 226-227). Esta realidad, es decir, la simultaneidad existencial entre pasado, presente y futuro hasta el punto de recordar una zona del misterio de Cristo aún no acontecida y, sin embargo, vivida por la asamblea como ya pasada, sólo es inteligible a partir de la acción del *Pneuma*: él es el don propio de los últimos tiempos, es la escatología anticipada en forma de primicia, prenda ó *pignus*. Gracias al Espíritu, la Iglesia pertenece a la escatología. El mundo nuevo ha comenzado en ella y con ella. La presencia dinámica del Espíritu en el culto de la Iglesia tiende el puente que permite al cristiano de hoy (en su *hodie terrenum*) el acceso a la historia del Dios de siempre (en su *hodie divinum*) y participar de la redención «eterna» («*Redemptionis aeternae participes effecti...*», cfr. *Missale Romanum* [2002], postcommunio in sabbato post dominicam II post Pentecosten, Immaculati Cordis Beatæ Mariæ Virginis).

de los *prænotanda* de los principales libros litúrgicos sobre los manuales es muy relativa, a pesar de que el año de edición de los primeros es suficientemente temprana respecto a los segundos.

El despegue de la pneumatología litúrgica se da en el Catecismo de la Iglesia, que nos introduce en el misterio de la liturgia como una *synergia* entre el Espíritu y la Iglesia. La fuerza del Espíritu imprime en el misterio del culto una cuádruple dinámica: de disposición, realización, manifestación y comunión. Estas cuatro dimensiones ó momentos aparecen de nuevo, dentro del Catecismo, en dos ocasiones más, que son en el misterio de la Iglesia y en el misterio de María. Cada una de estos cuatro momentos contiene una teología subyacente y en su conjunto se halla recogida una de las aportaciones más novedosas del Catecismo.

Esta doctrina pneumatológica del Catecismo podría concentrarse, aunque sea a grandes rasgos, así:

- En el Espíritu, la asamblea, que es algo más que una reunión de hombres y mujeres que sostienen mutuamente determinados lazos sociológicos, se convierte en un lugar donde se realiza el misterio de la Iglesia y, en cuanto tal, la asamblea aparece ya como un fruto del Espíritu del Señor.
- En el Espíritu, las palabras de Jesús, más que una enseñanza, se convierten en acontecimiento y su *reditus* pascual se hace el nuestro. Por el Espíritu, la celebración se convierte en proyección de la asamblea al punto de encuentro entre tiempo y eternidad, constituyéndola místéricamente en contemporánea con los misterios salvíficos.
- En el Espíritu, la asamblea es transformada en Cristo, o sea, en aquel a quien acoge. El *Pneuma* hace de Jesús y de la Iglesia una *mystica* persona pues, de modo análogo a como, en el seno de la Trinidad, el Espíritu es la *communio* del Padre y del Hijo, así, en la economía, el Espíritu une distintas personas en una sola persona, es decir, une en Cristo a los creyentes porque, simultáneamente, Él está en uno y en otros, tanto en la cabeza como en los miembros.

LA DIMENSIÓN PNEUMATOLÓGICA DE LA ESCATOLOGÍA

José Alviar

A. INTRODUCCIÓN

El capítulo 7 de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, que trata de la vocación escatológica de la Iglesia, empieza así:

La Iglesia a la que todos hemos sido llamados en Cristo Jesús y en la cual, por la gracia de Dios, conseguimos la santidad, no será llevada a su plena perfección sino «cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas» (Hch 3, 21) y cuando, con el género humano, también el universo entero, que está íntimamente unido con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovado (cfr. Ef 1, 10; Col 1, 20; 2 P 3, 10-13). Porque Cristo levantado en alto sobre la tierra atrajo hacia Sí a todos los hombres (cfr. Jn 12, 32); resucitando de entre los muertos (cfr. Rm 6, 9) envió a su Espíritu vivificador sobre sus discípulos y por Él constituyó a su Cuerpo que es la Iglesia, como Sacramento universal de salvación; estando sentado a la diestra del Padre, sin cesar actúa en el mundo para conducir a los hombres a su Iglesia y por Ella unirlos a Sí más estrechamente, y alimentándolos con su propio Cuerpo y Sangre hacerlos partícipes de su vida gloriosa. Así que la restauración prometida que esperamos, ya comenzó en Cristo, es impulsada con la venida del Espíritu Santo y continúa en la Iglesia, en la cual por la fe somos instruidos también acerca del sentido de nuestra vida temporal, en tanto que con la esperanza de los bienes futuros llevamos a cabo la obra que el Padre nos ha confiado en el mundo y labramos nuestra salvación (cfr. Flp 2, 12).

En realidad, la primera versión de este capítulo, presentada a los padres conciliares el 15 de septiembre de 1964, no incluía mención alguna del Espíritu Santo. Por eso, en sus observaciones al borrador, el arzobispo maronita de Beirut, Ignace Ziadé, hizo el siguiente comentario: «¿Cómo es posible hablar de nuestra vocación escatológica, sin ha-

cer referencia al Espíritu Santo?... En una formulación tan deficiente, los Orientales no podrían reconocer la doctrina tradicional sobre el Espíritu Santo»¹. Esta observación –junto con la del P. Christopher Butler, superior general de los benedictinos en Inglaterra²– fue tenida en cuenta por los redactores, y quedó reflejada en la forma final –explícitamente pneumatológica– del Capítulo VII de la *Lumen Gentium*³.

El hecho que acabamos de referir no es meramente anecdótico, sino verdaderamente expresivo de un fenómeno que podría llamarse el «despertar pneumatológico» en la Iglesia católica en el siglo XX (cuyas líneas generales ya han sido expuestas en un capítulo anterior por la Prof. J. Burggraf). En efecto: antes incluso del Concilio Vaticano II, tanto exégetas de la Biblia como estudiosos de la historia de los dogmas habían empezado a llamar la atención sobre el papel central del Espíritu Santo en el misterio de la consumación. Los estudios exegeticos, por ejemplo, apuntaban a la vinculación entre la enseñanza bíblica sobre el Espíritu divino por un lado, y la Vida Eterna/Resurrección (tanto la de Cristo como la nuestra futura)⁴ por otro: el Espíritu, presente ya en la creación y activo a lo largo de la *historia salutis*, se encargará en

el último día de vivificar plenamente a los hombres (cfr. la relación que se establece entre *ruah/pneuma*/hálito vital, y resurrección/vida, en Ez 37, 1-14; Rm 8, 11). Además, el Espíritu, aliento sobrenatural responsable de resucitar a Cristo y a los suyos, será la fuerza amorosa que transfigurará el cosmos en una nueva creación (cfr. Gn 1, 2; Ap 12, 1.5).

Por su parte, los estudiosos de la patrística también han mostrado una «conciencia pneumatológica», al hacer notar cómo las primeras generaciones cristianas basaban su *esperanza de resurrección y vida eterna* en la *fe en el poder del Paráclito*. (Como dice elocuentemente Nicetas de Remesiana, «Así como el grano se vivifica con la lluvia, así también los cuerpos con el rocío del Espíritu...»⁵). Según esto, la promesa de *Vida eterna y nuevos cielos y tierra* guarda estrecha relación con la acción del *Espíritu Vivificador y re-creador*⁶.

Tal «despertar pneumatológico» no ha hecho sino aumentar en las décadas posteriores al Concilio Vaticano II. Aun así, cabe preguntarse: ¿es posible encontrar un reflejo de esta «conciencia pneumatológica» en las obras sistemáticas de Escatología? ¿Se ha llevado a cabo plenamente la incorporación de la *dimensión pneumatológica* en la reflexión sobre los novísimos, como proponían Y.M.J. Congar⁷ o los protestantes G. Ebeling⁸ y W. Pannenberg⁹? En este estudio pretendemos dirigir una mirada a los manuales y tratados recientes de escatología –una selección de obras representativas publicadas entre el año 1990 y el 2003–, para comprobar el grado de asimilación del misterio de la Tercera Persona en el discurso escatológico. Nos detendremos especialmente en las propuestas que parecen revestir mayor consistencia, y ofreceremos una evaluación provisional de tales propuestas. Al final, esbozaremos una vía concreta por donde podría avanzar la elaboración de una *escatología pneumatológica*.

5. *Explanatio symboli*, 12.

6. Cfr. B. DALEY, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991, pp. 15, 22-24, 112, 115, 119, 217; L.F. LADARIA, «Fin del hombre y fin de los tiempos», en B. SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas*, II: *El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, pp. 310-332; C. GRANADO, *El Espíritu Santo en la teología patrística*, Salamanca 1987, p. 170; A. ARANDA, *Estudios de pneumatología*, Pamplona 1985, pp. 161-163, 191-195, 208-210; G. PONS, *El más allá en los Padres de la Iglesia*, Madrid 2001, pp. 32-33, 85, 91.

7. Cfr. especialmente el capítulo «El Espíritu, don escatológico, consuma la "Redención"», en B. LAURET, F. REFOULÉ (dirs.), *Iniciación a la práctica de la teología*, II, Madrid pp. 1984, pp. 488-491.

8. Cfr. «Einführung in die Pneumatologie und Eschatologie», en *Dogmatik des christlichen Glaubens*, III, Tübingen 1979, pp. 3-60.

9. Cfr. *Systematische Theologie*, III, Göttingen 1993, pp. 594-598.

1. «Quomodo possibile est loqui de indole eschatologica vocationis nostrae sine ulla mentione missionis Spiritu Sancti? Hoc cap. VII simile est, pro nobis orientalibus, sacrae Liturgiae sine epiclesi, vel anaphorae ubi sermo fiet praesertim de Filio, paululum de Patre ac nullo modo de actione Spiritus Sancti. Nostra traditio orientalis sese agnoscere nequit in tali professione fidei tam deficiente». *Emendatio E/2677*, en F. GIL HELLÍN (ed.), *Concilii Vaticani II Synopsis: Constitutio Dogmatica de Ecclesia «Lumen Gentium»*, Città del Vaticano 1995, p. 1920.

2. Cfr. *Emendatio E/2681, op. cit.*, p. 1926.

3. Cfr. *op. cit.*, pp. 496-537.

4. Cfr. N.Q. HAMILTON, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, Edinburgh/London 1957; D.L. HOLWERDA, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of St. John*, Kampen 1959; R. KOCH, «L'aspect eschatologique de l'Esprit du Seigneur d'après Saint Paul», en AA.VV., *Studiorum Paulinorum congressus internationalis catholicus*, I, Roma 1961, pp. 131-141; H. HAAG et al. (eds.), «Espíritu de Dios», en *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1964, esp. pp. 612; 616-617; R. KOCH, «Espíritu», en J.B. BAUER (dir.), *Diccionario de teología bíblica*, Barcelona 1967, esp. col. 347-358; I. DE LA POTTERIE, «La création conduite par l'Esprit dans son cheminement eschatologique (Rm 8, 14)», en AA.VV., *The Law of the Spirit in Rm 7 and 8*, Roma 1976, pp. 209-241; J. GIBLET, «Pneumatologie et Eschatologie», en AA.VV., *Credo in Spiritum Sanctum, Acti del Congresso teologico internazionale di pneumatologia (Roma 22-26 marzo 1982)*, II, Città del Vaticano 1983, pp. 895-901; R. PENNA, «Espíritu Santo», en P. ROSSANO et al. (dirs.), *Nuevo Diccionario de teología bíblica*, Madrid 1990, esp. p. 573; F.W. HORN, «Holy Spirit», en *The Anchor Bible Dictionary*, III, New York 1992, esp. pp. 265, 267; M. BORDONI, N. CIOLA, *Jesús, nuestra esperanza*, Salamanca 2002, pp. 69-73. Cfr. también H.U. VON BALTHASAR, «Improvisation über Geist und Zukunft», en *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie*, III, Freiburg 1999 (3ª ed.), pp. 123-155.

B. BOSQUEJO DE TRATADOS Y MANUALES¹⁰

1. *La presencia pneumatológica*

Un examen de los numerosos manuales y tratados escatológicos publicados a partir del 1990 arroja un primer dato relevante: en bastantes obras encontramos alusiones breves y puntuales al Espíritu Santo¹¹. Estas alusiones se encuentran sobre todo en la parte positiva de los libros, cuando se citan afirmaciones bíblicas sobre el papel escatológico del Espíritu, insinuado en el Antiguo Testamento (p. ej. en Ez 36, 27; Jl 2, 28) y revelado plenamente en el Nuevo (p. ej. en Rm 1, 4; 8, 11). Sin embargo, los autores no utilizan decididamente esos datos en su reflexión sistemática. (La obra más antigua de Schmaus –su *Teología Dogmática*– parece incorporar en grado mayor la dimensión pneumatológica en su exposición de los novísimos¹²).

Un segundo grupo de manuales –menor en número– tratan algo más detenidamente el papel escatológico de la Tercera Persona en algunos momentos puntuales de su discurso.

En el libro de C. Pozo, *La venida del Señor en la gloria*, Valencia 1993, el elemento pneumatológico halla su principal punto de inserción en la Resurrección¹³: al Espíritu Santo se le atribuye, como artífice inmediato, nuestra

futura resurrección gloriosa (cfr. p. 68). El mismo Espíritu que resucitó a Cristo al tercer día ejercerá una acción plenificadora sobre la vida humana en el último día, resucitando y glorificando a los justos. De modo análogo a como el cuerpo mortal es informado por el alma, el cuerpo glorioso será un cuerpo «pneumático» (cfr. 1 Co 15, 44), conformado por un principio sobrenatural de vida¹⁴. (En último término, este principio sobrenatural no es otro que la Tercera Persona, don derramado por el Resucitado sobre los hombres).

En otros dos momentos Pozo hace mención de la Tercera Persona. En el capítulo sobre la vida terrena, sostiene que la acción escatológica del Espíritu Santo es incoada en el Bautismo. El rito de ablución con agua confiere el don del Espíritu de la Pascua, fundamento de la vida inmortal: «de este modo, al Espíritu Santo se atribuye nuestro nuevo nacimiento, o lo que es lo mismo, nuestra resurrección espiritual. Pero esa resurrección tiene lugar en Cristo (cfr. Col 2, 12), es decir por una incorporación vital a Cristo resucitado. De este modo, apuntan ya temas que en un ulterior desarrollo, harán perceptible un encuadre trinitario de nuestra resurrección gloriosa» (p. 33). El bautismo aparece aquí como un primer paso –cristológico a la vez que pneumatológico– hacia la resurrección final.

En otro lugar –en el capítulo dedicado al Purgatorio– Pozo, inspirándose en la idea de purificación mística según San Juan de la Cruz, asigna al Espíritu Santo la función de obrar una última purificación del alma imperfecta, actuando como llama de Amor: «para una explicación teológica del purgatorio... deben tomarse más bien, como punto de referencia, las experiencias místicas de purificación del alma» (p. 164). Tal acción purificadora del Espíritu-Fuego-Amor, incoada en la tierra, prosigue después de la muerte, si es preciso (cfr. *ibid.*).

Aparte de estas menciones concretas, no se trata mucho más el papel del Espíritu en los misterios escatológicos. Ocurre así, porque la mirada del autor se centra en el Señor que retorna –como indica el mismo título de la obra–, de modo que la comunión final de los hombres con la Trinidad es entendida principalmente desde la perspectiva de la *mediación cristológica*: «a partir de la Persona de Cristo las Personas de la Trinidad serán poseídas en la vida eterna» (p. 67). Es una opción teológica legítima.

En una línea parecida discurre el manual reciente de J. Rico Pavés, *Escatología cristiana. Para comprender qué hay tras la muerte: introducción teológica*,

de los muertos. Comentando 1 Co 15, 44, el autor dice: «interpretaremos la fórmula paulina... como verdadera corporeidad, que, sin embargo, es pura expresión del espíritu, que se ha hecho uno con el Pneuma de Dios» (p. 283). Ello quiere decir que en la resurrección estaremos «informados» no tan sólo por el alma –entendido como elemento meramente humano–, sino por el «espíritu» que se ha unido de forma definitiva con el Espíritu de Dios.

14. La misma idea es formulada escuetamente por otro autor, G. Moiola en el libro *L'«escatológico» cristiano*, Milano 1994, p. 137.

10. Para este epígrafe y el siguiente me sirvo de materiales de la tesis doctoral de M. BAYO, *Dimensión pneumatológica en los manuales de teología*, Pamplona 2005, *pro manuscrito*.

11. Cfr. las siguientes obras: A. TORNOS, *Escatología*, I-II, Madrid 1989, 1991; G. PANTEGHINI, *L'orizzonte speranza: lineamenti di escatologia cristiana*, Padova 1991; J. IBÁÑEZ, F. MENDOZA, *Dios consumidor: Escatología*, Madrid 1992; C. SCHÖNBORN, *La vie éternelle: réincarnation, résurrection, divinisation*, Mame 1992 (trad. española: *De la muerte a la vida: peregrinación, reencarnación divinización*, Valencia 2000); G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Torino 1993; J.J. TAMAYO ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, Estella 1993; B. MONDIN, *Gli abitanti del cielo. Trattato di ecclesiologia celeste e di escatologia*, Bologna 1994; G. FROSINI, *Aspettando l'aurora: saggio di escatologia cristiana*, Bologna 1996 (2ª ed.); J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, Madrid 1996; H. SCHWARZ, *Eschatology*, Grand Rapids, Michigan 2000; M. KEHL, *Y después del fin ¿qué?: del fin del mundo, la consumación, la reencarnación y la resurrección*, Bilbao 2003.

12. Cfr. su *Katholische Dogmatik*, IV/2: *Von den letzten Dingen*, München 1958 (versión castellana: *Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, Madrid 1961). Schmaus menciona al Espíritu Santo al tratar de la parusía («La vuelta de Cristo y el Espíritu Santo»); de la resurrección («Resurrección y Espíritu Santo»); de la nueva humanidad («El Espíritu Santo y la plenitud»); del cielo («El cielo como participación en el diálogo de las tres personas divinas»).

13. Al igual que en el libro más antiguo de Pozo: *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2ª ed.). Allí, el Espíritu Santo aparece principalmente en el apartado de la resurrección

Murcia 2002. De este libro breve, cuyo autor es el actual Director del Secretariado de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe (de la CEE), podemos destacar dos notas. En primer lugar, su formulación netamente cristológica: la reflexión arranca desde «Cristo, el principio» (p. 11) y termina en «Cristo, el fin» (p. 223). En segundo lugar, cierta novedad en la estructuración de la parte especulativa, donde se consideran sucesivamente las dimensiones «personal», «comunitaria» y «comunitaria-personal» del *éschaton*. Estamos claramente ante un libro con enfoque personalista, donde tiene buena cabida el Espíritu Santo, agente de comunión interpersonal. La figura de la tercera Persona brilla especialmente en la exposición del aspecto comunitario del *éschaton*. La Resurrección universal es presentada como vinculación definitiva de los hombres a Cristo glorioso, una incorporación vital al Resucitado, operada por el Espíritu compartido con los hombres: «De este modo se lleva a plenitud la comunión, que será corpórea, de los hombres corporalmente resucitados, con Cristo glorioso y entre sí» (p. 144). Esta acción del Espíritu Santo sobre la dimensión corporal del hombre es crucial, porque al transfigurar la naturaleza humana hace posible una mayor semejanza y una unión más estrecha con el Resucitado. «El mismo cuerpo que ahora está configurado por el influjo del alma, comenzará en la resurrección gloriosa a estar configurado por el influjo del Espíritu, es decir, por el principio de vida sobrenatural, el cual es efecto y sello de la presencia del Espíritu Santo (cfr. 1 Co 15, 49)» (p. 148). Al final, sólo habrá un único «cuerpo», un Cristo Total formado por la acción del Espíritu Santo (cuya actividad incorporadora empieza ya en el bautismo, al injertar al sujeto humano místicamente en el cuerpo de Cristo).

En otro momento —la sección sobre la dimensión «comunitaria-personal del *éschaton*—, el autor ofrece una reflexión sobre el purgatorio, inspirándose en las experiencias místicas de Santa Catalina de Génova y San Juan de la Cruz. Afirma —de modo parecido a Pozo— que el Espíritu Santo es una especie de llama de amor viva que no sólo purifica y perfecciona a los hombres durante su vida mortal, sino también *post mortem*, si es necesario.

Un tratamiento semejante del papel de la Tercera Persona en el *éschaton* podemos observar en el libro de J. A. Sayés, *Más allá de la muerte*, Madrid 1996. En el apartado dedicado a la Vida Eterna, el autor afirma que el Espíritu Santo injerta a los creyentes en Cristo, haciéndolos partícipes de su filiación divina¹⁵. Por esta razón, se puede decir que Cristo, juntamente con el Espíritu, media el encuentro de los hombres con el Padre; un encuentro que comienza ya en la vida terrena, por medio de la vida de la gracia; y que se consumará cuando regrese el Señor para ejercer en plenitud su función mediadora: «veremos al Padre en, con y por medio de Cristo, mediante el don del Espíritu» (p. 138).

15. La misma idea aparece en forma un poco más desarrollada en L. SCHEFFCZYK, A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, VIII: *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie*, Aachen 1997, pp. 153-155.

Podemos resumir diciendo que en las obras de Pozo, Rico Pavés y Sayés los puntos de contacto entre escatología y pneumatología se sitúan en los misterios de *resurrección, vida eterna, y purgatorio*. No cabe hablar, sin embargo, de una «omnipresencia» del Espíritu Santo en la reflexión escatológica.

De todo lo dicho hasta ahora, se podría tener la impresión de que la reflexión escatológica continúa todavía en la «Edad del Hijo», prestando un grado de atención a la acción del Espíritu Santo menor de lo que cabría esperar a la luz de los datos bíblicos y patrísticos. ¿Sigue entonces vigente la observación crítica de aquel Obispo de rito oriental, acerca de la ausencia del Espíritu Santo en el horizonte de fe eclesial (al menos en la teología occidental)? ¿Tendrán razón M. Bordoni y N. Ciola, que hablan de una «laguna» pneumatológica en escatología?¹⁶ (S. del Cura Elena, por su parte, observa que «son más bien escasos los proyectos globales de teología sistemática donde la escatología se haya elaborado explícitamente en perspectiva pneumatológica; no obstante, me parece que constituye una forma de plantear el tratado teológicamente justificada, con grandes posibilidades en el contexto contemporáneo y que vale la pena prolongar ulteriormente»)¹⁷.

Conviene ahora matizar: entre los manuales y tratados más recientes figura un pequeño número de obras que sí tienen la pretensión de incluir sistemáticamente la dimensión pneumatológica en la consideración de los misterios finales. Veamos ahora las propuestas fundamentales de estas obras.

2. La presencia sistemática del Espíritu

a) V. Croce, *Allora Dio sarà tutto in tutti: escatologia cristiana*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1998.

V. Croce, sacerdote incardinado en la diócesis italiana de Asti, es profesor del «Studio Interdiocesano Teologico» de Alessandria y autor de varios manuales de teología dogmática. En este libro, alude a la ausencia de la dimensión pneumatológica en la teología que se viene de-

16. «Una de las principales lagunas de los tratados teológicos sobre la escatología... ha sido la que se refiere a la dimensión pneumatológica». M. BORDONI, N. CIOLA, *Jesús, nuestra esperanza*, Salamanca 2002, p. 69.

17. S. DEL CURA ELENA, «Escatología contemporánea: la reencarnación como tema ineludible», en AA.VV., *Teología en el tiempo. Veinticinco años de quehacer teológico*, Burgos 1994, p. 314.

sarrollando sobre el Reino de Dios («in assenza dello Spirito?», p. 81). Esto es muy llamativo, añade, ya que incluso en la fase actual del desarrollo del Reino, es el don del Espíritu el que anima la esperanza de los creyentes (cfr. p. 82); y es el Paráclito quien conduce a éstos hacia la plenitud del encuentro con Cristo. Cuando tal encuentro ocurra definitivamente —el día de la resurrección— adquiriremos, al igual que Cristo, un cuerpo inmortal y glorioso, habitado por el Espíritu.

Por la acción de la Tercera Persona, prosigue Croce, en el *éschaton* se consumará la dimensión *esponsal* de cada persona en relación a Cristo; la dimensión *filial* con respecto al Padre; así como la dimensión *fraterna* con respecto al resto de los hombres (cfr. p. 199). Desde esta perspectiva —de relaciones interpersonales—, es posible desarrollar una teología trinitaria de la bienaventuranza (cfr. p. 201): La comunión eterna de los santos con Dios no consistirá en una visión «desde fuera» de Dios Uno y Trino. Más bien, con el soberano beneplácito de Dios Padre, el Hijo y el Espíritu operarán conjuntamente la divinización de los hombres, permitiéndoles entrar en comunión con Él (Dios Padre), *en* el Hijo, *por* el Espíritu inabitante (cfr. *ibid.*). La vida eterna puede ser entendida, según esto, como esencialmente el Reino de la plena comunicación entre personas divinas y humanas (cfr. p. 205). Y un pregusto de tal vida excelsa se obtiene ya en la tierra, por el bautismo y la fe; con el tiempo, esta semilla se desarrolla, hacia la comunión cada vez más plena, con Dios Padre como hijos amados, con Dios Hijo como hermanos (y como parte suya o miembros gloriosos de su cuerpo), con Dios Espíritu Santo como templos habitados por Él y animados por su vitalidad divina (cfr. pp. 206-207).

b) G. Ancona, *Escatología cristiana*, Queriniana, Brescia 2003.

La parte sistemática de este libro ostenta una estructura que podría denominarse «narrativa». El autor concibe la escatología como arrancando desde el corazón de la historia, con la llegada del «evento histórico-escatológico», cuyo nombre es Jesús. El *éschaton*, incoado de esta manera, empieza ya en la vida de cada cristiano, a través de los sacramentos y el progreso espiritual. Y se intensifica de forma singular en el momento de la muerte, cuando acontecía como «muerte-en-Cristo» (= inserción en la Pascua del Señor), destinado a consumarse bajo forma de resurrección al final de la historia. Con el «evento-Cristo», es decir, el retorno victorioso del Señor, llegará el juicio universal, y se otorgará la plenitud de vida a los justos.

Según el autor, esta gran economía, que abarca desde la Encarnación hasta el Retorno del Señor, está totalmente impregnada por la pre-

sencia y la acción de la Tercera Persona (p. 278), hasta el punto de que se puede afirmar que es la presencia del Espíritu —en Cristo primero y luego en los discípulos— lo característico de los «nuevos / últimos» tiempos (p. 279). En primer lugar, porque el Espíritu informa la misión terrena del Hijo hecho hombre: es Él quien suscita en Jesús la obediencia amorosa al Padre y lo impulsa hacia la ofrenda de su propia vida (p. 279). También, como Espíritu vivificador, es quien resucita a Jesús al término del Triduo Pascual. Asimismo, es el Espíritu del Resucitado, compartido con los hombres en la historia, que los hace partícipes de la plenitud de vida de Cristo (en este sentido, Cristo es el primogénito de los muertos). Es, finalmente, el Espíritu que «anima» a la Iglesia en su peregrinar histórico y la dirige hacia el Reino definitivo (pp. 280; 290; 300).

En el último día, el Espíritu llevará a plenitud este itinerario del hombre «en Cristo», «hacia el Padre», conformando el cuerpo de cada resucitado con el cuerpo glorioso del Señor, y obrando una total apertura del ser humano a la relación con los demás seres (p. 355). Así, el Espíritu logrará el acabamiento del hombre en cuanto ser-para-la-*koinonía*, incorporándolo a la comunión de la Trinidad y de la humanidad en Cristo (pp. 347-348). También es el Espíritu unificador quien realizará la armoniosa conjunción de los hombres con el resto del mundo creado, los «nuevos cielos y tierra» (p. 356).

c) E. Scognamiglio, *Ecco, Io faccio nuove tutte le cose*, Ed. Messaggero, Padova 2002.

Este libro, escrito por un franciscano que enseña teología dogmática en la Facultad teológica de Italia meridional, expone una visión personal del misterio de renovación de la creación. El autor traza un itinerario que desemboca en la plenitud, empezando con la Encarnación del Hijo, pasando por la Pascua, dilatándose después en la historia como vida de la humanidad bajo el reinado del Padre, en el Hijo; animado por el «soplo del Espíritu Santo» (p. 553), hasta culminar en la resurrección universal y la *palingenesia*.

La acción del Espíritu Santo empieza ya en la Encarnación, con una misión que corre pareja a la misión «kenótica» del Hijo (cfr. p. 554). En cuanto Amor, el Espíritu posibilita la *kenosis* del Hijo, moviendo a éste a una adhesión libre y perfecta a la voluntad del Padre (pp. 555-556), hasta el punto de ofrecerse en holocausto (cfr. p. 554). A su vez, la resurrección de Jesús es un don de amor del Padre al Hijo (cfr. p. 558), en el cual el Espíritu realiza en la humanidad del Hijo el

tránsito (pascua) de la existencia mortal a la vida gloriosa (cfr. p. 562). En Pentecostés, este mismo don de Amor del Padre es difundido a los discípulos de Cristo (cfr. p. 558): es, por tanto, el mismo Espíritu-Don quien ahora acompaña a los bautizados (p. 556) e inculca en ellos la misma obediencia filial y amorosa al Padre, haciéndolos capaces de ofrecerse como oblación total y amorosa (cfr. p. 556). Al final de los tiempos, el Espíritu traerá la plenitud de los dones paternos, particularmente la semejanza cabal con el Hijo (cfr. p. 557), hasta en el aspecto de gloria corporal. Al igual que en la resurrección del Señor, el Paráclito se encargará de transformar nuestra corporalidad humana —ahora sujeta a la ley de la carne— para hacerla plenamente conforme a la dignidad de hijos adoptivos (cfr. p. 559). Como agente que traslada al hombre de la «nada» del pecado a la existencia auténtica, cara a Dios —superando de este modo la resistencia de la «ley carnal» en el hombre (cfr. pp. 559; 557)— el Espíritu puede llamarse con razón *Creator Spiritus*. Será, finalmente, este mismo Espíritu renovador —el mismo que en el comienzo hizo pasar el mundo de caos a cosmos (cfr. Gen 1, 1)— quien re-creará el mundo material (cfr. p. 555): su acción afectará a todo el universo, infundiéndole armonía y belleza (cfr. pp. 603-604). Puede compararse su acción con la del fuego: quemará y purificará, a la vez que hará resplandecer, todas las cosas (p. 604).

El autor, inspirándose en la teología oriental, ofrece una perspectiva «agápica» de la vida eterna. Según esto, el Espíritu puede ser entendido como el abrazo de amor entre el Padre y el Hijo (cfr. p. 562): más específicamente, es el Espíritu del Padre en su paternidad y Espíritu del Hijo en su filiación (cfr. p. 562). Cuando habita en los hombres, opera una honda transformación en su ser: los sumerge en la comunión existente entre la Primera Persona y la Segunda. En tal contexto relacional, el Espíritu aparece como el gran protagonista del «cielo»/«paraíso» (= plena comunión con la trinidad) y el gran ausente del «infierno» (= soledad, ausencia de comunión) (p. 621). Poseer la vida eterna —comunión en el conocimiento y en el amor— significa pertenecer al círculo intradivino, donde impera la ley del Espíritu-Amor, la ley de donación total. Los justos estarán unidos para siempre al Padre, gozarán de su visión, pertenecerán siempre y exclusivamente a Él, *en* la persona del Hijo y *por* su Espíritu (cfr. pp. 614; 621).

* * *

Podemos enunciar brevemente las ideas principales de los tres autores cuyas obras acabamos de reseñar:

(1) Según ellos, el Espíritu Santo, que es el amor subsistente entre el Padre y el Hijo, es compartido luego por Cristo resucitado con los hombres en la historia.

(2) Habitando en los cristianos, el Paráclito realiza en ellos una «labor pascual», transportándolos de un modo creatural/mortal de existir, a otro divino, propio de Cristo glorificado. (A nivel profundo, lo que hace el Espíritu es hacerlos partícipes de la relación entre el Padre y el Hijo, de mutua y total apertura).

(3) Esta labor transformadora del Espíritu arranca desde el momento bautismal, prosigue a lo largo de la vida terrena de los bautizados, y desemboca finalmente en la resurrección y *palingenesia* del último día.

Parece, pues, que en la consideración de los «misterios últimos» no se puede soslayar el aspecto trinitario. El núcleo mismo del *éschaton* resulta ser la Santísima Trinidad, en cuanto vida de autodonación y acogida que se abre a los hombres. Y la vida eterna no es otra cosa que el culmen del proyecto divino de establecer un íntimo consorcio con las criaturas. Los «misterios finales» guardan una estrecha relación con el «misterio primordial, eterno» de la realidad trinitaria.

Sin la perspectiva *pneumatológica* y *trinitaria*, el cuadro de la consumación del hombre y del resto de la creación quedaría insuficientemente, superficialmente descrita. Es preciso entonces incorporar esta dimensión en el discurso¹⁸. La misma sugerencia aparece en los tratados modernos sobre el Espíritu Santo y la Trinidad. Según diversos autores, es preciso mantener el enlace entre el misterio de la Tercera Persona y el misterio de consumación final de las criaturas. A continuación examinamos algunas de las propuestas más significativas.

C. ESBOZO DE UNA ESCATOLOGÍA PNEUMATOLÓGICA EN OBRAS DE CARÁCTER GENERAL

1. La escatología, colofón de la pneumatología

Algunos autores de tratados sobre el Espíritu Santo formulan escuetamente la propuesta de incluir el misterio escatológico como la *úl-*

18. Esta propuesta es análoga a la que en su momento hizo Y.M.J. Congar, de «pneumatologizar» la eclesiología: cfr. su tratado emblemático *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1979-1981.

tima parte del estudio de la Tercera Persona. En primer lugar, F. Lambiasi¹⁹, que aboga por la constitución de una síntesis orgánica que ponga una explícita atención en la Persona divina del Espíritu Santo, y en su acción vivificadora y renovadora en la *entera historia* de la salvación: pasado, presente, futuro (cfr. p. 21). Hay un movimiento («teleológico») fundamental de todo lo creado, que sería según Lambiasi un *exitus-reditus*, de la Trinidad a la Trinidad: de la Trinidad a la «figura» (creación); de la «figura» al «evento» (Cristo); del «evento» al «sacramento» (Iglesia); del «sacramento» al «cumplimiento» (*éschaton*). Todos estos pasos acaecen bajo la acción del Paráclito.

Así, el entero arco de la historia salvífica queda marcado por la «presencia» y la fuerza pneumatológicas (como indica el título de la obra: *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*): se inaugura con el aletear silencioso del Espíritu divino sobre las aguas (cfr. Gn 1, 2), y se cierra con el grito ardiente pidiendo al Señor que venga pronto (cfr. Ap 22, 17) (cfr. p. 25).

La escatología se sitúa de esta manera en el interior de la pneumatología, como su parte conclusiva. Lambiasi destaca el protagonismo del Espíritu en la «etapa escatológica», tanto en la fase actual del «ya-todavía no», como en su fase de final absoluto. En primer lugar, el Paráclito encamina la peregrinación de los hombres y del mundo hacia su culminación. Empuja la historia de la salvación hacia la «re-creación», momento final en que actuará con especial fuerza, para resucitar a los hombres en Cristo, afianzar su filiación al Padre, y unirlos entre sí en comunión.

Acerca de esta última fase el autor aporta una sugerencia teológica interesante: pensar el *éschaton* como la «última epiclesis» (p. 332). Así como en la epiclesis eucarística el Espíritu viene sobre el «fruto de la tierra y del trabajo del hombre» para transformarlo divinamente, vendrá el Espíritu al final de la historia para que –sin aniquilar lo bueno que haya sido producido en la historia de la creación– transfigure y consagre todo. El papel escatológico del Espíritu Santo aparece así como una acción, no destructora sino *perfectiva* de la obra «conjunta» de Dios y los hombres.

Por su parte, B.J. Hilberath, hacia el final de su breve tratado sobre el Espíritu Santo²⁰, sugiere volver a la intuición fundamental del

Símbolo, que entiende la «nueva creación» –poblada por hombres de perfecta santidad– como obra especial del Espíritu Santo. De esta forma, es posible ver el arco entero de la historia del mundo como obra del Espíritu creador, desde el inicio absoluto hasta la consumación final, incluido el tramo intermedio actual (cfr. p. 232). Hilberath desarrolla escuetamente un discurso «sobre el Espíritu de la vida nueva, que obra la liberación, la renovación y la consumación de la creación» (p. 236). Según él, la efusión del Espíritu creador –ahora parcial, al final total– logra la transformación del hombre (en hombre nuevo); de la sociedad humana (en *koinonía*); del universo (en nuevos cielos y tierra).

2. La dimensión escatológica del misterio trinitario

Otros manuales de visión más amplia –trinitaria– ofrecen también ideas relevantes acerca del papel del Espíritu en la consumación escatológica.

El intento de J. H. Nicolas, aunque debe considerarse sólo como un esbozo, plasma con suficiente claridad las líneas fundamentales de una visión de la escatología centrada en la Trinidad. Como indica el subtítulo de su obra en dos tomos, *Synthèse dogmatique (De la Trinité à la Trinité)*²¹, este autor quiere seguir un esquema *exitus-reditus*, pero con enfoque marcadamente trinitario. En el segundo tomo, que completa su presentación sistemática del misterio cristiano, trata de la escatología: la historia acaba así con el retorno del universo creado a su principio, Dios Trino²².

Nicolas centra su exposición en las criaturas libres, porque en sentido estricto el drama del «retorno» (voluntario) a la Trinidad les atañe a ellas principalmente. Resume la historia del hombre como un pasar de una semejanza inicial (con Dios) a la semejanza plena²³. Se detiene especialmente en la sección inicial del «retorno a Dios» (etapa de gracia, previa a la etapa de bienaventuranza), y desarrolla poco el estudio del punto final de la plenitud humana. Sin embargo, deja clara la tesis básica: el fin último del hombre, la divinización, es válido hasta el mo-

19. *Lo Spirito Santo, mistero e presenza: per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1991.

20. *Pneumatologia*, Barcelona 1996.

21. Volumen original: Fribourg 1985; *Complément*, Paris 1993.

22. «L'ensemble se termine, comme il se doit, avec le retour à Dieu de l'univers créé dont la première partie a montré comment il est sorti de lui par l'acte créateur», p. 4.

23. «De la ressemblance initiale à Dieu à la ressemblance achevée». (Es el título del primer capítulo de la Sección III: *Le retour à Dieu des créatures libres*).

mento escatológico. El hombre está llamado a re-entrar, por el Hijo, en el centro de la Trinidad, para situarse bajo la paternidad del Padre y la insuflación divinizante del Espíritu. Por la vía crística, podríamos decir, el hombre (y con él, el resto de la creación) obtiene su «lugar de descanso», en el seno trinitario²⁴.

El planteamiento de Nicolas se sitúa en la línea escolástica de *exitus-reditus*. Por contraste, G. L. Müller utiliza en su manual²⁵ una aproximación algo distinta, aunque mantiene la centralidad trinitaria de la escatología. «El predicado escatológico», afirma, «se refiere sobre todo al análisis de la autorrevelación del Dios trino bajo el punto de vista de su autoapertura definitiva para la salvación de los hombres» (p. 521). Así, la «autoapertura» de las tres Personas divinas a las criaturas aparece como la clave que da sentido a toda la *historia salutis*. La escatología se podría entonces estructurar sistemáticamente según el siguiente esquema triple:

En primer lugar, se podría hablar del Padre y de su Amor a las criaturas, en particular a los hombres²⁶. Es este Amor paterno la última explicación de por qué Dios crea seres con la posibilidad de ser interlocutores, y en último término amigos e hijos suyos. Es también este amor paterno la clave para entender el tipo de consumación que predica el cristianismo: una consumación bajo forma de comunión íntima con Dios.

En segundo lugar, se podría hablar del Hijo como «medida» de la creación, tanto en su inicio como también (como Juez) en su culminación (cfr. pp. 562-571). El Hijo (tanto en su existencia eterna como en su vida encarnada) es pura correspondencia al amor del Padre. También según esta medida será juzgado el ser humano. El hombre debe corresponder personalmente al amor paterno, uniéndose a la respuesta filial del Hijo. El estado final de cada individuo dependerá del grado de «adecuación» a la correspondencia total del Hijo al amor paterno.

Finalmente, se podría hablar del Espíritu Santo y de la vida eterna que obra en las criaturas libres (pp. 571-575). La Tercera Persona es el agente de comunión –intelectual, volitiva, vital, total– entre Padre e

Hijo. De modo análogo, operará y consumará –*per modum divinum*– en las criaturas la plenitud de comunión con el Padre (en el Hijo).

Como puede verse, el esquema esbozado es trinitario, pero no exactamente del mismo modo que Nicolas: Müller echa mano de tres categorías bíblicas referidas a Dios –Amor, Justicia, Vida– para repensar la escatología según los papeles propios de las Tres Personas divinas. Es un intento sugerente, aunque por las mismas exigencias de brevedad que impone un manual monovolumen de dogmática el autor ha formulado sólo lo esencial de su propuesta. Haría falta matizar las ideas, distinguiendo en cada caso los papeles escatológicos que se pueden atribuir por simple «apropiación» a cada Persona divina, y los papeles que pueden considerarse estrictamente operaciones *propias* de las Personas.

La obra de B. Forte²⁷, aunque tiene carácter de ensayo, ofrece una reflexión bastante desarrollada en la «línea trinitaria». Tiene como eje la idea de Historia, es decir una sucesión de eventos que comienzan con, y acaban en, Dios.

«(La) “teología de la historia” partirá del acto de la revelación... y captará la profundidad trinitaria del acontecimiento en el que el Silencio se reveló en la Palabra y se hizo posible el encuentro del hombre y de la naturaleza con Dios en el Espíritu» (p. 41). A la luz del proyecto de autocomunicación divina, la teología de la historia estudiará «el primer comienzo de los seres y el dilatarse del tiempo en el seno adorable de la Trinidad» (*ibid.*). Finalmente, «la concepción teológico-trinitaria del tiempo y de la historia» podrá llevar a cabo la lectura del «cumplimiento final» (pp. 41-42). Así pues, la revelación, el comienzo y el cumplimiento serían los tres elementos constitutivos de la teología de la historia (cfr. p. 42).

En consonancia con esta manera –histórica y dramática– de concebir la relación entre Dios y la creación, en la sección escatológica Forte define la Trinidad como «patria» (p. 375). La meta última del hombre (y del resto del cosmos) es insertarse dentro de la corriente eterna de amor interpersonal en el «interior de Dios». «Todo entrará así en la participación nueva y definitiva en el dinamismo de las relaciones divinas, en la unidad insondable e imborrable del Eterno, Dios “todo en todos”»²⁸.

27. *Teología de la historia*, Salamanca 1995.

28. Añade: «Los nuevos cielos y la nueva tierra del esperado cumplimiento escatológico... encierran la idea de una participación nueva y plena del hombre y del cosmos en el acontecimiento eterno del amor, que es la Trinidad santa», pp. 394-395.

24. «Le terme de toute la création est le *Christ total*, le Christ rassemblant tous les hommes justifiés par lui et tous les anges saints, et se soumettant lui-même, en tant qu'homme à Dieu le Père qui lui aura soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous», p. 440.

25. *Dogmática: teoría y práctica de la teología*, Barcelona 1998.

26. Cfr. la sección «Dios es amor», pp. 560-562.

Esa participación en la vida interior de Dios, ¿cómo relacionará a la criatura humana con cada una de las Personas divinas? En primer lugar, afirma Forte, «la participación... de las criaturas en el dinamismo característico de las relaciones divinas» implicará «el encuentro definitivo con el Padre, origen puro y absoluto de todo cuanto existe, de tal forma que cada una de las criaturas será final y plenamente ella misma» (p. 397), perfectamente idéntica con el proyecto originario del Padre.

En segundo lugar, la criatura humana será transformada «filialmente»: en ella «se pondrá la nueva y perfecta receptividad que imprimirá en cada uno de los seres el encuentro con el Hijo: cada uno será por fin plenamente acogedor del otro» (p. 397), participando de la infinita autoapertura del Hijo.

En tercer lugar, a cada criatura se le concederá, aparte de la plena identidad consigo misma y la alteridad-apertura con respecto a «los otros», la unidad fecunda de estos dos misterios: «ésta será la “paz” y juntamente la “libertad” que el Espíritu Santo comunicará en plenitud a las criaturas. Cada uno podrá vivir el gozo de la unidad con todo y con todos» (p. 397).

Tal es la culminación propuesta por Forte, insertando la escatología dentro de la gran historia de amor que es la Trinidad. Algunos aspectos están sólo esbozados, pero por debajo late una intencionalidad de concepción orgánica: la de presentar el misterio de Dios como algo eternamente «dinámico». (Ciertamente cabría hacer a la propuesta de Forte la misma observación que a la propuesta de Müller: que precisa una ulterior clarificación acerca del grado de atribución real de los papeles escatológicos arriba enumerados a las Personas divinas).

Por su parte, el teólogo español, O. González de Cardedal, ofrece en una extensa obra algunas reflexiones sobre la realidad característica (entraña) del cristianismo²⁹. Define esa «entraña» trinitariamente: es el misterio de un Dios que nos conforma a su vida, por Cristo y el Espíritu (cfr. p. x). Desde esta perspectiva, la Tercera persona divina —al igual que las otras dos— juega un papel específico en la elaboración del consorcio divino-creatural³⁰. González de Cardedal describe el papel pneumatológico con detalle en la tercera parte —última, pneumatológica— del libro. Su tesis puede resumirse de algún modo en esta frase: «el

espíritu es... interiorización... de Jesús», en cuanto que Jesús es «todo Él dependencia, obediencia y ordenación al Padre» (p. 694.) La función pneumatológica consiste en operar en cada sujeto humano la identificación con la Persona (filial) de Cristo, identificación que comienza en el bautismo y prosigue luego en la existencia postbautismal. En esta etapa el Espíritu habitando en el hombre intensifica la «determinación divina de lo humano», haciendo progresivamente que el ser humano sea, no ya un elemento extraño a lo divino, sino identificado con aquello para lo que había sido creado (cfr. p. 832). Así, el hombre crece progresivamente en su capacidad de amar a Dios con el mismo Amor (=Espíritu Santo) con el que Dios ama al hombre (cfr. p. 863). Este proceso de pneumatologización de la criatura alcanzará su punto culminante en el día de la resurrección: entonces el espíritu, obrando como «Consumador» (p. 821), llevará a término la divinización de la criatura humana.

Queda claro de todo esto que el *telos* humano consiste en una vida completamente impregnada de la presencia divina: hasta el último resquicio e intersticio del ser (cfr. p. 863). Una vida, pues, pneumatológicamente informada³¹, estadio cabal del proyecto de cristiformación: «movido por el Espíritu,... conformado por Él con el Hijo y por Él tener acceso y poder orar al Padre» (p. 863). La criatura «pneumática» será una con Jesús en el ser y en el destino: «el hombre compartirá el destino de la humanidad glorificada de Cristo y será plenificado por el Espíritu, hasta constituir con el Hijo la relación con el Padre y por el Espíritu constituir la vida trinitaria» (p. 857).

D. HACIA UNA PROPUESTA GLOBAL

Las propuestas que venimos examinando, a pesar de la variedad de matices, parecen confluír hacia un punto: una concepción del *éschaton* como misterio de *koinonía*, o encuentro final —completo, amoroso— entre la Trinidad y las criaturas. Dentro de este cuadro de *comunión interpersonal*, el Espíritu Santo, como Amor-Persona y Don, ocupa lógicamente un lugar clave. ¿Sería posible tomar los diversos hilos del razonamiento, para unificarlos y elaborar una escatología con la dimensión pneumatológica orgánicamente incorporada? Es lo que intentaremos hacer de manera somera en el apartado que sigue.

31. Así reza el título del último capítulo, XIII (pp. 813-867): «El destino del hombre y la vida en el Espíritu».

29. *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1998 (2.ª ed.).

30. Inspirándose en Sto. Tomás de Aquino (*Summa contra gentiles*, IV, 56), el autor afirma: «el Espíritu Santo le está dado al mundo entero como segunda causa universal de salvación, lo mismo que le fue dado el Hijo como causa primera», p. 729.

1. *Fundamentación trinitaria de la escatología*

Partamos de una opción básica: la de adoptar una perspectiva personalista y relacional en la reflexión teológica. (En esto no hacemos sino seguir a la mayoría de las obras que hemos estudiado, así como la recomendación de Juan Pablo II en su discurso del 21.VII.1999³²). Parece claro que una escatología auténticamente cristiana debe estar referida no sólo a un «Dios (Uno) Consumador», sino al Padre, Hijo y Espíritu Santo, en su unidad y distinción personal, en cuanto *telos* del hombre. Desde esta óptica, el punto final del proyecto divino (o de la economía salvífica) puede ser definido como *la unión articulada, definitiva, completa entre las Personas divinas y las personas creadas*: o, en palabras del Sínodo de los Obispos de 1985 –aplicadas a la Iglesia actual, pero válidas también para la Iglesia escatológica–: *mysterium communionis hominum cum Deo et inter se, per Christum in Spiritu Sancto*. Es esto el *éschaton* en esencia: *un misterio supremo de relación entre Dios Trino y las criaturas*. Las propuestas de presencia pneumatológica en los novísimos que hemos estudiado arriba –p. ej., la resurrección con Cristo como obra del Espíritu; o el tránsito pascual de las criaturas a la gloria de hijos del Padre, como obra del Espíritu-Amor, etc.– no son más que variantes concretas del tema básico de un Dios trinitario que desea introducir a las criaturas en su propia Vida interior.

Una vez tomada esta opción metodológica –de «trinitizar» formalmente la reflexión escatológica– podemos dar un paso más. Hemos de mantener la «unidad» entre la Trinidad interior (o inmanente) y la Trinidad en su acción *ad extra* sobre las criaturas (*economía*). Lo que es la Trinidad por dentro, determina su modo de relacionarse con los seres creados. Podemos entonces tomar como punto de partida la consideración de *las relaciones existentes desde la eternidad, entre las Personas de la Trinidad*. Consideremos, en primer lugar, la relación entre el Padre y el Hijo: podemos afirmar, junto con los autores estudiados más arriba, que existe a la vez una distinción y una comunión entre la primera Persona y la Segunda. Hablando en términos de amor y de entrega, podemos decir que *el Padre se entrega eternamente al Hijo, y éste, recibiendo la donación del Padre con infinito agradecimiento, se ofrece a su vez como don total al Padre*. El Padre es la *Fuente* original de todo Ser y Bondad; el Hijo es el *Receptor* perfecto de todo lo que el Padre es y

hace. La entrega por parte del Padre al Hijo de todo lo que posee hace al Hijo *homoousios* con el Padre: Dios igual que el Padre (cfr. Concilio de Nicea, DH 125). A la vez, le distingue del Padre, porque es Dios por «recepción», no fontalmente. También, el Hijo es el cabal *entregador* de todo lo que ha recibido del Padre, ofertando todo en un holocausto filial.

La distinción y a la vez unión entre el Padre y el Hijo es el contexto misterioso en el que se sitúa la identidad de la tercera Persona. Es en este terreno –de diferencia y compenetración entre Padre e Hijo–, donde hallamos al Espíritu Santo. El continuo reflujo de amor, de donación y acogida, entre la Primera y la Segunda Persona –reflujo sustancial– es la Tercera Persona. El Espíritu-Amor *es la hipostatización del vínculo (paterno-filial) entre las dos primeras personas*. En la Tercera Persona, las personas del Padre y del Hijo se abren totalmente la una a la otra, permaneciendo a la vez distintas. El Amor tiene esta característica peculiar, de operar una fuerte unidad entre dos polos, sin por ello disolver o confundir los dos. *E duobus unum*: una comunión basada en la distinción.

Partiendo de este fundamento trinitario, podemos pasar a considerar la acción divina *de cara a las criaturas*. La Trinidad es una comunión fecunda; no se agota en ella misma, sino que se desborda *ad extra*: es porque el Amor tiende de por sí a irradiarse de forma gratuita³³. Podemos entender de este modo que el proyecto de Dios con respecto a sus criaturas no es más que extender hacia ellas su propia Vida interior; o más específicamente *abrir las relaciones intratrinitarias a los seres creados*. He aquí un misterio participativo, gratuito. En definitiva, Dios hace posible que, gracias a la inserción *en* el Hijo *por* el Espíritu Santo, muchos otros seres puedan dirigirse con la palabra «Abbá» al *Padre* que está en los cielos³⁴: situarse en el mismo centro de la Trinidad. Estamos ante un misterio de sobreabundancia, una especie de generosidad o gratuidad que no está enraizada en ninguna necesidad interna a Dios, sino que está fundada en la dinámica del Amor; y de nuevo apreciamos lo importante que es la tercera Persona en la inserción de las criaturas en la misma estructura de vida intratrinitaria.

La progresiva incorporación de las criaturas a la íntima vida de Dios es impulsada y configurada por el Espíritu de diversos modos y

32. «Hoy el lenguaje personalista logra reflejar de una forma menos impropia la situación de felicidad y paz en que nos situará la comunión definitiva con Dios».

33. Cfr. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 2.

34. Cfr. Ga 4, 6.

grados a lo largo de la *historia del mundo*. Primero en la creación, momento en que se dotan algunas criaturas de una naturaleza libre, capaz de dialogar con el amor de Dios y corresponder a ese amor. ¿Qué es la naturaleza creada libre, sino el don de la capacidad de «abrirse» hacia otros —hacia Dios y las demás criaturas—, sin perder la propia individualidad? Es una huella del Espíritu.

Ciertamente, el pecado irrumpe pronto en la historia humana, erigiéndose en una fuerza alienante y dificultando las relaciones de los hombres con Dios y el resto de la creación. Sin embargo, el pecado no tiene la última palabra. En una medida sin precedentes —en la plenitud de los tiempos— el Padre envía amorosamente a su Hijo al mundo para salvarlo (*se encarnó por obra del Espíritu Santo*). La acción pneumatológica de este momento se cifra en que, *en el Espíritu*, el Padre se abre de modo inefable a sus criaturas, para ofrecerles una participación en la misma vida que otorga a su Hijo (operando así una «extensión» de su misterio paternal original). A partir de Cristo, Cabeza, el Espíritu fluye con toda su energía divina y divinizante hacia los hombres³⁵, para construir a lo largo del tiempo un «cuerpo filial» misterioso: el Cristo Total, la familia de los hijos de Dios (*familia filiorum Dei*; Concilio Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et Spes*, 40).

Así, la obra de Redención posee a la vez forma cristológica y cañamazo pneumatológico, debido a la misión conjunta del Hijo y del Espíritu; y abre a la humanidad un *tempus salutis*, una etapa «escatológica» que sólo aguarda el Retorno del Señor. Para cada sujeto humano, la vida nueva comienza con el bautismo, al recibir el don del Espíritu del Resucitado, y es alimentada progresivamente por los sacramentos (en especial por la Eucaristía, sacramento de compenetración con el Señor). El otorgamiento —siempre por vía pneumática— del amor filial hacia el Padre originalmente residente en el Hijo, transforma al hombre bautizado y le eleva al *status* de hijo adoptivo. Así, al igual que el Espíritu es agente constitutivo de la identidad filial de Jesús, informando su existencia —tanto en cuanto Hijo eterno y como Hijo encarnado— con un sentido de entrega total a la voluntad del Padre y al cumplimiento de la misión asignada por el Padre, el Paráclito infundido en el bautizado le hace partícipe del holocausto total del Señor de cara al Padre, y a la vez le abre el acceso a los dones pascuales que otorga el Padre a su Hijo amado.

Podemos hablar de una «apertura (*anoigma*) pneumatológica» operada en la criatura humana, gracias a la cual se abre su ser a la unión personal con el Hijo y, por consiguiente, a la relación filial con el Padre, así como a la caridad fraterna con respecto a los hombres. El Espíritu Santo «abre» o «amplía» el ser de las criaturas y las transforma, de entidades aisladas, a miembros estrechamente unidos en un cuerpo: el del Hijo encarnado. En otras palabras, las convierte en *realidades profundamente relacionales: filiales*. Es ésta una función muy propia del Espíritu, vínculo eterno y sustancial entre Padre e Hijo. La presencia del Paráclito en el corazón humano (cfr. Ga 4, 6) identifica a los cristianos con su Señor, les dota de los mismos sentimientos que Él (cfr. Flp 4, 6): sentimientos de agradecimiento al Padre y de entrega total a Él.

Esta «integración pneumatológica» en el gran misterio de comunión intratrinitaria implica cierto enriquecimiento ontológico de la criatura humana. Hace de ella —un ser con innato potencial para la relación— un ser actual y plenamente en comunión, inserto en la misma Filiación residente y subsistente³⁶ en Cristo. El Espíritu Santo, al operar tal cristificación o filiación, proporciona a los hombres un suelo nuevo para su personalidad, sin disolver su individualidad: un *ser-en-Cristo*.

A lo largo de la existencia terrenal del cristiano, y hasta el último instante de la vida mortal, el Espíritu inhabitante actúa como la semilla de la esperanza y la garantía de vida eterna. Y en el momento de la muerte, el Paráclito asocia al hombre más hondamente aún al Misterio Pascual del Señor. Hace posible, por la caridad, unir el personal dolor, sufrimiento y angustia al holocausto filial que el mismo Hijo ofreció al Padre en el Calvario. A la vez, la presencia del Paráclito constituye las arras de la resurrección final (cfr. Rm 8, 23; 1 Co 15, 44). El cristiano se enfrenta así con la muerte, en la seguridad de que, al igual que el Espíritu vivificó a Cristo —ratificando de este modo su identidad como el Amado del Padre—, el Espíritu llevará también a las últimas consecuencias la filiación adoptiva del cristiano, conduciéndolo a la resurrección gloriosa.

La labor del Paráclito —esencialmente «filializador», como hemos dicho— culminará en el último día. La consumación, al igual que la creación y la redención, será tarea conjunta del Padre, del Hijo, y del Espíritu: será el acercamiento definitivo de Dios Uno y Trino a las criaturas.

35. Cfr. Jl 2, 29; Hch 2, 17.

36. Cfr. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 30, a. 2, resp.

turas, para hacerlas plenamente partícipes de sus relaciones internas. Con la comunicación plena del Paráclito a los hombres, éstos alcanzarán su plenitud como resucitados-en-Cristo, y formarán el completo Cristo Total. Quedarán insertos cabalmente en la relación íntima y eterna del Hijo con el Padre. Aparecerá de manera completa un *misterio teándrico*, con una articulación orgánica y jerárquica, entre las Personas divinas y las criaturas. Así se llegará al *telos* de la historia, «la manifestación gloriosa de los hijos de Dios» (cfr. Rm 8, 15).

Mayor misterio no se puede concebir. Y el mismo corazón de este misterio no es otro que la comunión interpersonal operada por el Espíritu Santo, que –agente permanente de apertura– logra cierta «permeabilidad» de entidades personales y posibilita la «interpenetración» entre personas divinas y humanas. Una *perichóresis*, podríamos decir, extensión de la *perichóresis* existente entre Padre, Hijo y Espíritu Santo. El resultado final de la acción del Espíritu-Amor será por tanto un universo de criaturas «abiertas» al máximo, o vinculadas en una gran comunión, insertadas en las mismas relaciones nativas existentes entre Padre, Hijo y Espíritu Santo. Hijos del Padre, en el Hijo, por el Espíritu Santo.

2. La «pneumatológización» de otros misterios escatológicos

Desde la perspectiva que acabamos de describir, cabe formular más pneumatológicamente los demás misterios escatológicos.

a) La vida eterna puede entenderse esencialmente como un consorcio final, divino-humano, con estructura trinitaria: el Espíritu une a las personas humanas a Cristo, el Hijo hecho hombre, convirtiéndolos en hijos (adoptivos) del Padre. Este sentarse de la criatura humana junto a Cristo a la derecha del Padre, este sumergirse en el reflujo amoroso –pneumático– entre Padre e Hijo, permite «ver/conocer al Padre» de manera gozosa e inefable. Como dice el Papa Juan Pablo II en un discurso sobre el cielo: «es el encuentro con el Padre, que se realiza en Cristo resucitado gracias a la comunión del Espíritu Santo» (Audiencia general, 21.VII.1999).

b) La dimensión corporativo-eclesial de la salvación final puede apreciarse como obra especialísima del Espíritu Santo. La soteriología se ve entonces como afectando no a los seres en cuanto individuos, sino en cuanto miembros de una colectividad. Dios, podríamos decir, proyecta recuperar a los hombres incorporándoles a una comunidad:

con la «lógica del Amor», prefiere salvar a la criatura libre no como mónada aislada, sino como parte de una *koinonía*. El Reino final será una realidad solidaria: la familia del Padre constituida por los hombres unidos a su cabeza divino-humana³⁷ por la acción aglutinadora del Espíritu.

c) ¿Qué decir del papel del Espíritu en la resurrección? Afirma M. Schmaus: «la resurrección de los hombres es el desarrollo máximo de la unión del hombre con Cristo. Precisamente en esto se muestra la escatología como Cristología consumada»³⁸. Pero esto tiene su corolario pneumatológico. El Verbo, al asumir la naturaleza humana, vincula la realidad humana y cósmica a su propia persona, y la arrastra consigo en una historia «pascual», pasando por la *kénosis* y acabando en la gloria. Ahora bien: la conexión sobrenatural del hombre con la persona y la Pascua de Jesús es obra especialísima del Espíritu Santo. La Tercera Persona infundida en nosotros por el bautismo es quien identifica mistericamente nuestras personas con la de Jesucristo y nos hacer «pasar» con Él progresivamente de la Muerte a la Vida. En la resurrección final, el Espíritu operará cabalmente en nosotros todo lo que obró en Jesús al término del Triduo pascual: vivificará nuestra carne y la convertirá en gloriosa e imperecedera.

d) Cabría también enfocar el misterio de la purificación postmortal desde una óptica pneumatológica. La categoría de fuego –bastante común en la Biblia y en la tradición para referirse a la aproximación salvadora de Dios a las criaturas– sugiere una línea particular de reflexión. Puede pensarse que la misma caridad infundida por el Espíritu Santo en la criatura suscita un deseo ardiente de ser agradable al Padre, al igual que el Hijo. En el caso de un individuo que fallece unido a Cristo, pero no tan perfectamente configurado con Él como para presentarse ante el Padre, surgiría un sufrimiento de amor, un penar por el retraso de la plena comunión. Sta. Catalina de Génova (s. XV), en su *Tratado sobre el purgatorio*, III, habla de una especie de fuego («*un tanto extreme foco*») que hace sufrir al alma. La santa identifica este fuego con el dolor que nace al comprobar, por una parte, que ningún pecado serio obstaculiza la unión con Dios, y al descubrir, por otra parte, que la misma necesidad que siente de santidad, le impide acercarse a Dios. (San Juan de la Cruz, en sus obras místicas, también gusta comparar

37. Cfr. Ef 1, 23: la Iglesia, plenitud (*pléroma*) de Cristo; Concilio Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et Spes*, 92: la Iglesia, familia de los hijos de Dios en Cristo.

38. *Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, Madrid 1961, p. 216.

los efectos intensos del amor a Dios con un fuego³⁹, y Sta. Teresa denomina como mártirio el sentimiento del retraso de la unión con Dios⁴⁰). Quizá podamos aventurar que la pena purgatoria no proviene de un fuego exterior aplicado al alma; puede ser más cercano a la verdad afirmar que el Espíritu divino infundido en el hombre le provee de un «fuego» interior, que provoca una «impaciencia» filial: un querer presentarse ya ante el Padre, libre de cualquier sombra de imperfección.

e) Como último apunte, podemos decir que la operación escatológica del Espíritu sobre los hombres tendrá repercusión cósmica. En el último día, el Espíritu «abrirá» a los hombres plenamente a los demás seres creados: esta acción permitirá una perfecta armonía y conjunción entre la humanidad renovada y su entorno transfigurado. Restablecida y fortalecida así la solidaridad del hombre con el cosmos, éste quedará alcanzado finalmente por la energía transfigurada que fluye del Resucitado. Cristo –primogénito y cabeza del mundo nuevo– ofrecerá entonces al Padre un universo repristinado: sanado de la deformación del pecado y convertido en hostia perfecta, perfectamente aceptable a los ojos del Padre.

I. COLECCIÓN DE MANUALES DE TEOLOGÍA

- Javier SESÉ, *Historia de la Espiritualidad*, 304 pp. EUNSA, 2005.
 Domingo RAMOS-LISSÓN, *Patrología*, 525 pp. EUNSA, 2005.
 Fernando OCÁRIZ - Lucas F. MATEO-SECO - José Antonio RIESTRA, *El misterio de Jesucristo (lecciones de Cristología y Soteriología)*, 452 pp. EUNSA, 1991 (3.ª edic. 2004, 567 pp.).
 José ALVIAR, *Escatología*, 365 pp. EUNSA, 2004.
 Daniel CENALMOR y Jorge MIRAS, *El derecho de la Iglesia. Curso básico de Derecho Canónico*, 573 pp. EUNSA, 2004.
 Jaime PUJOL BALCELLS y otros, *Introducción a la Pedagogía de la fe*, 448 pp. EUNSA, 2001.
 Augusto SARMIENTO, *El matrimonio cristiano*, 484 pp. EUNSA, 1997 (2.ª edic. 2001, 486 pp.).
 José MORALES, *El misterio de la Creación*, 336 pp. EUNSA, 1994 (2.ª edic. 2000, 360 pp.).
 José Antonio ABAD, *La celebración del misterio cristiano*, volumen doble, 672 pp. EUNSA, 1996 (2.ª edic. 2000, 728 pp.).
 José Antonio ÍÑIGUEZ HERRERO, *Arqueología cristiana*, 272 pp. EUNSA, 2000.
 José MORALES, *Introducción a la Teología*, 352 pp. EUNSA, 1998.
 César IZQUIERDO, *Teología fundamental*, 584 pp. EUNSA, 1998.
 Lucas F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, volumen doble, 784 pp. EUNSA, 1998.
 Evencio CÓFRECES-Ramón GARCÍA DE HARO, *Teología moral fundamental. Fundamentos de la vida cristiana*, 608 pp. EUNSA, 1998.
 Juan Luis BASTERO, *María, Madre del Redentor*, 333 pp. EUNSA, 1995.

II. COLECCIÓN TEOLOGICA*

- César IZQUIERDO, *Parádoxis, estudios sobre la tradición*, 266 pp. EUNSA, 2006.
 Gregorio GUTIÁN CRESPO, *La mediación salvífica según Santo Tomás de Aquino*, 225 pp. EUNSA, 2004.
 Mario ICETA GAVICAGOGEASCOA, *La moral cristiana habita en la Iglesia. Perspectiva eclesiológica de la moral en Santo Tomás de Aquino*, 479 pp. EUNSA, 2004.
 Joan COSTA, *El discernimiento del actuar humano. Contribución a la comprensión del objeto moral*, 436 pp. EUNSA, 2003.
 Miguel DE SALIS AMARAL, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, 400 pp. EUNSA, 2003.
 José Luis ILLANES, *Existencia cristiana y mundo. Jalones para una reflexión teológica sobre el Opus Dei*, 335 pp. EUNSA, 2003.
 Tomás TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 760 pp. EUNSA, 2003.
 Manuel GUERRA GÓMEZ, *Sacerdotes y laicos en la Iglesia primitiva y en lo cultos paganos*, 320 pp. EUNSA, 2002.
 Juan ALONSO, *Fe y Experiencia Cristiana, La teología de Jean Monroux*, 326 pp. EUNSA, 2002.
 Francisco José MARÍN-PORQUERES, *La Moral Autónoma. Un acercamiento desde Franz Böckle*, 291 pp. EUNSA, 2002.
 Gloria HERAS OLIVER, *Jesús según San Mateo. Análisis narrativo del primer evangelio*, 283 pp. EUNSA, 2001.

* Últimos títulos publicados.

39. Cfr. *Llama de amor viva*, I, 24; *Noche oscura*, II, 6.

40. Incluso en la vida terrenal: «Considero algunas veces cómo yo siento tanto verme en este destierro muchas veces, ¿qué sería el sentimiento de los santos?; ¿qué debió de pasar San Pablo y la Magdalena y otros semejantes, en quienes tan crecido estaba este fuego y amor de Dios? Debió ser un continuo martirio» (*Vida*, XXI, 7). «Muerdo porque no muerdo», decía también la santa (cfr. su poema *Vivo sin vivir en mí*).

- Pedro URBANO LÓPEZ DE MENESES, «Theosis». *La doctrina de la «divinización» en las tradiciones cristianas. Fundamentos para una teología ecuménica de la Gracia*, 408 pp. EUNSA, 2001.
- Antonio GARCÍA MORENO, *Jesús el Nazareno, el Rey de los Judíos*, 417 pp. EUNSA, 2001.
- José Luis ILLANES, *Laicado y Sacerdocio*, 304 pp. EUNSA, 2001.
- Martín RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, 584 pp. EUNSA, 2000.
- Teología: misterio de Dios y saber del hombre. Textos para una conmemoración*. Edición a cargo de César IZQUIERDO y Rodrigo MUÑOZ, 890 pp. EUNSA, 2000.
- Antonio ARANDA, *La lógica de la unidad de vida. Identidad cristiana en una sociedad pluralista*, 232 pp. EUNSA, 2000.

III. SIMPOSIOS INTERNACIONALES DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*. I Simposio Internacional de Teología (1979). Edición dirigida por José Luis ILLANES, Pío G. ALVES DE SOUSA, Teodoro LÓPEZ y Augusto SARMIENTO, 664 pp. EUNSA, 1980.
2. *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*. II Simposio Internacional de Teología (1980). Edición dirigida por Augusto SARMIENTO, Eloy TEJERO, Teodoro LÓPEZ y José Manuel ZUMAQUERO, 976 pp. EUNSA, 1980.
3. *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*. III Simposio Internacional de Teología (1981). Edición dirigida por Lucas F. MATEO-SECO, Domingo RAMOS-LISSÓN, Luis ALONSO, Marcelo MERINO y José Manuel ZUMAQUERO, 1.024 pp. EUNSA, 1982.
4. *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos*. IV Simposio Internacional de Teología (1982). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, Jesús SANCHO, Juan BELDA, Raúl LANZETTI, Tomás RINCÓN-PÉREZ y José Manuel ZUMAQUERO, 856 pp. EUNSA, 1983.
5. *Reconciliación y penitencia*. V Simposio Internacional de Teología (1983). Edición dirigida por Jesús SANCHO, Juan BELDA, Antonio FUENTES, César IZQUIERDO y Eloy TEJERO, 1.040 pp. EUNSA, 1983 (agotado).
6. *Dios y el hombre*. VI Simposio Internacional de Teología (1984). Edición dirigida por Antonio ARANDA, José María YANGUAS, Antonio FUENTES y Juan BELDA, 820 pp. EUNSA, 1985 (agotado).
7. *Biblia y Hermenéutica*. VII Simposio Internacional de Teología (1985). Edición dirigida por José María CASCIARO, Gonzalo ARANDA, Juan CHAPA y José Manuel ZUMAQUERO, 748 pp. EUNSA, 1986 (agotado).
8. *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*. VIII Simposio Internacional de Teología (1987). Edición dirigida por Augusto SARMIENTO, Tomás RINCÓN-PÉREZ, José María YANGUAS y Antonio QUIRÓS, 1.096 pp. EUNSA, 1987.
9. *Iglesia Universal e Iglesias particulares*. IX Simposio Internacional de Teología (1988). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, Eduardo MOLANO, Arturo CATTANEO, José R. VILLAR y José Manuel ZUMAQUERO, 752 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1989.
10. *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*. X Simposio Internacional de Teología (1989). 2 tomos. Edición dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, Primitivo TINEO, Antón M. PAZOS, Pilar FERRER y Miguel LLUCH-BAIXAULI, 1.584 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1990.
11. *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*. XI Simposio Internacional de Teología (1990). Edición dirigida por Lucas F. MATEO-SECO, Enrique DE LA LAMA, Rafael RODRÍGUEZ OCAÑA, Paul O'CALLAGHAN y José Manuel ZUMAQUERO, 1.015 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1990.
12. *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica. En el Centenario de la «Rerum novarum»*. XII Simposio Internacional de Teología (1991). Edición dirigida por Teodoro LÓPEZ, Javier SESÉ, Antonio QUIRÓS, Carlos MOREDA, Antonio CAROL y José Manuel ZUMAQUERO, 1.208 pp. EUNSA, 1991.
13. *Dios en la palabra y en la historia*. XIII Simposio Internacional de Teología (1992). Edición dirigida por César IZQUIERDO, J. José ALVIAR, Vicente BALAGUER, José Luis GONZÁLEZ-ALIÓ, Jesús María PONS y José Manuel ZUMAQUERO, 636 pp. EUNSA, 1993.
14. *Esperanza del hombre y revelación bíblica*. XIV Simposio Internacional de Teología (1993). Edición dirigida por José María CASCIARO, Gonzalo ARANDA, Francisco VARO y Juan CHAPA, 569 pp. EUNSA, 1996.

15. *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo. Implicaciones estructurales y pastorales en la «communio»*. XV Simposio Internacional de Teología (1994). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, Pedro LÓPEZ, José R. VILLAR, Arturo CATTANEO, Ramiro PELLITERO y José Manuel ZUMAQUERO, 575 pp. EUNSA, 1996.
16. *Qué es la «Historia de la Iglesia»*. XVI Simposio Internacional de Teología (1995). Edición dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, Enrique DE LA LAMA y Miguel LLUCH-BAIXAULI, 800 pp. EUNSA, 1996.
17. *El primado de la persona en la moral contemporánea*. XVII Simposio Internacional de Teología (1996). Edición dirigida por Augusto SARMIENTO, Enrique MOLINA, Antonio QUIRÓS, Jorge PEÑACOBIA y José ENÉRIZ, 819 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1997.
18. *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*. XVIII Simposio Internacional de Teología (1997). Edición dirigida por José MORALES, Miguel LLUCH, Pedro URBANO y José ENÉRIZ, 660 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1998.
19. *El Espíritu Santo y la Iglesia*. XIX Simposio Internacional de Teología (1998). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, José R. VILLAR, Ramiro PELLITERO, José Luis GUTIÉRREZ y José ENÉRIZ, XXII+705 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1999.
20. *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo*. XX Simposio Internacional de Teología (1999). Edición dirigida por José Luis ILLANES, Javier SESÉ, Tomás TRIGO, Juan Francisco POZO y José ENÉRIZ, XXII+716 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2000.
21. *Dos mil años de Evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores*. XXI Simposio Internacional de Teología (2000). Edición dirigida por Enrique DE LA LAMA, Marcelo MERINO, Miguel LLUCH-BAIXAULI y José ENÉRIZ, 705 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2001.
22. *Escatología y vida cristiana*. XXII Simposio Internacional de Teología (2001). Edición dirigida por César IZQUIERDO, Jutta BURGRAFF, José Luis GUTIÉRREZ y Eduardo FLANDES, XVII+687 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2002.
23. *El cristiano en el mundo. En el Centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá (1902-2002)*. XXIII Simposio Internacional de Teología (2002). Edición dirigida por José Luis ILLANES, José Ramón VILLAR, Rodrigo MUÑOZ, Tomás TRIGO y Eduardo FLANDES, XX+580 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2003.
24. *El caminar, histórico de la santidad cristiana. De los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II*. XXIV Simposio Internacional de Teología (2003). Edición dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, Santiago CASAS, Rosario BUSTILLO, Juan Antonio GIL-TAMAYO y Eduardo FLANDES, XVIII+660 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2004.
25. *La Sagrada Escritura, palabra actual*. XXV Simposio Internacional de Teología (2004). Edición dirigida por Gonzalo ARANDA y Juan Luis CABALLERO, XXIX+547 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2005.
26. *Sociedad Contemporánea y Cultura de la Vida. Presente y futuro de la Bioética*. XXVI Simposio Internacional de Teología (2005). Edición dirigida por Enrique MOLINA y José M. Pardo, XIV+293 pp. EUNSA, 2006.

IV. COLECCIÓN HISTORIA DE LA IGLESIA*

- Josep-Ignasi SARANYANA (ed.), *Cien años de pontificado romano (1891-2005)*, 278 pp. EUNSA, 2006 (2ª ed.).
- Elisabeth REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto a imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, 244 pp. EUNSA, 2005.
- Josep-Ignasi SARANYANA, *Filosofía y Teología en el Mediterráneo Occidental (1263-1490)*, 214 pp. EUNSA, 2003.
- Elisabeth REINHARDT (ed.), *Historiadores que hablan de la Historia. Veintidós trayectorias intelectuales*, 626 pp. EUNSA, 2002.
- Elisabeth REINHARDT (dir.), *Tempus implendi promissa. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, 896 pp. EUNSA, 2000.

* Últimos títulos publicados.

V. BIBLIOTECA DE TEOLOGÍA*

- J. José ALVIAR (ed.), *El tiempo del Espíritu: hacia una teología pneumatológica*, 234 pp. EUNSA, 2006.
- J. José ALVIAR (ed.), *José Morales. Acta Theologica. Volumen de escritos del autor ofrecido por la Facultad de Teología*, 495 pp. EUNSA, 2005.
- Tomás TRIGO (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, 1.399 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.
- José R. VILLAR (ed.), «*Communio et sacramentum*». *En el 70 cumpleaños del Profesor Pedro Rodríguez*, 911 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.
- Juan CHAPA (ed.), «*Signum et testimonium*». *Estudios ofrecidos al Profesor Antonio García-Moreno en su 70 cumpleaños*, 340 pp. EUNSA, 2003.
- José A. ÍÑIGUEZ, *Tratado de arqueología cristiana*, 568 pp. EUNSA, 2002.
- Johann Adam MÖHLER, *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas confesiones de fe*. Introducción y notas de Pedro RODRÍGUEZ y José R. VILLAR. Traducción de Daniel RUIZ BUENO. Presentación del Card. Antonio M.ª ROUCO, 749 pp. Ediciones Cristiandad, 2000.
- Fernando OCÁRIZ, *Naturaleza. Gracia y Gloria*. Prólogo del Card. Joseph RATZINGER, 368 pp. EUNSA, 2000 (2.ª edic. 2001).

VI. PUBLICACIONES PERIÓDICAS

- SCRIPTA THEOLOGICA, Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Cuatrimestral. Comenzó a publicarse en 1969.
- ANUARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA, Revista del Instituto de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Anual. Comenzó a publicarse en 1992.
- EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA, Revista para la publicación de los extractos de las tesis doctorales defendidas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Hasta 2006 se han publicado 48 volúmenes.

* Últimos títulos publicados.

El Espíritu Santo es parte integrante del misterio del Dios vivo profesado por los cristianos, y protagonista especialísimo de la historia de salvación. La «conciencia pneumatológica» impregna la revelación bíblica –particularmente la neotestamentaria–, la liturgia cristiana y la teología patristica, y ha quedado plasmada de forma elocuente en los Símbolos de fe.

Nueve profesores de teología de la Universidad de Navarra analizan en el presente volumen la revaloración de la «conciencia pneumatológica» en las últimas décadas y las repercusiones en campos significativos de la reflexión teológica, como la Revelación, la Trinidad, las religiones, la liturgia, la Iglesia y la escatología.

La teología aparece así como una *teología viva*, impulsada por el dinamismo de la fe a adentrarse en los misterios revelados, empleando categorías y enfoques asequibles a los hombres contemporáneos, a la vez que procura guardar fidelidad a la Escritura, la Tradición y el Magisterio. En este libro se pueden apreciar las perspectivas abiertas por la teología moderna, así como los retos y tareas pendientes que aún quedan por abordar.