

# SOBRE EL ESPÍRITU SANTO

---

*Yves Congar*



*Yves Congar publicó un gran volumen sobre el Espíritu santo el año 1980. Se trataba de una extensa y profunda investigación histórica, teológica y espiritual. Algunos amigos le pidieron un texto más breve y accesible que resumiera lo sustancial; de esta forma podría ser leído por todo tipo de personas.*

*Sobre el Espíritu santo es el regalo sencillo y sintético que al final de su vida intelectual escribió el gran pensador francés. En realidad podría considerarse como su testamento espiritual. Así, en la bellísima conclusión de esta obra se describe al Espíritu con tres palabras: es el visitante que en el fondo de nuestro corazón estamos anhelando todos los hombres; es la fuerza que dinamiza y llena de dones nuestra existencia; es el huésped que viene y entra para quedarse definitivamente.*

*Yves Congar nace en 1904 y muere en 1995. Su larga vida late al ritmo de la sociedad y de la Iglesia del siglo XX. Perteneció a la Orden de predicadores, fue profesor de teología y experto durante el concilio Vaticano II. Sus mejores obras tienen que ver con sus grandes preocupaciones: la Iglesia, el ecumenismo, la historia. Teología viva y comprometida con el hombre de su tiempo.*

Verdad  
e Imagen

TEOLOGÍA

minor



ISBN 84-301-1495-5



9 788430 114955

EDICIONES

nº 15

SIGUEME

**SOBRE EL ESPÍRITU SANTO**  
**Espíritu del hombre,**  
**Espíritu de Dios**

VERDAD E IMAGEN MINOR

15

YVES CONGAR

# **SOBRE EL ESPÍRITU SANTO**

Espíritu del hombre,  
Espíritu de Dios

EDICIONES SÍGUEME  
SALAMANCA  
2003

# CONTENIDO

<i>Estudio introductorio: Yves Congar. Comunión cristiana y testimonio del Espíritu santo, por Xabier Pikaza</i> .....	9
--	---

## SOBRE EL ESPÍRITU SANTO

### Espíritu del hombre, Espíritu de Dios

1. La presencia del «Espíritu santo» en la historia y en nuestros días .....	45
2. Dificultades y objeciones críticas al Espíritu santo .....	51
3. El Espíritu santo, fuente de vida en nosotros y en la Iglesia .....	69
4. Breve teología de la tercera Persona .....	91
Conclusión .....	113
<i>Índice general</i> .....	117

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujeron José María Hernández Blanco y Vicente Hernández Alonso del original francés *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*

© Les Éditions du Cerf, Paris 1983  
© Ediciones Sígueme S.A.U., 2003  
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España  
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563  
e-mail: ediciones@sigueme.es  
www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1495-5  
Depósito legal: S. 838-2003  
Impreso en España / UE  
Imprime: Gráficas Varona S.A.  
Polígono El Montalvo, Salamanca 2003

Estudio introductorio  
sobre la vida y la obra de Yves Congar

## Yves Congar. Comunión cristiana y testimonio del Espíritu santo

Xabier Pikaza

Me gustaría que estas páginas sirvieran de recordatorio y homenaje para uno de los mayores teólogos cristianos del siglo XX. Las dividimos, de manera cronológica y temática, en cuatro apartados:

1) Empezamos evocando los inicios de su vocación eclesial y de su actividad como profesor de teología, de 1904 a 1946.

2) Exponemos después sus años de prueba (1946-1960), cuando fue tratado como profesor sospechoso y puesto en entredicho por una parte de la jerarquía de la Iglesia.

3) Trazamos luego sus veinte largos años de maduración (1960-1980), como teólogo oficial del concilio Vaticano II y portavoz de una visión nueva sobre la Iglesia y el Espíritu santo.

4) Presentamos finalmente los años de su progresivo deterioro físico (1980-1995), situando en ese contexto la obra que estamos prologando.

### 1. *Los inicios (1904-1946)*

Yves Congar nació el año 1904 en Sedan, las Ardenas, Francia, en el seno de una familia culta y liberal. Estudió en el Seminario de Reims y en el Instituto Católico de París, para ingresar en la Orden de los dominicos (1925), donde profesó con el nombre de frère Marie-Joseph (hermano María-José), de manera que, desde entonces, ha venido llamándose a veces Yves-Marie (e incluso Yves Marie-Joseph) Congar. Culminó sus estudios teológicos dentro de la Orden de los dominicos, en Saulchoir (Bélgica), ordenándose presbítero en julio de 1930.

Sus experiencias en los años duros de la Gran Guerra (1914-1918)<sup>1</sup> y su formación posterior en contacto con la nueva realidad social de Francia, que él interpretaba desde su perspectiva de miembro de la Orden de Predicadores, le ofrecieron, ya en su misma juventud, una gran capacidad de diálogo y comprensión cristiana (ecuménica) del mundo, que se mantuvo constante a lo largo de su vida. Fue hombre de Espíritu, un carismático, abierto a la experiencia de Dios y al diálogo entre todos los hombres. Su vi-

1. Como adolescente de gran madurez, Y. Congar recogió en cinco cuadernos sus impresiones de la dura guerra en la que se vio implicado de lleno. Esos cuadernos han sido cuidadosamente publicados con el título de *Journal de la Guerre (1914-1918)*, Cerf, Paris 1997.

da y obra resultan claves para comprender la historia de la Iglesia católica a lo largo de todo el siglo XX<sup>2</sup>.

El sentido básico de su trayectoria personal e intelectual aparece anunciado en un documento significativo: la oración que escribió poco tiempo después de su ordenación sacerdotal, que él entendió como experiencia de amor a la Iglesia y ecumenismo cristiano. En ella pueden encontrarse ya los elementos básicos de lo que será su compromiso teológico y su entrega al servicio de la misión universal del evangelio. Esa oración constituye un programa de vida y acción misionera. Dada su importancia, queremos ci-

2. Cf. A. Vauchez (ed.), *Cardinal Yves Congar (1904-1995)*, Cerf, Paris 1999; este libro recoge las actas de un coloquio internacional sobre Congar, celebrado en Roma, en junio de 1996. La mejor semblanza biográfica de Congar sigue siendo la de J.-P. Jossua, *Le Père Congar. La Théologie au service du peuple de Dieu*, Cerf, Paris 1967; está escrita en los años en que Congar había sido rehabilitado y se hallaba en el momento culminante de su producción teológica. Para conocer su obra es importante el libro-homenaje que J.-P. Jossua, E. Schillebeeckx, M. D. Chenu, K. Rahner, H. Küng y otros le ofrecieron, con el título de *Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts au Père Yves Congar por ses soixante-dix ans*, Cerf, Paris 1974. Entre las obras de conjunto sobre Congar puede citarse todavía la de A. Nichols, *Yves Congar*, Morehouse Paperback, New York 1989. Con ocasión de los cien años de su nacimiento, L'Institut Catholique de Toulouse está organizando un coloquio sobre Congar, que se celebrará en París el 23 y 24 de abril de 2004, con participación de profesores de diversas universidades europeas y de teólogos de varias iglesias cristianas. Ese coloquio ofrecerá una buena ocasión para situar su obra y figura dentro de la Iglesia.



tarla casi por entero. Está fechada en el convento dominicano de Düsseldorf (Alemania), el 17 de septiembre de 1930, dos meses después de su ordenación:

¡Dios mío, sabes que amo tu Iglesia! Pero veo... que en otros tiempos tu admirable Iglesia tuvo, en la vida civil, en medio de la humanidad toda, un ingente y espléndido papel, mientras que ahora apenas le corresponde ninguno. ¡Dios mío, ojalá tu Iglesia fuera más comprensiva, más estimulante! ¡Dios mío, tu Iglesia es tan latina, está tan centralizada! Cierto es que el papa es el «dulce Cristo en la tierra», y que nosotros sólo vivimos de Cristo, vinculados a Cristo. Pero Roma no es el mundo; ni la civilización latina, ni la humanidad. Dios mío, que has creado al hombre y que sólo has podido recibir una alabanza digna (o menos indigna) multiplicando... las razas y naciones. ¡Dios mío!, que quisiste que tu Iglesia, ya desde su cuna, hablara todas las lenguas... para que la verdad fuera inteligible a todos los oídos humanos. ¡Dios mío, ensancha nuestros corazones! ¡Haz que los hombres nos comprendan y que también nosotros comprendamos a todos los hombres! ¡Dios mío! No soy más que un pobre pequeño («*adolescentulus et contemptus*»); pero tú puedes dilatar y abrir mi corazón a la medida de las necesidades del mundo. Estas necesidades que tus ojos ven; muchas, muchas más de las que yo pueda expresar. ¡Dios mío!, danos muchos obreros y, sobre todo, obreros con un gran corazón...

El tiempo apremia. Hay mucho trabajo. ¡Dios mío!, haz mi alma conforme a tu Iglesia. Tu Iglesia es ancha y prudente, rica y prudente, inmensa y prudente ¡Dios mío!, basta ya de banalidades; no tenemos tiempo pa-

ra entretenernos en banalidades. ¡Cuánto trabajo hay, Dios mío! ¡La Unión de las Iglesias! ¿Por qué, Dios mío, tu Iglesia, que es santa y única, santa y verdadera, tiene a menudo un rostro austero y ceñudo, cuando en realidad está colmada de juventud y de vida? En realidad, el rostro de la Iglesia somos nosotros; nosotros somos los que hacemos su visibilidad. Concede, Dios mío, a tu Iglesia un rostro auténticamente vivo. ¡Me gustaría tanto ayudar a mis hermanos a ver el verdadero rostro de la Iglesia!...

¡Dios mío!, en las distintas confesiones cristianas hay errores, es cierto. Pero ¿vas a permitir que tu Iglesia cierre sus párpados pesados y prietos ante lo Verdadero que ellas poseen y, sobre todo, ante lo Verdadero hacia lo que ellas tienden?... ¿No encenderás más bien en sus ojos aquel fulgor de inteligencia y de ánimo cuyo secreto tiene la Esposa y, sobre todo, la Madre?... ¡Dios mío! ¡Cuántos trabajos inmensos, qué misión tan desproporcionada para unos hombros tan humanos! ¡Ayúdanos! ¡Ensancha, purifica, ilumina, organiza, inflama, llena de prudencia y aviva nuestras pobres almas! Amén<sup>3</sup>.

Estas palabras recogen, mejor que ningún comentario, los deseos e inspiraciones que han guiado la vida de Congar como hombre y como cristiano. Él sabía que la Iglesia era romana, pero quería que fuera, al mismo tiempo, universal, superando un centralis-

3. Seguimos el texto que ofrecen los dominicos de Aragón en su página web. Congar había defendido ya en 1928 su tesis de lectorado en teología con el título de *L'Unité de l'Église* («La unidad de la Iglesia»).

mo que reduce su vigor e impide su misión. Él quería que la Iglesia hablara todas las lenguas, siendo fiel a su origen de Pentecostés, cuando todas esas lenguas se oyeron. Él quería ya entonces que las Iglesias dialogaran y se unieran, dejando a un lado otros temas y diferencias menos importantes. Así expresó su tarea eclesial: esta será su vocación como presbítero, religioso dominico, hombre de cultura.

Esa plegaria que, pasados más de setenta años, conserva toda su actualidad estará en el fondo de las siguientes reflexiones en las que presentaremos a Congar como historiador y teólogo exigente.

Pero no podremos olvidar que ha sido ante todo un profeta de la nueva Iglesia católica, un adelantado de su apertura social (hacia obreros y pobres), un promotor del diálogo entre todos los grupos religiosos y culturales (sobre todo con los ortodoxos y los protestantes); ha sido profeta con su magisterio y enseñanza, pero también con el testimonio de su vida sufriente.

Poco después de escribir esa oración, el año 1932, fue nombrado profesor en el Centro de estudios teológicos de los dominicos, en Le Saulchoir, donde realizó una intensa labor como investigador y propulsor de publicaciones (como la colección *Unam Sanctam*, Cerf, Paris) que han sido y son fundamentales para la historia de la teología del siglo XX. Desde 1935 estuvo en la dirección de una revista prestigiosa (*Revue*

*des sciences philosophiques et théologiques*, Cerf, Paris). En 1937 publicó su primer libro programático sobre ecumenismo (*Cristianos desunidos*)<sup>4</sup>, libro que sigue estando vivo, después de tantos años, como texto de diálogo, donde la teología, vinculada a la historia, sirve para unir a los cristianos, más que para separarlos, y la Iglesia católica aparece como lugar de convergencia no impositiva y encuentro no dominador, para los cristianos.

El año 1939 fue movilizado como ayudante médico del ejército francés. En 1940 fue tomado prisionero por los alemanes, y estuvo en un campo de concentración hasta casi el final de la guerra (1945). Allí tuvo ocasión de encontrarse, de un modo directo y doloroso, con otros hombres rechazados y sufrientes, de diversas religiones y culturas. Después de su liberación fue condecorado con los máximos honores de la República francesa; sin embargo él se sentía ciudadano de la humanidad, siendo presbítero católico y profesor de teología. En esa línea, desde 1945 hasta 1954 volvió a enseñar en la Escuela superior de los dominicos de Le Saulchoir.

En aquellos años de trabajo y maduración silenciosa, marcados por la gran herida de la guerra (1939-1945), a la que conducían las divisiones enfermizas y

4. *Chrétiens désunis, principes d'un oecumenisme catholique*, Cerf, Paris 1937 (versión cast.: *Cristianos desunidos: principios de un «ecumenismo» católico*, Verbo Divino, Estella 1967).

los antagonismos de los pueblos, Congar siguió estudiando historia de la teología y del pensamiento, pero, sobre todo, madurando en humanidad y diálogo fraterno. Desde su nueva perspectiva humana, quiso actualizar el pensamiento teológico de santo Tomás y el sentido más hondo de la vida cristiana (la estructura de la Iglesia) a partir de las fuentes patrísticas, en vinculación con los nuevos movimientos eclesiales y sociales. Estos serán los rasgos más salientes de su obra: compromiso con el mundo obrero, valoración del laicado, búsqueda ecuménica, reforma o transformación de las estructuras clericales. Ellos le llevaron a la marginación, como seguiremos viendo.

## 2. *La gran prueba (1946-1960)*

En el año 2001 se han publicado, de manera póstuma, los dos volúmenes del *Diario íntimo* de Congar, en aquellos tiempos de crisis de la teología. Ellos ofrecen un testimonio impresionante de su amor y dolor por la Iglesia. Ya desde antes de la guerra (1939-1945), Congar había venido elaborando unas categorías teológicas diferentes a las seguidas por un gran número de teólogos curiales de Roma, que interpretaban a la Iglesia como una sociedad perfecta, organizada de un modo jerárquico, en línea piramidal, de manera que todos los problemas se solucionaban por autoridad, desde arriba. Conforme a esa visión roma-

na, la jerarquía estaba encargada por Dios de dirigir la Iglesia, y los fieles no tenían más que obedecer, recibiendo agradecidos el don de santidad y el magisterio de sus pastores.

En contra de esto, fundándose en la tradición más antigua de la Iglesia y buscando una comunicación más intensa con las restantes comunidades cristianas, Congar venía concibiendo a la Iglesia como Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo, donde todos los fieles son responsables de su fe, dialogando unos con otros. En esa línea la entendía como una fraternidad en la que todos (ministros y laicos) comparten el mismo Espíritu de Cristo y poseen un mismo sacerdocio, pudiendo así abrirse, en libertad y gesto amistoso, hacia todos los hombres y mujeres de la tierra.

Esta postura de Congar suscitó una serie de rechazos y condenas, que ahora nos parecen lamentables. Congar había pedido, antes de su muerte, que su *Diario* no se publicara hasta el 2000, por sus referencias concretas a personas que aún vivían. Ahora podemos leerlo y lo leemos no sólo como un testimonio directo de la vida de Congar, sino también de la riqueza, limitaciones y condicionamientos institucionales de la Iglesia católica a mediados del siglo XX.

Congar cuenta en el diario las medidas de silenciamiento y expulsión progresiva a las que fue sometido siguiendo las órdenes del Santo Oficio, que sus hermanos de la Orden dominicana tuvieron que aceptar.

Así muestra las sanciones eclesiásticas que le fueron imponiendo, sin saber exactamente quiénes le acusaban ni las acusaciones concretas que le dirigían, de manera que no tuvo posibilidad de defenderse, como hubiera hecho en un proceso civil. Se pudo sospechar, y en el fondo todos lo decían, aunque no se publicara abiertamente, que los problemas básicos eran los relacionados con el papel de los laicos en la Iglesia y los vinculados al ecumenismo, con la organización ministerial de la Iglesia, en aquellos años anteriores al Concilio.

No eran problemas dogmáticos en el sentido teórico del término, sino de vida concreta, de institución eclesial, de misión evangélica y diálogo entre todos los cristianos. Estos serían, precisamente, los problemas que el Vaticano II plantearía de un modo abierto, a partir de 1960, en su programa de *aggiornamento* o actualización cristiana. Los superiores de la Orden le exigieron entonces que se apartara guardando silencio, y por entonces lo guardó. Pero en este *Diario* posterior, ya en los años ochenta, mirando las cosas con la serenidad y distancia que ofrecen los años, sin resentimiento, pero con un fuerte toque de dolor, mezclado con una melancolía a veces gozosa, Congar acaba confesando sus dudas: ya no está seguro de que el silencio y «obediencia» silenciosa de aquellos años (1946-1960) hubiera sido la mejor respuesta para mantenerse en fidelidad al evangelio.

Pero volvamos a lo que fue su respuesta en los años cincuenta. Congar había comprendido de manera casi natural, desde su misma juventud, que era preciso mantener un diálogo abierto hacia todos los hombres, superando las estructuras básicamente jerárquicas de una institución eclesial que tendía a cerrarse de forma dogmática sacralizando su sistema. Su propia familia y su entorno social le habían permitido tener amigos judíos, protestantes y agnósticos. Su educación posterior, abierta en principio a la predicación popular (en la Orden de predicadores), confirmó esa experiencia y le enseñó a mirar y elaborar su teología como ejercicio de diálogo cultural y religioso desde la raíz del cristianismo, entendido como experiencia de un Espíritu santo que habla en todas las lenguas. Sus estudios sobre la historia antigua de la Iglesia ratificaron aquella apertura dialogal, desde la base de la Iglesia<sup>5</sup>.

En ese contexto se sitúa su interés por los laicos. Los simples fieles pueden comunicarse a menudo mucho mejor que los representantes de la Iglesia, pues viven en contacto directo con la realidad y con los hombres y mujeres de otras confesiones o cultu-

5. Esa opción familiar y cultural fue madurada por la experiencia de las dos guerras: la del 1914-1918, en la que pudo descubrir la solidaridad entre protestantes y católicos, en su propio pueblo de Sedán, y sobre todo la del 1939-1945, detenido en un campo de concentración, en contacto con protestantes y judíos.

ras. Ese interés por los laicos aparece ya en los años treinta, al comienzo de su magisterio en Le Saulchoir, cuando, impulsado por su amigo y profesor Dominique Chenu (1895-1990), intentaba elaborar su teología desde las experiencias y necesidades concretas de la Acción Católica y de otros movimientos sociales, sobre todo obreros, de aquel tiempo. Dicha experiencia se fue profundizando tras la guerra y vino a vincularse con las experiencias y caminos de otros teólogos, promotores de lo que entonces se llamó la Nouvelle Théologie (la teología nueva).

Esa nueva teología agrupó a personas de tendencias diferentes, como H. Bouillard y H. de Lubac, ambos jesuitas, que se ocuparon de temas relativos al sentido de la gracia, como don abierto a todos los hombres. En ese mismo contexto pudieron situarse las obras de Chenu y Congar, ambos dominicos, vinculadas al estudio de la tradición cristiana y de la estructura de la Iglesia. Había también otros autores y otros grupos convergentes, no sólo en Francia y Bélgica, sino también en Holanda y Alemania, que buscaban una renovación interna y externa de la Iglesia, en línea de apertura al mundo y de participación de todos los creyentes. Las tendencias y problemas eran diferentes, pero había un mismo reto de fondo: la experiencia de la libertad y comunión de los cristianos en el mundo.

En contra de esas tendencias, que parecían romper la unidad social jerárquica de la Iglesia, se fue ex-

tendiendo desde 1946 en ciertos ambientes católicos una campaña de rechazo, que cristalizó en 1950 con la encíclica de Pío XII, *Humani generis*, donde se condenaban las teorías de la evolución y parecía rechazarse un tipo de teología más personalista, abierta a la libertad de los creyentes y, sobre todo, a un diálogo ecuménico sin condiciones previas con las Iglesias no católicas y con el mundo moderno en su conjunto. Desde aquel momento, por exigencias de la curia vaticana, los superiores de la Orden impusieron a Congar la obligación del silencio: no podía pronunciar conferencias públicas, ni participar en encuentros con otros grupos de creyentes. Por otra parte, sus escritos fueron sometidos a censura, de manera que no le dejaron publicar de nuevo el libro *Cristianos desunidos*, cuya primera edición databa de 1937.

Aquellas medidas fueron creando un clima de incertidumbre, que hacía cada vez más difícil su labor de teólogo. A pesar de ello, Congar siguió realizando su trabajo innovador, como lo muestra su obra programática del año 1950, sobre las reformas necesarias de la Iglesia<sup>6</sup>. En esa línea, a finales de 1951 (cf. prólogo del 22 de diciembre de 1951) culminó su obra cumbre sobre el laicado, que sigue siendo un libro de referencia obligada para todos los que quieran

6. *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Paris 1950 (versión cast.: *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia*, Centro de Estudios Políticos, Madrid 1953; <sup>2</sup>1973).

estudiar el tema, desde una perspectiva histórica y sistemática<sup>7</sup>. Estas obras hicieron que crecieran las sospechas. Pero la crisis final estalló el año 1954, cuando la curia romana pidió a los «sacerdotes obreros» de Francia que mantuvieran su carácter sagrado más tradicional, sin mezclar su ministerio ni su vida con los problemas de una clase obrera cada vez más inclinada hacia un tipo de socialismo o compromiso popular poco acorde con la visión vaticana del cristianismo.

Congar, que buscaba una Iglesia donde los laicos fueran protagonistas de su propia fe, en diálogo con el mundo, en comunión con las restantes confesiones cristianas, había declarado abiertamente su solidaridad y respeto hacia la experiencia de los sacerdotes obreros, que pudo tener sus defectos, pero que se encuentra en la base de casi todos los movimientos posteriores de inserción social de la Iglesia, desde los diversos tipos de Acción Católica especializada (en España HOAC) hasta la teología de la liberación. Al llegar a este punto, las presiones de la curia romana se volvieron más duras, de manera que el Maestro general de los dominicos tuvo que expulsar de la cátedra a Congar y a otros profesores del Centro teológico de Le Saulchoir. Congar inició así un tiempo de

7. *Jalons pour une théologie du laïcat*, Cerf, Paris 1953 (versión cast.: *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1961).

exilio interior y exterior que le condujo básicamente a tres lugares: 1) Residió en Jerusalén (1954-1955) y aprovechó los meses de estancia tranquila para estudiar en la École Biblique y escribir uno de sus libros más hermosos, dedicado a la historia, sentido y actualidad del templo de Jerusalén, como símbolo de la presencia universal de Dios entre los hombres a través del Cristo<sup>8</sup>. 2) Pasó unos meses en Roma (1955), donde fue examinado por el Santo Oficio, como él mismo recordará con gran dolor en su *Diario*. 3) Finalmente pasó un tiempo en Cambridge (1956), donde están fechadas algunas de sus cartas familiares más dolientes. Obedeció en lo externo, pero se sintió desterrado de su tierra y de su gente.

El año 1956 pudo volver a Estrasburgo, ya más cerca de su lugar de trabajo y de sus amigos, con la herida de un exilio que ya nunca podrá curar. Había estado en algunos de los lugares más emblemáticos de la historia y cultura de Occidente (Jerusalén, Roma, Cambridge, ahora Estrasburgo), pero había perdido lo más hondo de la vida, un tipo de cercanía amistosa, de confianza ingenua en su Iglesia. Así escribió a su madre, anciana de más de ochenta años, en una carta conmovedora: «Yo no he dicho nada, o casi, pero tú has adivinado mucho. Mucho más que tantos herma-

8. *Le Mystère du Temple*, Cerf, Paris 1958 (versión cast.: *El misterio del templo*, Estela, Barcelona 1958).

nos [de la Orden] y amigos míos, menos habituados al sufrimiento y al amor...». Ese amor y sufrimiento le seguirán acompañando el resto de la vida<sup>9</sup>.

### 3. *La obra madura (1960-1980)*

Los años de exilio y crisis afianzaron el pensamiento de Congar y le capacitaron para escribir sus obras más significativas, especialmente cuando Juan XXIII le rehabilitó el año 1960, nombrándole consultor de la Comisión teológica preparatoria del Vaticano II. Así participó como experto en el Concilio (1962-1965)<sup>10</sup>, de manera que sus intuiciones y sus libros se convirtieron en un punto de referencia obligado para las reformas posteriores de la Iglesia católica. A partir de entonces, Congar ha venido a ser reconocido como uno de los teólogos más importantes del siglo XX. De hecho, entre 1968 y 1985 fue miembro de la Comisión teológica internacional.

Su actividad se resintió en gran medida desde 1968, año en que comenzó a sufrir una dolencia neurológica que le fue incapacitando poco a poco. En

9. Para todos estos datos y para cualquier información sobre la vida y obra de Congar, en castellano, puede acudirse a Juan Bosch o al Centro padre Congar de Valencia (España).

10. Congar nos ha ofrecido una preciosa visión del Vaticano II en *Mon Journal du Concile. 1960-1966 I-II*, Cerf, Paris 2002, obra presentada y anotada por Éric Mahieu.

1972, con la salud muy disminuida, se retiró al convento de Saint-Jacques, de París, dedicándose a una labor cada vez más retirada de investigación. En 1984 tuvo que abandonar toda actividad, quedando internado y doliente en el Hôpital militaire des Invalides, en París. A los noventa años (en 1994), con las facultades muy mermadas, Juan Pablo II le nombró Cardenal diácono, en gesto de reconocimiento por su labor teológica. Murió el año siguiente (22 de junio de 1995), siendo enterrado en el cementerio parisino de Montparnasse.

Precisamente en esos años, mientras la salud le abandonaba, de un modo cada vez más profundo y silencioso Congar fue culminando su labor intelectual, ofreciéndonos una de las visiones más luminosas y proféticas de la teología y vida cristianas de los años posteriores al Concilio, una visión que sigue abierta y que la Iglesia deberá retomar en el futuro, si es que quiere asumir sus retos evangélicos y actuales. Desde esa perspectiva he recogido los cuatro campos básicos, profundamente vinculados, de la investigación madura de Congar: historia, tradición cristiana, Iglesia y Espíritu santo. En el fondo de ellos late una misma preocupación por la presencia de Dios en la vida de los hombres abierta al diálogo universal, partiendo de la Iglesia cristiana entendida en forma católica:

1. *Área de historia del cristianismo y de la Iglesia*. Superado el momento más crítico de su investi-

gación y compromiso a favor de la apertura social y ecuménica de la Iglesia, Congar ha podido dedicarse con calma y profundidad a su vocación de historiador. No le han interesado los hechos en sí como objeto de análisis puramente erudito, sino en cuanto signos y momentos de una realidad espiritual que ha estado viva y que sigue fluyendo con vida en nuestro tiempo, a través de la Iglesia, por obra del Espíritu. En esta perspectiva se incluyen sus trabajos más generales sobre la historia de la Iglesia antigua y medieval y de un modo especial sus investigaciones sobre la unidad de fondo y el valor y riesgo de las diferencias eclesiales entre Oriente y Occidente<sup>11</sup>.

2. *Área de estudio de las tradiciones.* Muy vinculados a los anteriores se encuentran los trabajos de Congar sobre la Tradición, que él entiende así, con mayúscula, como signo de la presencia creadora de Dios que actúa en el despliegue de los hombres, a través de una historia de revelación y salvación que

11. Gran parte de los trabajos de Congar han sido publicados en diccionarios y obras de conjunto. Ente los más significativos, cf. *L'Église: de Saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris 1996 (original alemán publicado en el *Handbuch der Dogmengeschichte* III, 3.c-d, Herder, Freiburg 1974; versión cast.: *Eclesiología. Desde san Agustín hasta nuestros días*, en *Historia de los dogmas* III, 3.c-d, BAC, Madrid 1978); *L'ecclésiologie du Haut Moyen Âge: de Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Cerf, Paris 1968 (versión cast.: *La conciencia eclesiológica en Oriente y en Occidente del siglo VI al XI*, Herder, Barcelona 1963).

se va expresando mediante las diversas tradiciones particulares (así, con minúscula), vinculadas en la «Unam Sanctam», en la gran Iglesia universal. En contra de una escolástica que tiende a privilegiar un tipo de sistema normativo de argumentación y teología (válido para siempre) y frente a un tipo de magisterio dogmático, que tiende a fijar la experiencia religiosa en una doctrina definida de manera impositiva, Congar acentúa el carácter específicamente cristiano de la Tradición, que es una siendo múltiple, viniendo a presentarse de esa forma como signo privilegiado de la presencia del Espíritu santo. Eso significa que las «inspiraciones» del Espíritu santo concurren, se vinculan y enriquecen mutuamente en el diálogo creador de las diversas tradiciones eclesiales que expresan la más honda experiencia cristiana<sup>12</sup>.

3. *Área de eclesiología propiamente dicha.* Está vinculada a las dos anteriores, es decir, al estudio de la historia cristiana y a la vitalidad creadora de la Tradición. La Iglesia ha sido el objeto privilegiado del amor y del trabajo, de la oración y la reflexión de Y. Congar desde su tesis doctoral (titulada *La unidad*

12. Cf. *La Tradition et les Traditions*, Fayard, Paris 1960 (versión cast.: *Tradición y Tradiciones I-II*, Dinor, San Sebastián 1964). Los textos básicos de esta obra habían sido recogidos y fijados por Congar en 1958, antes de su rehabilitación, desde el «exilio» de Estrasburgo, aunque sólo aparecieron en 1960. En esa línea, cf. *La Tradition et la Vie de l'Église*, Cerf, Paris 1968.



de la Iglesia, 1928), pasando por sus ensayos eclesiológicos más breves<sup>13</sup> y sus reflexiones sobre los ministerios y el ecumenismo<sup>14</sup>, hasta los últimos trabajos, en los que presenta a la Iglesia como misterio de salvación universal<sup>15</sup>. Congar no ha publicado una eclesiología sistemática propiamente dicha, quizá por su misma visión plural y abierta de los temas y por su talento multiforme, sinfónico, abierto a las diversas perspectivas, reacio a toda sistematización apresurada; pero sus estudios son fundamentales para comprender el origen, despliegue histórico, pluralidad y

13. Cf. *Esquisses du Mystère de l'Église*, Cerf, Paris 1953. Uno de sus libros más significativos es el titulado *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1963 (versión cast.: *Santa Iglesia*, Estela, Barcelona 1965) donde recoge, a lo largo de casi 700 páginas, algunos de sus trabajos breves más significativos sobre el tema, con sus valiosísimas crónicas de *Treinta años de estudios eclesiológicos (1932-1962)*, que fueron apareciendo en diversas revistas, sobre todo en *Bulletin Thomiste* y en la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (p. 397-632 de la versión castellana).

14. Cf. *Ministères et communion ecclésiale*, Cerf, Paris 1971 (versión cast.: *Ministerios y comunión eclesial*, FAX, Madrid 1973); *El episcopado y la Iglesia universal*, Estela, Barcelona 1965; *Sacerdocio y laicado*, Estela, Barcelona 1964. Reflexión crítica sobre el tema con amplia bibliografía en Ramiro Pellitero, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1996. Sobre ecumenismo, cf. *Iniciación al ecumenismo*, Herder, Barcelona 1965; *Aspectos del ecumenismo*, Estela, Barcelona 1965; *Vocabulario ecuménico*, Herder, Barcelona 1972.

15. Cf. *Un peuple messianique. L'Église sacramento de salut. Salut et libération*, Cerf, Paris 1975 (versión cast.: *Un pueblo*

sentido actual de la Iglesia. A su juicio, la verdadera eclesiología es la de la vida misma de la Iglesia, en sus diversas formas y caminos, abiertos hacia la utopía siempre fuerte de la unidad entre los cristianos y de la reconciliación entre todos los hombres<sup>16</sup>.

4. *Área de pneumatología*. Todos los aspectos anteriores desembocan en la gran obra teológica de Congar, donde confluyen y culminan los diversos caminos de su investigación y experiencia creyente, tanto en plano de historia y Tradición, como de diálogo ecuménico y compromiso eclesial. En el fondo, toda su misión, como cristiano y como teólogo comprometido con la vida de los hombres, se condensa en este intento: el descubrimiento y despliegue del Espíritu santo en la experiencia de la Iglesia, al servicio de la humanidad. Aquí se anudan sus estudios sobre teología oriental y occidental con su visión de la libertad personal y de la comunión de los creyentes y

*mesiánico*, Cristiandad, Madrid 1976). En una línea convergente se sitúan otros trabajos de tipo teológico, pero centrados siempre en temas de Iglesia: cf. *Situación y tareas de la Iglesia hoy*, Sígueme, Salamanca 1970; *La Iglesia en el mundo de hoy. Historia de los textos*, Taurus, Madrid 1970; *Pueblo mesiánico*, Cristiandad, Madrid 1976; *La fe y la teología*, Herder, Barcelona 1981.

16. Quizá su trabajo más significativo en ese campo sea *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium Salutis IV-I*, Cristiandad, Madrid 1973, 371-516, 547-610 (1ª edición alemana en 1972). Estas doscientas largas páginas siguen ofreciendo la mejor visión de conjunto de la eclesiología católica, y quizá cristiana, de los últimos decenios.

de todos los hombres, que se funda siempre en el don de Dios. Si pudiéramos fijar de algún modo la aportación y figura de Congar, tendríamos que presentarle como un hombre que ha creído en el Espíritu de Cristo y que se ha mantenido fiel a esa creencia en medio de las dificultades de una vida azarosa, que ha conocido el exilio más fuerte y el reconocimiento más universal, para desembocar en una larga enfermedad, que le postrado durante largos años en un lecho de impotencia. Es significativo que los últimos esfuerzos de creatividad intelectual los haya dedicado a elaborar su obra monumental sobre el Espíritu santo<sup>17</sup>.

De esa forma ha culminado la más honda experiencia y reflexión de Congar, hombre de comunión abierta a todos. Antes que un sistema intelectual cerrado, por ser Congar un enamorado de la Iglesia católica la ha concebido siempre como presencia del Espíritu santo al servicio de la comunión universal. Por eso no ha podido, ni ha querido, elaborar una vi-

17. La obra, que fue apareciendo en tres volúmenes con el título *Je crois en l'Esprit-Saint*, Cerf, Paris 1979-1980, se ha publicado después en un solo volumen, cuya última edición francesa es de 2002 (versión cast. en un solo volumen: *El Espíritu santo*, Herder, Barcelona 1983, 716 págs.). Congar no ha querido escribir un sistema, es decir, una pneumatología de tipo escolar, sino una especie de enciclopedia sobre el Espíritu santo. La primera parte del libro trata de la «historia del Espíritu santo» (con sus manifestaciones básicas); la segunda de la «experiencia del Espíritu» en la vida personal y eclesial; la tercera ofrece un esquema ecuménico de «teología del Espíritu santo».

sión unitaria de la fe, expresada de manera argumentativa, sino que, situándose en el centro de la tradición de Jesús, a quien siempre ha concebido como Verbo-Palabra que llama e interpela, ha querido mantener un diálogo intelectual y afectivo, desde el Amor del Espíritu, con los ortodoxos y los protestantes (y de alguna forma con todos los hombres y mujeres de la tierra).

Así, ha unido «las dos manos de Dios» (como repetía, citando a san Ireneo). La mano del Cristo-Verbo, que es Palabra siempre abierta al pensamiento, y la mano del Espíritu-Amor, que es experiencia de superación extática y de comunión afectiva entre los hombres. Eso le ha permitido mantener siempre una gran libertad, tendiendo puentes entre Oriente y Occidente, entre la Iglesia católica y las Iglesias de la Reforma protestante. Ha buscado la unidad espiritual de todos los creyentes, pero ha mantenido firme la carnalidad de la Iglesia. Ha querido valorar la tradición con sus aportaciones (mostrándose así católico; en el sentido más fuerte del término); pero al mismo tiempo ha podido desplegar una gran libertad de comprensión y diálogo, frente a todos los intentos de cerrar la Iglesia como un tipo de gueto social o sacral.

Pocos teólogos del siglo XX han comprendido mejor que Congar las limitaciones de la institución de la Iglesia católica. Pero pocos la han amado con tanta pasión («Soy un enamorado de la Iglesia», so-

lía repetir), estando dispuesto a sufrir por ella, en gesto de protesta leal, contra todos los que intentaban cerrar las puertas de su institución al soplo del Espíritu santo y a la pluralidad de los caminos eclesiales.

Congar escribió la teología con su propia vida, en un gesto de fuerte confianza hacia el futuro. Por eso, su obra sigue viva, como signo de libertad y de una búsqueda que no puede cerrarse nunca en forma de sistema doctrinal o teológico, organizativo o jurídico. Por eso, su figura y su recuerdo constituyen un signo de esperanza en medio de las sequedades, recortes y tensiones que puedan aparecer a lo largo de la historia de esta Iglesia universal.

Han pasado treinta años, pero no pocos problemas y caminos siguen estando allí donde los dejó Congar, mientras se iba apagando su vida física e intelectual en el Hospital de los Inválidos de París, dejándonos el testimonio más hondo de su libertad personal y social en sus diarios de los tiempos de persecución (1946-1956) y de los años del Concilio (1960-1966). Su teología estuvo hecha de experiencia personal y de aceptación silenciosa, de reflexión y estudio, en contacto con la historia de la Iglesia, pero también de comunión y diálogo, no sólo con otros grupos de cristianos, sino sobre todo con el conjunto de los obispos y fieles católicos en los años fuertes del Vaticano II.

Congar sabía bien que «los que siembran con lágrimas cosecharán con cánticos, y que la cruz es la

condición para toda obra santa». Pero también sabía que «toda reforma puramente moral, es decir, sólo de actitudes, resultaría inadecuada». A su juicio, «una reforma verdadera y efectiva debe tocar las estructuras». Este es el mensaje final de su vida y su respuesta ante las grandes crisis que le tocó vivir, desde la Gran Guerra (1914-1948) hasta los tiempos del Concilio, pasando por los años de exilio y crisis eclesial<sup>18</sup>.

De esa forma ha vinculado Congar la experiencia interior del Espíritu, tal como se expresa, por ejemplo, en la Renovación carismática, a la que se ha sentido vinculado en los últimos años de su vida, con la exigencia de transformación social de la Iglesia, que ha venido expresándose a lo largo de toda su vida. Por eso le siguen leyendo muchos hombres y mujeres de diverso tipo; tanto aquellos que cantan en la intimidad de sus grupos la presencia más íntima del misterio, como los partidarios de una teología fuerte de la liberación y los que quieren iniciar cambios de fondo en el sistema de las instituciones eclesiales. Esta pluralidad de tendencias en aquellos que acogen la obra de Congar no es fruto de un eclecticismo, sino expresión de la hondura teológica y de la riqueza de

18. La mejor evocación de lo dicho se encuentra en los diferentes diarios que nos ha dejado: *Journal de la Guerre* (1914-1918), Cerf, Paris 1997; *Journal d'un théologien* (1946-1956), Cerf, Paris 2001; *Mon Journal du Concile. 1960-1966 I-II*, Cerf, Paris 2002.

su obra. Él se situó en el lugar donde fluye la corriente del Espíritu de Cristo; por eso, su vida y su obra han sido reconocidas por cristianos de casi todas las tendencias<sup>19</sup>.

4. «*Sobre el Espíritu santo. Espíritu del hombre, Espíritu de Dios*». *Un testamento espiritual*

Las reflexiones anteriores nos permitirán entender la obra que ahora presentamos. En su primera edición alemana llevaba por título simplemente *Espíritu y Espíritu santo*, pero en el texto posterior francés se nominó *Espíritu del hombre, Espíritu de Dios*. Apareció en 1982, como resumen y reelaboración de su gran libro sobre el Espíritu santo, dentro de una gran enciclopedia teológica traducida sólo en parte al castellano. Ahora se edita (lo mismo que en francés) de un modo independiente, como libro autónomo<sup>20</sup>.

Por todo lo anterior, y especialmente por su gran obra sobre el Espíritu santo, conocemos ya el tema

19. Evidentemente, protestan contra Congar aquellos que no aceptan su interpretación «católica» y bondadosa de Lutero; cf. *Martin Luther. Sa foi, sa réforme*, Cerf, Paris 1983. También le rechazan aquellos que quisieran que hubiera seguido los caminos de Mons. Lefévre; cf. *La Crise dans l'Église et Mgr. Lefévre*, Cerf, Paris 1976 (versión cast.: *La crisis de la Iglesia y monseñor Lefévre*, Desclée, Bilbao 1976).

20. La obra apareció por vez primera en alemán dentro de un volumen en el que participaban también Walter Kern y Walter

básico de este libro. Por eso, en el fondo, bastaría con que ahora nos limitáramos a decir: «Querido lector, has ido viendo los temas básicos de la obra de Congar; toma este libro, léelo de un modo directo, dejándote impregnar por la riqueza de su mensaje básico, por la frescura de sus formulaciones y por la inquietante y bella actualidad de sus proposiciones». Eso bastaría, y por tanto algunos lectores pueden abandonar ya mi introducción y pasar directamente al libro. Sin embargo, he querido añadir, desde mi propia experiencia de cristiano y teólogo, unas breves reflexiones que podrán servir de orientación para algunos.

Esta obra es un testamento espiritual. Lo ha escrito un hombre que estaba ya al final de su larga actividad intelectual (entre 1981 y 1982), casi postrado en el lecho, aunque vivirá todavía algunos años (has-

Kasper, *Atheismus und Gottes Verborgenheit, Geist und Heiliger Geist, Zeit und Ewigkeit*, dentro de la colección enciclopédica *Christlicher Glaube in Moderner Gesellschaft* 22, dirigida por F. Böckle, F. X. Kaufmann, K. Rahner y B. Welte, en Herder, Freiburg i.B. 1982. Congar escribió la parte titulada *Geist und Heiliger Geist* («Espíritu y Espíritu santo»), que apareció después en francés, de forma independiente, con el título de *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*, Cerf, Paris 1983, siendo reeditada en 1998. Ediciones SM publicó en los años ochenta algunos volúmenes de aquella enciclopedia teológica alemana, con el título de *Fe cristiana y sociedad moderna*, pero la dejó inacabada y no tradujo ni editó el texto de Congar que ahora presentamos, traducido directamente del original francés.

ta 1995). Este es el libro de un hombre que escribe con libertad, sin resentimiento, para ofrecer a sus amigos y a todos los que quieran escucharle un testamento de esperanza, centrado en la experiencia y acción del Espíritu santo. Por eso, deja a un lado algunos temas de pura polémica o disputas confesionales y sitúa la vida de la humanidad y de la Iglesia a la luz del Espíritu de Dios. En cierto sentido, es un texto de pneumatología (una especie de pequeño tratado sobre el Espíritu santo), pero al mismo tiempo es un libro de antropología y eclesiología, un testimonio de humanidad. Estos son los temas y el contenido básico de sus cuatro capítulos:

1. *La presencia del «Espíritu santo» en la historia y en nuestros días.* Este primer capítulo ofrece una antropología básica, centrada en la experiencia del hombre como viviente que se encuentra «animado» (fundado y desbordado al mismo tiempo) por el Espíritu de Dios. Ciertamente, el hombre tiene otros aspectos y elementos: es una mente racional, es un trabajador, alguien que actúa de manera programada y organiza su vida en forma de sistema social o intelectual. Pero, siguiendo la experiencia de la Biblia y de la Iglesia antigua y fijándose en la experiencia de la actualidad, Congar ha destacado el aspecto carismático de fondo de todos los hombres, a quienes define como seres habitados, animados y enriquecidos por el Espíritu, es decir, por la presencia de Dios.

2. *Dificultades y objeciones críticas al Espíritu santo.* Congar es un buen francés, heredero de las tradiciones cartesianas y positivistas de la modernidad. Por eso se siente obligado a plantear y superar las objeciones que elevan en contra del Espíritu muchos de sus contemporáneos: unos dicen que el mundo es lo que es, que no hay lugar para presencias superiores de espíritus de Dios; otros afirman que hablar del espíritu es caer en el irracionalismo o despreciar el cuerpo; otros sostienen que todo este discurso religioso sobre el Espíritu de Dios es una simple proyección de la debilidad o fantasía humanas. Pues bien, fundado en la más honda tradición cristiana, pero apelando también a la riqueza de la experiencia humana, Congar ha querido escuchar y superar esas críticas, presentando al Espíritu de Dios como expresión de la hondura y trascendencia del hombre, como aquello que más hondamente le define. De esa forma, siendo un cartesiano, viene a definirse como más que cartesiano, por riqueza interior, por experiencia de misterio, en diálogo con el conjunto de la humanidad.

3. *El Espíritu santo, fuente de vida en nosotros y en la Iglesia.* Congar descubre y describe la experiencia del Espíritu santo como manifestación de una riqueza y una vida que sólo puede expresarse de un modo testimonial. Por eso, en este libro él ha querido transmitir la experiencia de una interioridad perso-

nal, que se abre de un modo gratuito hacia el principio de toda existencia (que es el Espíritu de Dios). Congar nos ha ofrecido así el testimonio de una palabra que desborda todas las palabras y se viene a formular como oración, en libertad personal; él ha transmitido la experiencia de una liberación corporal y social que se abre, por la Iglesia, hacia todos los hombres. En este contexto ha formulado Yves Congar sus más hondas reflexiones sobre el carácter testimonial de una Iglesia que viene a presentarse como sinfonía de sonidos, comunión de personas, en comunicación de amor, superando toda imposición de tipo jurídico o puramente jerárquico. La reflexión sobre la Iglesia se vuelve así meditación abierta al testimonio de la vida, es decir, a la misión de los cristianos, en medio del mundo.

4. *Breve teología de la tercera Persona.* Sólo en este contexto, al final del libro, a modo de conclusión, Congar ha querido condensar y ofrecer las claves de una teología del Espíritu santo, retomando básicamente las tendencias y caminos de la Iglesia de Oriente y de Occidente, que a su juicio son distintas, pero no contradictorias. Aquí se muestra profundamente respetuoso con la tradición de fondo (la Vida de Dios es el Espíritu de Cristo) y con las diversas tradiciones eclesiales, valorando las formulaciones de los griegos y de los latinos y abriéndose, al mismo tiempo, a las nuevas perspectivas de algunos teólo-

gos muy significativos del siglo XX, como K. Rahner o H. Mühlen. No ha querido ofrecer una solución definitiva, pues no existe (y de existir sería dictatorial), pero nos ha llevado al lugar donde la experiencia y reflexión sobre el Espíritu santo nos permiten vislumbrar la armonía y belleza salvadoras de Dios desde el mismo fondo de nuestra humanidad, abierta al misterio de la vida.

Como he dicho ya, este es un libro testimonial, un testamento que brota de toda la experiencia y vida de Congar. Por eso es lógico que en algunos momentos acuda al lenguaje personal, a la interpelación directa, abandonando el discurso más abstracto, propio de la lógica discursiva de la teología. Por eso algunas frases parecen elípticas y algunos argumentos pueden quedar como rotos, para que el lector los asuma y termine. Pero en el fondo de sus palabras va expresándose toda la búsqueda cristiana, toda la tarea teológica del siglo XX, tal como ha venido a expresarse en el concilio Vaticano II, preparado, asumido y expandido de un modo ejemplar por nuestro autor, el maestro Yves Congar, a quien la Iglesia romana hizo cardenal (= quicio de puerta) cuando ya no necesitaba títulos, pues era por su autoridad doctrinal y sufriente uno de los cimientos sólidos de la Iglesia del siglo XX.

Entendido así, a la luz de toda su trayectoria anterior, este librito puede tomarse como un testimonio básico de la teología y vida cristianas de un siglo que

ha pasado ya. Pero, al mismo tiempo, es un libro de futuro. Han cambiado algunas cosas en los veinte largos años que han transcurrido desde que fue escrito, pero el camino que esta obra quiere abrir sigue ofreciendo un rayo de esperanza para muchos cristianos, no sólo católicos, y para muchos hombres y mujeres de nuestro mundo que están amenazados por conflictos y guerras como aquellas que sufrió su autor, el benemérito hermano dominico Yves Congar, a quien sus compañeros llamaban «frère Marie-Joseph».

Sobre el Espíritu santo.  
Espíritu del hombre, Espíritu de Dios

## La presencia del «Espíritu santo» en la historia y en nuestros días

### 1. *En Israel*

En el caudal religioso cristiano, que tiene raíces judías, existe una afirmación constante a través del espacio y del tiempo. Su homogeneidad es impresionante sean cuales fueren las fuentes que se tomen. Y es la siguiente: Dios está presente y actúa en nuestras vidas a través de una fuerza que no violenta, a la que denominamos Espíritu santo. He aquí algunos testimonios seleccionados entre centenares:

Los setenta ancianos que asisten a Moisés hacia 1230 a.C.: «Cuando el Espíritu de Moisés se posó sobre ellos, empezaron a profetizar» (Nm 11, 25). Samuel dice a Saúl, hacia 1040 a.C.: «Te encontrarás con un grupo de profetas. Entonces se apoderará de ti el Espíritu del Señor, profetizarás con ellos y te convertirás en otro hombre» (1 Sm 10, 6).

Ezequiel, hacia 580 a.C.: «Entonces el Espíritu me arrebató...» (Ez 3, 12). «Os daré un corazón nuevo y os infundiré un Espíritu nuevo; os arrancaré el



corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi Espíritu en vosotros...» (Ez 36, 26-27). Se trata del profetismo, característico de la historia de Israel: «El Señor y su Espíritu me envían» (Is 48, 16, hacia 550 a.C.).

Los profetas expresan mediante él las promesas de Dios: «Derramaré mi Espíritu sobre todo hombre...» (Jl 3, 1, hacia 330 a.C.). A este texto es al que se refiere Pedro el día de Pentecostés cuando dice: lo que ocurre es que se ha cumplido lo que dijo el profeta Joel (Hch 2, 17).

## 2. En la Iglesia primitiva

Ha venido Jesús, el incontestado y el incontestable. El Espíritu está en el origen de su nacimiento, de su misión y de sus acciones. Y él se lo promete a sus discípulos: «Cuando os entreguen no os preocupéis de cómo hablaréis ni de qué diréis... porque el Espíritu de vuestro Padre hablará a través de vosotros» (Mt 10, 19-20). «Yo te aseguro que nadie puede entrar en el reino de Dios, si no nace del agua y del Espíritu» (Jn 3, 5). «Yo rogaré al Padre para que os envíe otro Paráclito, para que esté con vosotros siempre» (Jn 14, 16). «El Paráclito, el Espíritu santo, a quien el Padre enviará en mi nombre, hará que recordéis lo que yo os he enseñado y os lo explicará todo» (Jn 14, 26; cf. 16, 13).

Se trata, pues, de la experiencia de la Iglesia, y como ella es el «Nosotros de los cristianos», en ella tiene lugar la experiencia de los discípulos, porque «hemos recibido un mismo Espíritu en el bautismo, a fin de formar un solo cuerpo, y todos hemos bebido también del mismo Espíritu» (1 Cor 12, 13). «Ese mismo Espíritu se une al nuestro para dar testimonio de que somos hijos de Dios» (Rom 8, 16).

¿Cómo evocar veinte siglos de esta historia? ¿Y cómo hacerlo sin aportar algunos testimonios que ilustren lo que vamos diciendo?

Hacia 180, Ireneo de Lyon era consciente de que el Espíritu rejuvenecía sin cesar el contenido y el continente del cristianismo, la fe y la Iglesia (*Adv. Haer.* III, 24, 1). Y Patricio, el apóstol de Irlanda (460), relataba su experiencia en su famosa *Confesión* (párrafos 25 y 26): «Yo le percibo nuevamente orando en mí mismo; yo estaba como dentro de mi cuerpo, y le oía orar sobre mí, es decir, sobre el hombre interior, y oraba intensamente con gemidos. Y durante este tiempo yo estaba estupefacto, y me sorprendía y preguntaba quién era el que oraba en mí, pero al final de la oración habló como si fuera el Espíritu, y entonces me desperté y me acordé del apóstol que dice: 'El Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza, pues nosotros no sabemos orar como es debido, y es el mismo Espíritu el que intercede por nosotros con gemidos inefables' (Rom 8, 26)».

### 3. *En nuestros días*

No vamos a hacer aquí, como es natural, ni una historia de la espiritualidad ni la historia, modélicamente imposible, de la santidad. Tantos hechos y tantos testimonios nos permiten afirmar que existe «una experiencia gozosa de lo absoluto» (J. Maritain). Se les puede quitar importancia, pero siguen siendo muy valiosos. Hoy como siempre, y mucho más que en otras épocas, hay vidas que cambian por la acción del Espíritu. Oigamos lo que dice este proverbio musulmán: «Si te dicen que una montaña ha cambiado de sitio, créelo. Pero si te dicen que un hombre ha cambiado de carácter, ¡no se te ocurra creerlo!». Es probable que el carácter se mantenga, porque siempre se reacciona conforme a lo que se es. Sin embargo, se encuentran hombres y mujeres que toman otra dirección en su vida y adoptan normas diferentes de comportamiento porque ha irrumpido en ellos una fuerza y una inspiración que atribuyen al Espíritu santo. Y se constatan en ellos las notas que san Pablo ya advertía: «Amor, alegría, paz, tolerancia, amabilidad, bondad, fe, mansedumbre y domino de sí mismo» (Gal 5, 22).

Uno de los rasgos más importantes de esta historia es la coherencia, más aún, la homogeneidad de los testimonios en medio de contextos extraordinariamente diferentes. Se puede afirmar, sin lugar a du-

das, que esto se debe a que se tienen las mismas necesidades y las mismas estructuras psicológicas. ¿Por qué habría que minusvalorar este aspecto? Pero cuando se trata de vidas extraordinariamente equilibradas y fecundas, ¿se puede poner en duda que lo que afirman ha sucedido por iniciativa de Otro?

Se podría insistir en la objeción de que afirmaciones similares se encuentran en todas las religiones e incluso en la filosofía. Ahí están, por ejemplo, el chamanismo, el estoicismo de Crisipo o de Séneca... Es evidente que habría cosas que discutir, no en vano las coincidencias o semejanzas sólo son parciales, no se ve en absoluto la equivalencia de toda una vida animada y transfigurada por el Espíritu, ni la de una vida eclesial animada por ese mismo Espíritu. Pero que el Espíritu actúa fuera de los límites visibles y oficiales de la Iglesia, lo aseguramos sin titubear. Es este un punto tan importante que volveremos sobre él. Lo que se quiere convertir en una objeción no lo es para nosotros. Porque nosotros situamos su verdad en la verdad que profesamos.

## Dificultades y objeciones críticas al Espíritu santo

El mundo surgido de la Ilustración en el siglo XVIII pone bajo sospecha lo que estamos diciendo sobre el Espíritu santo. Lo cuestiona. De hecho, aprendió a desconfiar de toda explicación por una «causa» trascendente, inverificable. Apuesta por el espíritu, pero por nuestro espíritu, no por ese desconocido que está sobre las nubes. La sospecha es múltiple y no pretendemos exponerla por completo. Veamos al menos cinco o seis de sus principales manifestaciones, desde la más fácil a la más filosófica.

### 1. *El mundo no ha cambiado*

Los cristianos dicen que existe una vida nueva. Más aún, afirman que con la resurrección de Jesús y con Pentecostés han penetrado en el mundo y están ya actuando el principio de un orden nuevo y el germen del Futuro absoluto. Demasiado bonito, demasiado sublime. Es bien conocido el relato que nos transmiten los autores judíos. Le dicen a un rabino:

«Ha llegado el Mesías». El rabino va a la ventana, se asoma y mira. Luego dice: «No veo que haya cambiado nada...». Los cristianos han hecho la guerra, más aún, ellos mismos se han hecho la guerra, y a veces hasta con más crueldad que los demás. «Ha habido santos que aprobaron las Cruzadas y la Inquisición. No puedo pensar que no se equivocaron. No puedo rechazar las luces de la conciencia», escribió Simone Weil en 1942, aludiendo con ello a uno de los obstáculos que le impedían entrar en la Iglesia.

Los hechos son los hechos. No vamos a defender lo indefendible. Pediremos que se valoren las cosas con inteligencia, es decir, en primer lugar históricamente, en el contexto que precisa el texto. Respecto al don del Espíritu, san Pablo comenta que sólo tenemos las arras en espera del porvenir (cf. 2 Cor 1, 22; 5, 5; y también Rom 6, 5s; 8, 18-25). Los exegetas modernos traducen esta situación mediante la dialéctica del ya, pero todavía no. El Espíritu ya está actuando, pero todavía no se ha apoderado por completo de nosotros. Es un combate en el que la esencia malvada de la Iglesia –por utilizar una expresión del teólogo Hans Küng– más de una vez la ha vencido. Y con ello se ha alimentado sobre todo la propaganda de la historia. Pero la suma de los frutos del Espíritu, unas veces sorprendentemente llamativos y otras modestos hasta el anonimato, muestra que el «ya» es verdad.

## 2. Favorece lo irracional

Se teme, cuando se da un cierto apasionamiento por el Espíritu como el que se advierte por ejemplo en la Renovación carismática, que se produzca una invasión de lo irracional<sup>1</sup>. En ese caso, nosotros seríamos los primeros en mantener una cautela. Pero no sin antes marcar los límites de lo racional en nombre de la verdad del hombre, de su equilibrio y de su felicidad. Es normal que se produzca una reacción frente a la asfixia de lo sentimental y poético que existe en el hombre por causa de todo aquello que es programación, cifra o tecnificación. La vida espiritual profunda, la oración libre y la alegría entusiasta son mejores respuestas a la necesidad de recuperar la dimensión del corazón que las opciones violentas y los furros destructivos. Pero el Espíritu no debe suponer un empujamiento del hombre. J. Dupont ha mostrado recientemente el lugar que ocupan en san Pablo las invitaciones al conocimiento<sup>2</sup>. Es una de sus prioridades. Y si tuviéramos que quedarnos con una sola conclusión de nuestros estudios sobre el Espíritu santo, sería su vínculo con el Verbo. No existe soplo sin fonación ni articulación, pues sería

1. Cf. A. Woodrow, *Les résurgences équivoques de l'Esprit: Lumière et Vie* 148 (1980) 5-12.

2. J. Dupont, *Gnôsis. La connaissance religieuse dans les épîtres pauliniennes*, Paris-Louvain 1949.

un dinamismo sin dirección, algo así como un torbellino es un movimiento sin punto de aplicación. Me gusta san Ireneo cuando compara el Verbo y el Soplo con las dos manos con las que Dios modela su arcilla<sup>3</sup>. Combatiremos, pues, un espiritualismo que abogue en su programa por una irracionalidad que sustraiga y desprecie lo racional, pero defenderemos un espiritualismo que trascienda lo racional, porque existe una profundidad y una serie de aperturas a las que la razón no puede llegar por sí sola.

### 3. Desprecio del cuerpo

Si la Renovación carismática, con la vertiente sentimental y el entusiasmo gozoso, incluso sensible, de que hace gala en sus reuniones de oración, representa una especie de recuperación de Dionisos en nuestra racionalidad católica<sup>4</sup>, ¿bastaría eso para responder al vehemente reproche que Nietzsche hace al cristianismo de que desprecia al cuerpo y cubre de ceniza la alegría de vivir? Reconozcamos con franqueza que cierto ascetismo de corte dualista, que cierta tradición de «desprecio del mundo» y que, fi-

3. Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* V, 6, 1 y 28, 4.

4. F. van der Mensbrugghe, *Les mouvements de renouveau charismatique. Retour à l'Esprit? Retour de Dionysos?*, memoria de fin de estudios, Facultad de teología de la Universidad de Genève, enero de 1978.

nalmente, un resto de jansenismo han fomentado una espiritualidad que desprecia excesivamente el cuerpo, el placer, la sexualidad, la alegría, y hasta la libre creatividad. Pero se trata de deformaciones de la espiritualidad bíblica del Espíritu santo. En la sagrada Escritura la «carne» no es el cuerpo, sino el enclaustramiento egoísta en uno mismo. Sin embargo existe una relación especial entre la carne y el cuerpo, y de hecho san Pablo puede pasar de una al otro (cf. Rom 8, 12-13). La experiencia y la tradición son muy firmes en esto: es imposible tener una vida espiritual seria si se concede al cuerpo todo lo que reclama. Y es que, por un lado, el cuerpo es ambiguo, es el lugar de paso de lo mejor y de lo menos bueno; pero, por otro lado, sus satisfacciones, aunque sean absolutamente honestas, tienden a ocupar todo el espacio. Sobre todo las sexuales. ¿Quién rechazará el testimonio de Dietrich Bonhoeffer, un hombre tan clarividente y tan fuerte? Pues es el siguiente:

Si partes en busca de la libertad, lo primero que debes aprender es a disciplinar tus sentidos y tu alma, para que ni tus deseos ni tu cuerpo te lleven a la aventura. Que tu espíritu y tu carne sean castos, que estén totalmente sometidos a ti, y que busquen dócilmente el fin que se les ha asignado. No hay nadie que sondee el misterio de la libertad si no es en la disciplina<sup>5</sup>.

5. Texto que preside la *Ética* de D. Bonhoeffer.

¿Qué decir, pues, si se trata de la *sequela Christi*, del seguimiento de Cristo y de la comunión con el Dios santo adonde nos arrastra y nos conduce el Espíritu? Un santo, después de todo, bien vale el superhombre de Nietzsche, que no es más que un mito poético cuya peligrosa ambigüedad ha mostrado la historia. Ahora bien, no ha habido ningún santo que no haya participado en la cruz de Jesús, pero se la sigue por su retorno a la vida y por su exaltación.

#### 4. *No es más que una proyección de nuestro deseo y de nuestras fuerzas*

Lo que los cristianos, y sobre todo la Renovación carismática, atribuyen al Espíritu santo se explica psicológicamente. Son deseos, sentimientos, gérmenes de ideas y tendencias que proyectamos y objetivamos. Nosotros las atribuimos a Otro y por eso le damos un nombre: Espíritu santo, Soplo de Dios. En este sentido, se trata de una alienación. En realidad, tal cosa parte de nosotros mismos y en ella no nos encontramos sino a nosotros mismos.

Podríamos ilustrar todo esto con textos de san Pablo. En Rom 8, 15, el Espíritu nos hace gritar: ¡*Abba*, Padre! Somos *nosotros* los que gritamos. En Gal 4, 6, es él quien lanza este grito en nosotros. ¿Es él o nosotros? La verdad es que somos nosotros, pero se lo atribuimos a él. En las reuniones de oración de la Re-

novación carismática hay actos en que se habla, se ora o se canta en lenguas. Se atribuyen a una efusión o irrupción del Espíritu. Pero algunos estudios sobre el tema advierten que hay hechos de incitación y de imitación. Unos comportamientos inducen a otros<sup>6</sup>. Esto tiene que ver con la psicología y se explica por ella.

Admitamos la cuestión. Si los hechos suscitan, en lo concreto, un discernimiento del que luego hablaremos, la cuestión de principio no nos plantea en cambio ningún problema grave. En efecto, salvo lo que es absolutamente milagroso, toda la acción de Dios pasa por nuestros recursos mentales, psicológicos y corporales. Hemos de evitar imaginarnos, por ejemplo, que nosotros intervenimos en el setenta y cinco por ciento y que donde termina nuestra intervención comienza la divina. Todo es nuestro y todo de Dios. Dios es y actúa desde dentro. Y sigue siendo trascendente aun en esta inmanencia. Cuando lo invocamos con el título tan afectuoso y familiar de Padre, añadimos «que estás en el cielo»...

Que el Espíritu santo, si es él, coincida con nuestro deseo no tiene nada de particular para una antropología no materialista. Y todavía menos para un pen-

6. La documentación más completa está en K. McDonnell, *Charismatic Renewal and the Churches*, New York 1976. Ni el autor ni nosotros creemos que estos hechos de incitación o de imitación agoten lo que se puede decir sobre hablar (orar, cantar) en lenguas.

samiento bíblico consciente de que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios. El hombre, en cuanto espíritu, está abierto a toda verdad expresable. Encarna una infinita potencialidad de conocimiento y deseo...<sup>7</sup>

Lo que los psicólogos llaman megalomanía del deseo no es una tara, sino la expresión de esta condición de infinita potencialidad que tiene nuestra condición estructural. «En cuanto espíritu, el hombre no puede tener sino un destino divino, sólo en Dios puede encontrar su realización definitiva. Se tiene razón al decir que su naturaleza es ser más que naturaleza, cuando se piensa en el carácter fijo y limitado de las naturalezas. ‘El hombre sobrepasa al hombre’, e infinitamente» (P. R. Régamey). No hay que sorprenderse, pues, de las coincidencias entre las operaciones de Dios en nosotros y nuestras aspiraciones, nuestras estructuras mentales. Esto puede llevarnos lejos. Volveremos al hablar de las imágenes de la Trinidad. Pero tenemos un ejemplo concreto en las virtudes «teológicas»: la fe, la esperanza y el amor.

No las recibimos de fuera, como realidades heterogéneas a lo que somos, como creaciones del Espíritu a partir de nada, como el injerto en nosotros de virtudes

7. Un signo de esta infinidad potencial está en las lenguas. Cada lengua ofrece infinitas posibilidades de combinación. Actualmente se cree que el número de lenguas o dialectos está en torno a 6.000.

nacidas independientemente de nosotros. No. En todo hombre normalmente constituido hay una cierta capacidad de suscitar confianza, sin la que sería imposible vivir. Y en todo ser humano hay también un cierto resorte vuelto hacia el futuro, una espera, una esperanza. Hay, en fin, un cierto don de simpatía, el sentido de una solidaridad para con los demás...<sup>8</sup>

Podríamos extendernos en esta cuestión utilizando los términos y los recursos de la antropología trascendental de K. Rahner. Existe algo en nosotros que hace *posible* lo que afirmamos del don y de la acción del Espíritu. Que eso acontezca en nosotros justifica que se pueda referir tanto a nosotros como a él. San Pablo dice que el Espíritu santo ha sido enviado a «nuestros corazones», es decir, a lo más íntimo de nuestra persona.

Por tanto, se podrán atribuir de hecho al Espíritu cosas que no son más que nuestras. No podemos evitarlo. Así, es fácil justificar iniciativas discutibles e incluso notables desviaciones. Siempre ha sido necesario hacer un discernimiento<sup>9</sup>. San Pablo invita insistentemente a realizarlo (1 Tes 5, 19-22; 1 Cor 12, 10; 14, 1-33). Aparte de un «carisma» que tendría el

8. P.-Y. Émery, *Le Saint-Esprit présence de communion*, Taizé 1980, 38-39.

9. Cf. el estudio muy detallado de V. Therrien, *La Discernement dans les écrits pauliniens* (Études bibliques), Paris 1975. Cf. también nuestro *Je crois en l'Esprit-Saint* III, Paris 1980, 233-239 (versión cast.: *El Espíritu santo*, Barcelona 1991).

carácter de un juicio intuitivo e inmediato, el discernimiento utiliza criterios que son reglas de objetividad: referencia a Jesucristo, búsqueda de normas en la Escritura santa (tan llena de fuerza y de adulta sabiduría), situarse en la línea del plan de Dios; y si se necesita una cierta casuística, hacer como san Pablo, que tomaba como criterios los requerimientos de la caridad, lo que «edifica»<sup>10</sup>; la aceptación de la prueba, ese fuego que verifica la calidad de la obra de cada uno (1 Cor 3, 13); la conversión paciente de nuestra subjetividad «para que se conforme y armonice cada vez más con el modo según el cual Jesús vivió el evangelio»<sup>11</sup>; es decir, la calidad de la vida. Decía Pascal que la caridad es la que juzga los verdaderos milagros.

##### 5. *No es más que la historia del mundo...*

Ya nos hemos referido anteriormente a la Ilustración. Vamos a volver a hacerlo. Se trata de una historia que, en formas relativamente nuevas, es también la nuestra. Se quiso denunciar la alienación de lo que se eleva de la naturaleza y de la razón a causas trascendentes, inverificables, fruto de la imaginación de las religiones. Por tanto, estamos ante un rechazo de

10. Cf. nuestro estudio «La casuistique de saint Paul», en *Sacerdoce et laïcité*, Paris 1962, 65-89.

11. P.-Y. Émery, *Le Saint-Esprit présence de communion*, 37; cf. también 53 y 132.

lo milagroso, de lo sobrenatural, y ante una reducción a este mundo, a sus recursos y a sus causalidades, de lo que, por ignorancia, se atribuía a pretendidas realidades trascendentes. El Espíritu está en el mundo, el Espíritu está en todas partes. Y si hay un dinamismo, es el dinamismo de la historia.

Hegel (1770-1831) desestimó la Ilustración, «esa vanidad del entendimiento». Se propuso restablecer la armonía, e incluso la unidad, entre la religión y la razón<sup>12</sup>. En el fondo, una y otra dirían lo mismo. La religión, poética o simbólicamente, la filosofía conceptualmente. Sería una filosofía del espíritu y de su dialéctica. El espíritu existe en sí, y luego se manifiesta, se expresa y de esta forma sale de sí, mas en un tercer momento vuelve a sí. El segundo momento es el de la creación, pero también el de la encarnación, el de la muerte de Dios en Jesucristo. Sin embargo, esta muerte, a la que sigue la resurrección, es una muerte de la muerte, una negación de la negación, la apertura a la positividad. Este será el tercer

12. Cf. W. Kern, *Philosophische Pneumatologie. Zur theologischen Aktualität Hegels*, en W. Kasper (ed.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie* (Quaest. Disp. 85), Herder, 1979, 54-90. Sobre Joaquín de Fiore y el destino de su obra, cf. nuestro *Je crois en l'Esprit-Saint I*, Paris 1979, 175-189 (con bibliografía); H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim des Fiore I. De Joachim à Schelling*, Paris 1979; II. *De Saint-Simon à nos jours*, 1981 (versión cast.: *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Madrid 1989).



momento: el Espíritu universaliza el hecho singular de Cristo, que es Dios en la comunidad y el retorno al Espíritu absoluto. De este modo, la historia del mundo es historia de Dios. Y esa historia es trinitaria. Hegel la desarrolla en reino del Padre, reino del Hijo y reino del Espíritu. Estamos, pues, ante una alusión al tema joaquinista cuyo dinamismo es una constante en todas las épocas y todavía no se ha debilitado en la actualidad. Joaquín de Fiore historizó la escatología y hasta la misma Trinidad. Escribe Hegel:

La Edad Media ha sido el reino del Hijo. En el Hijo el Padre aún no se ha acabado, se acabará solamente en el Espíritu. Porque, como Hijo, se ha situado fuera de sí mismo y así tiene un ser-de-otra-manera que sólo será superado (*aufgehoben*) en el Espíritu, en el Retorno de Dios a sí mismo. Igual que la condición del Hijo comporta en sí una exterioridad, la Edad Media tenía como norma la exterioridad. Con la Reforma comienza en adelante el reino del Espíritu, donde Dios es conocido verdaderamente como Espíritu<sup>13</sup>.

Nuestra época es heredera de Joaquín y de Hegel. Y ha encontrado en ellos las bases para formular una teología de la historia: Dios está implicado en ella y

13. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (publicación póstuma, 1837), en la ed. Lasson IV, *Die germanische Welt*, Leipzig 1920, 881 (versión cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Barcelona 1994). Para Hegel, la Reforma, al minusvalorar las obras y despreciar el mundo, se ha recluso en una interioridad abstracta y no ha rea-

el Espíritu está presente en todo y en todas partes. Esa historia es una historia de la búsqueda de libertad, una historia de la liberación del hombre. Después de Hegel, se veía también en ella la historia de Dios, y de Dios Trinidad<sup>14</sup>. Desde 1958 Karl Rahner había subrayado el hecho indiscutible de que en Jesucristo Dios es el sujeto de una historia<sup>15</sup>. Dios, impenetrable e inmutable en sí mismo, se hace sujeto de sufrimiento y de cambio en Jesucristo, en el que él se expresa. Rahner también ha desarrollado lo que constituye para él un axioma fundamental sobre el que volveremos, a saber, que la Trinidad económica —es decir, que la Trinidad que se revela y comunica en la historia de la salvación— es la Trinidad inmanente y eterna, «y viceversa» (*und umgekehrt*). En este sentido, la historia de la salvación es historia de Dios.

No vamos a abordar aquí la teología de la mutabilidad y del sufrimiento de Dios: entre los católicos, H. Mühlen, H. Küng y F. Varillon; entre los protestantes, W. Elert, E. Jüngel y J. Moltmann. Por lo demás, todos ellos se ciñen a la cristología: la historia

lizada la sociedad reconciliada por la unidad de lo universal y de lo singular, del interior y del exterior, que era la vocación del cristianismo. El Estado heredaría esta misión fracasada... (!).

14. Cf. W. Kern, *Philosophische Pneumatologie*, 78s.

15. K. Rahner, *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, en *Écrits théologiques III*, 1963, 81-101 (versión cast.: *Escritos de teología III*, Madrid 1981); cf. también en *Sciences ecclésiastiques* 12 (1960) 5-19.

de Dios en el mundo es sobre todo la historia de Cristo y, en Cristo, la historia de la pasión. No evocan jamás, por ejemplo, su transfiguración... Que la Trinidad económica sea la Trinidad inmanente y la revele, se deriva de la teología patristica y escolástica de las «misiones divinas». Porque estas «misiones» –la encarnación para el Hijo y la efusión de Pentecostés para el Espíritu– no son sino las procesiones trinitarias eternas en cuanto tienen como término un efecto creado: la asunción de una naturaleza humana en unidad hipostática y la santificación de los discípulos. Pero el «y viceversa» (*und umgekehrt*) no se puede sostener más que manteniendo una distancia, que nos es imposible aclarar, entre lo que Dios es en sí mismo y lo que nos comunica de sí en la economía, así como los modos propios de esta comunicación<sup>16</sup>.

En cuanto a la idea de que el Espíritu está presente en todas partes, la aceptamos con fervor. Es verdad que nuestra tradición católica lo ha visto sobre todo en su obra de santificación, animación e inspiración de las personas y de la Iglesia, y menos en la obra de la naturaleza, como Creador. La creación era propia del Padre y atribuida a la Sustancia del Dios viviente. Está claro que debe evitarse, por una parte, equiparar al Espíritu santo con la respiración animal y la simple animación de la naturaleza, algo que co-

16. Cf. nuestro *Je crois en l'Esprit-Saint* III, Paris 1980, 37-44.

rre el riesgo de hacerse cuando se encadena una serie de textos del Antiguo Testamento donde se encuentra la palabra «espíritu-soplo» (*ruah*). Y, por otra, concibiendo al Espíritu santo como animación del mundo y de su evolución. Pero el Espíritu-Paráclito de la revelación cristiana no es el *pneuma* de los estoicos. Nosotros distinguiremos entre la acción del Espíritu, que implica ciertamente su presencia, pero una simple presencia de causa, y el don, la habitación del Espíritu como comunicación de gracia que nos habilita para entablar con Dios relaciones de comunión y de intimidad familiar.

Una vez dicho esto, afirmaremos no obstante una presencia cósmica del Espíritu y su papel en el movimiento del mundo y en su evolución. El judaísmo helenista y los Padres antiguos hasta el propio san Basilio han interpretado en Gn 1, 2 una función cósmica del Espíritu que se cernía sobre las aguas<sup>17</sup>. «El Espíritu del Señor llena el universo, lo abarca todo, y tiene conocimiento de cuanto se dice» (Sab 1, 7). «Pues tu soplo incorruptible está en todas las cosas» (Sab 12, 1). Si existe aquí alguna reminiscencia de un tema estoico, está totalmente teologizado. Se trata del *Soplo de Yahvé*<sup>18</sup>. Este tema ya se había utili-

17. Las líneas que siguen reproducen un párrafo de nuestro *Je crois en l'Esprit-Saint* II, Paris 1979, 279-284.

18. Cf. M. E. Isaacs, *The Concept of Spirit. A Study of Pneuma in Hellenic Judaism and its Bearing in the New Testament*,

zado anteriormente: el soplo de Dios no sólo se había extendido al hombre (Gn 2, 7; 6, 3; Job 27, 3; 33, 4; Ez 37, 1-14; Eclo 12, 7), sino a todo viviente (Sal 104, 28-30; Job 34, 14-15). Además, el «Soplo de Dios» es Soplo creador (Jdt 16, 14; Sal 33, 6; 104, 30). Como la Sabiduría y el Verbo, el Soplo de Dios actúa en todas partes. «En verdad, dice san Basilio, la creación no tiene ningún don que no le venga del Espíritu santo»<sup>19</sup>. Un texto de san Pablo, que anima permanentemente nuestra esperanza, nos muestra cómo el mundo está trabajando para alumbrar su transfiguración escatológica, y cómo los fieles, *que tienen las primicias del Espíritu*, participan, en medio de él, en esta aspiración a la vida y a la libertad de la gloria de los hijos de Dios (Rom 8, 18-25).

Nosotros extendemos, naturalmente, esta acción del Espíritu a las obras del hombre –descubrimiento de la verdad, derecho, poesía y cultura...– y eventualmente también a las religiones. En la época medieval de cristiandad se citaban a menudo estas pala-

London 1976. Citamos aquí las líneas de P.-Y. Émery, *Le Saint-Esprit présence de communion*, 104: «El testimonio que los cristianos dan de Dios tendrá más significado a los ojos de esos seres religiosos que no se equivocan al representarse a Dios como la energía espiritual del universo. Sí, se les podría decir: Dios es esta energía, pero precisamente de manera espiritual, o sea, trascendente y personal, como un querer de amor, como una intención de comunión».

19. Basilio de Cesarea, *Traité du Saint-Esprit*, SC 17 bis.

bras del Ambrosiaster: «Omne verum, a quocumque dicitur, a Spiritu sancto est». Toda verdad, venga de donde venga, es del Espíritu santo<sup>20</sup>. Tratándose de las religiones, no vamos a atribuir al Espíritu santo los errores que contengan, las tentaciones de idolatría o sencillamente de sincretismo. Pero no tenemos el más mínimo inconveniente, incluso es una necesidad para nosotros, de reconocer que el Espíritu santo actúa no sólo en la oración de los fieles de tales religiones, sino también en el mensaje, por complejo y ambiguo que sea, de los iniciadores o animadores de dichas religiones. Es verdad que algunos cristianos se opusieron a ello, no sólo confesando su fe hasta la muerte cuando se vieron acorralados, sino también rechazando los cultos falsos o ambiguos y destruyendo los ídolos (*Polyeucte*). En el pasado, y todavía era muy claro en el siglo XVI, se llevaba al extremo la distinción y la oposición, queriendo atraer al otro hacia sí. Esto se hacía por amor a la verdad, pero esta se veía desde una perspectiva monolítica, como si estuviera toda entera de nuestra parte. Hoy sabemos que está dispersa y que también habita en los otros. También en nombre del mismo amor a la verdad, aunque aplicado de otro modo, profesamos el ecumenismo, la libertad religiosa y el respeto a las religiones. Por lo que a ella respecta, la Iglesia misionera quiere ejer-

20. PL 17, 245.

cer a la vez la acogida y la crítica. Esta es la postura del concilio Vaticano II<sup>21</sup>. En otro lugar hemos hablado del tema de saber si y cómo las religiones pueden ser medios de salvación<sup>22</sup>. No es exactamente nuestro tema, pero esto compromete su respuesta.

21. Cf. la Constitución dogmática *Lumen gentium*, 17; también el decreto *Ad gentes divinitus*, 9.

22. *Non Christian Religions and Christianity*, en *Evangelization, Dialogue and Development* (Documenta Missionalia 5), Roma 1972, 133-145; *Les Religions non bibliques sont-elles des médiations de salut?*, en *Ecumenical Institute Year-Book, Annales, Jahrbuch 1972-1973*, Tantur-Jerusalem, 77-101.

## El Espíritu santo, fuente de vida en nosotros y en la Iglesia

Después de haber evocado el hecho de una ingenua pero constante afirmación de que el Espíritu *de Dios* actúa en nosotros y en el mundo, hemos planteado las principales dificultades que suscita dicha afirmación. Existe un proceso que los creyentes conocen perfectamente, a saber, que después de un momento de posesión tranquila de la fe, hay cosas que se cuestionan. Si no la duda, al menos un interrogante duradero —lo que santo Tomás denominaba la *cogitatio*— forma parte de la fe. Es la condición para acceder a lo que Paul Ricoeur llama la segunda ingenuidad, y que vendría a ser el estado de una fe adulta y esclarecida. Quisiéramos llegar a ella al tratar del Espíritu santo, indagando primero su acción en nosotros dentro de la comunidad y en la Iglesia, y exponiendo después de modo sencillo lo que la teología, ciencia de la Palabra de Dios y de la fe, dice sobre él.

### 1. Necesidad de una interioridad

Es preciso llegar a algo así, pues el hombre de hoy tiene especial necesidad y sed del Espíritu santo. Y por si cupiera alguna duda, nos lo recuerda una gran cantidad de publicaciones literarias. En el terreno de la reflexión y exposición de la fe, estamos saliendo de lo que Heribert Mühlen ha denunciado como una visión de Dios o un monoteísmo pretrinitarios. Actualmente muchos libros de teología o de espiritualidad, liturgia, poesía religiosa e incluso en el campo de la música, son trinitarios. Olivier Messiaen ha compuesto la música para el *De Trinitate* de santo Tomás... En algunos países este movimiento aprovecha la presencia y la irradiación de la tradición ortodoxa oriental, que tiene el don de una espiritualidad trinitaria y de una pneumatología viva.

Esta sed de Trinidad y de Espíritu santo se produce –y no es casualidad– justamente cuando el hombre persigue angustiosamente su identidad. ¿Acaso no es verdad? A. T. Robinson cita un oratorio de Navidad de W. H. Anden en el que los tres magos explican por qué siguieron la estrella. El primero dice: «Para descubrir cómo ser verdadero hoy, por eso sigo la estrella». El segundo afirma: «Para descubrir cómo tener vida hoy, por eso sigo la estrella». Y el tercero: «Para descubrir cómo amar hoy, por eso sigo la estrella». Y luego dicen todos juntos: «Para descu-

brir cómo ser hombre hoy, por eso seguimos la estrella». La estrella lleva a Belén, a Jesús. Hans Küng se reúne allí con nuestros magos, el mismo Küng que titula la última parte de su libro *Ser cristiano*: «El cristianismo, humanismo radical». Se ha podido constatar que ofrecía en él una armonización demasiado optimista, donde no se habían tenido suficientemente en cuenta algunas de las exigencias más dramáticas por parte del hombre, ni una cierta profundidad espiritual y un aspecto de la cruz por parte del cristiano. No obstante, la tesis fundamental sigue siendo verdadera: el ser cristiano, del que el Espíritu santo es el principio en nosotros, realiza de forma radical nuestro intento de ser plenamente hombres.

Sumido en un mundo de hormigón, de técnica y de competencia feroz, el hombre de hoy siente la necesidad de tener una interioridad, un santuario personal, y *a la vez*, de estar en comunión con los demás. Pero una «interioridad» –Teilhard de Chardin utiliza la palabra *dedans*, adentro– que nunca lo aisle. El mismo Teilhard ha mostrado que la evolución del hombre, que prosigue en la historia de la humanidad, va a la vez hacia una mayor personalización y una mayor socialización, es decir, comunidad y comunión. Pero el secreto de una relación auténtica con los demás está en saber realmente que ellos son también *sujetos*, personas, núcleos de sentimientos y proyectos. No somos nosotros los únicos que constituimos

un núcleo. Pensarlo y comportarse como si así fuera nos llevaría a convertir a los otros en objetos de nuestros deseos y metas. Pero ellos son también personas<sup>1</sup>.

El Espíritu santo es esa presencia activa del Absoluto en nosotros que profundiza en nuestra interioridad haciéndola viva y cálida, y que nos pone en relación con los otros: es exigencia y medio de comunión. Recordemos algo que nos contó uno de nuestros amigos. Cuando era estudiante, no estaba bautizado ni tenía educación religiosa. Se hizo amigo de una joven que también era estudiante. Él le pidió ir más lejos en su intimidad. Ella se negó. «¿Por qué?». –«Es que soy cristiana...». «Entonces comprendí –me decía– que ella estaba habitada...». Sí, estamos habitados. Ya lo dijeron Jesús y san Pablo<sup>2</sup>. Los teólogos lo explican. Los fieles lo viven. Conocemos la confesión de san Agustín en su alabanza del Dios de la gracia: «Tú estabas dentro y yo fuera». ¡Cuántos hombres no se habitan a sí mismos! Viven en el movimiento de las cosas, en la actualidad superficial de distintos hechos y en el maremágnum de cada día. Sin embargo, en nosotros existe una dimensión de eternidad, de relación con el Trascendente. Los que la conocen por experiencia no pueden dudar de ella,

1. Puede verse a este respecto el libro del doctor F. Künnel, *Psicoterapia del carácter*, Alcoy 1970.

2. Jesús: Jn 14, 16. 23; san Pablo: 1 Cor 3, 16; 6, 19; Rom 8, 9.11; 1 Jn 4, 12-13.16.

pero se sienten incapaces de demostrársela a los que están cerrados a esta dimensión.

## 2. El gesto de la oración

La dimensión profunda de nuestro ser se actualiza en la oración, un gesto admirable que es propio del hombre y que le califica en su humanidad. Cada uno de nosotros podemos realizar la relación yo-tú no sólo horizontalmente, con un compañero humano, sino también verticalmente con ese compañero que está infinitamente por encima de nosotros, pero que a la vez nos es más íntimo que nuestro yo profundo. Dirigirse a él es una necesidad tal, que una vez más se podrá decir que se trata de una simple proyección de nuestro deseo. Tenemos necesidad de un apoyo, de una ayuda. Hay quien lo busca en el alcohol, en la droga, en un gurú... ¿Será acaso Dios una droga noble? Si existe –es razonable *creerlo* y esto se puede probar– será algo absolutamente distinto. Pero, una vez más, lo positivo religioso e incluso sobrenatural responde a una estructura de nuestra existencia, lo que es completamente normal. Es la solución efectiva y concreta de un problema filosóficamente difícil: ¿cómo puede venir de lo *sobrenatural* una respuesta a una llamada de la *naturaleza*?

El Espíritu garantiza el pleno carácter cristiano de nuestra oración. Nos hace proseguir la oración de Je-

sús. Se nos dice de él: «En aquel momento, el Espíritu santo llenó de alegría a Jesús, que dijo: ‘Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y se las has dado a conocer a los sencillos. Sí, Padre, así te ha parecido mejor’» (Lc 10, 21). Esta invocación con el título de Padre, *Abba*, con su toque de ternura y familiaridad, es propia de Jesús, como ha señalado Joachim Jeremias. Es relevante que Pablo, que no conoció a Jesús y que escribía en griego, emplee el término arameo utilizado por Jesús, no en vano es absolutamente claro que la comunidad cristiana lo ha repetido imitándole y se lo ha comunicado a Pablo. Ahora bien, para Pablo el Espíritu santo es quien nos hace pronunciar esta invocación o incluso es él mismo quien la grita en nosotros (cf. Rom 8, 15; Gal 4, 6). El mismo Espíritu por el que Jesús ha orado suscita la oración en nosotros. Y es también él quien nos hace reconocer a Jesús como Señor (cf. 1 Cor 12, 3).

Existe como una especie de concierto trinitario. De hecho, desde nuestros testimonios más antiguos, los cristianos han dado gracias a Dios Padre por el Hijo-Cristo en el Espíritu. Han aplicado en este sentido el texto de san Pablo: «Un Dios que es Padre de todos, que está sobre todos, actúa en todos y habita en todos» (Ef 4, 6)<sup>3</sup>. Y ese es el sentido más profun-

3. Cf. entre los años 180 y 200: Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* V, 18, 1 (PG 7, 1173; Harvey, II, 374), en la *Demostración*, 5 (Patr.

do de la liturgia<sup>4</sup>. Todas nuestras oraciones eucarísticas terminan con la siguiente doxología «A ti, Padre, por Jesucristo, en la unidad del Espíritu santo, todo honor y toda gloria». El Padre es el término igual que es también la fuente absoluta; el Cristo-Hijo es nuestro sacerdote y mediador, y el Espíritu nos convierte en el templo de este culto espiritual. Ya lo hemos visto: esto verifica una realidad tal que con todo derecho se nos puede atribuir a nosotros o a él el grito de «¡*Abba*, Padre!». Un grito que sale del «corazón».

### 3. Fuente de libertad

Interioridad significa libertad. Jesús y san Pablo unen estas realidades: Espíritu, cualidad de hijos (de Dios), libertad. «Los hijos son libres», dice Jesús (Mt 17, 25-26). «Por eso, si el Hijo os da la libertad, se-

Or., XII, 759): «El apóstol Pablo dice muy acertadamente: Un solo Dios, el Padre, que está por encima de todo y a través de todo está en todos nosotros. En efecto, el que está por encima de todo es el Padre; y el que está por todo es el Verbo, puesto que por él todo ha sido hecho por el Padre; y el que está en todos nosotros es el Espíritu, que grita ‘*Abba*, Padre’ y el que configura y adorna al hombre a imagen y semejanza de Dios». Hipólito, a comienzos del siglo III, *Contra las herejías*, un fragmento publicado por P. Nautin en *Hippolyte contre les hérésies. Fragments. Étude et édition critique*, Paris 1949, 254.256 (trad.), 255.257 (en griego).

4. Cf. C. Vagaggini, *Initiation théologique à la Liturgie* (2 vols.), Paris 1959s (versión cast.: *El sentido teológico de la liturgia: ensayo de liturgia teológica general*, Madrid 1965).

réis verdaderamente libres» (Jn 8, 36). Y san Pablo: «Donde está el Espíritu del Señor hay libertad» (2 Cor 3, 17). Si, como veremos, el Espíritu es el don escatológico, y si, como ha mostrado Hegel, la historia se encamina hacia la libertad, nada más normal que ese vínculo. Es preciso ver sus aplicaciones y dimensiones.

San Pablo hablaba de libertad, por la fe en Jesucristo, respecto a la Ley, pero los comentarios, tanto de los antiguos (Agustín de Hipona, Tomás de Aquino) como de los exegetas modernos (H. Schlier, S. Lyonnet) dicen que se trata de la libertad respecto de toda ley en cuanto obligación que fuerza desde fuera<sup>5</sup>. No es que se pueda hacer lo que se quiera, por situarnos «por encima del bien y del mal». No es un quietismo, ni tampoco un Movimiento del libre espíritu. El Espíritu no libera del contenido de la Ley, a saber, del bien, sino de la coerción de las obligaciones porque, por la gracia y el amor, interioriza lo que ellos ordenan. Y entonces esto viene de mí, es un movimiento mío espontáneo. Actúo libremente.

Esta condición del cristiano está sometida a la situación del «ya, pero todavía no». En términos paulinos, es la lucha entre el Espíritu y la carne. Etimológicamente,

5. Cf. nuestro *Je crois en l'Esprit-Saint* II, 1979, 156s, y sobre todo 164s (bibliografía); S. Lyonnet-I. de la Potterie, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Paris 1965 (versión cast.: *Vida según el Espíritu*, Salamanca 1967).

mente, «ascesis» significa «ejercitarse en». Es un combate. Todos los autores espirituales, tanto de Oriente como de Occidente, han hablado de la vida espiritual como de un combate que durará mientras vivamos. El cura de Ars decía que nuestra concupiscencia muere un cuarto de hora después de nosotros.

Algunas obras de espiritualidad y la corriente jansenista, con la seriedad que la caracteriza, han desarrollado el gran tema del combate para realizar nuestra libertad en un marco meramente individual. Eso es necesario porque la conversión es personal, pero no es suficiente. El contenido de la Ley, que el amor lleva a cabo (Rom 13, 8-12), tiene que ver con el prójimo. Sabemos que conectamos con él en distintas dimensiones. Está la dimensión inmediata: el prójimo es alguien con quien nos encontramos y con quien tenemos una relación inmediata y personal. Pero es también el hombre-mujer cuya vida está condicionada por su inserción social, por el hecho de formar parte de un grupo y, eventualmente, de toda la sociedad. Amarlo, cumplir con él lo que pide la Ley podrá consistir, pues, en una acción social en el plano estructural, en las condiciones sociales de la existencia. Pío XI habló de una caridad política. En el sentido paulino de la palabra, hay también «carne» en este plano estructural y de condiciones sociales de vida. Los últimos sínodos y los últimos papas han proclamado que la liberación forma parte de la evangelización...



#### 4. Fuente de una liberación que no es sólo interior y espiritual

Existen todavía algunos aspectos en los que la libertad que trae el Espíritu trasciende lo meramente espiritual privado de la vida interior personal. En primer lugar, porque ella tiene que ver también con nuestro cuerpo. No se trata sólo de la espiritualización del rostro, que es un hecho a veces tan manifiesto y tan bello; aún menos de hechos milagrosos como los que contienen las vidas de los santos, donde se presentan rasgos similares a la transfiguración de Jesús o al estado de su cuerpo resucitado<sup>6</sup>. Estos son, como los (verdaderos) milagros, irrupciones del Reino y de la escatología. Porque nosotros aspiramos a lo que san Pablo llama la redención de nuestro cuerpo y que él mismo define como «libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8, 21-23; cf. Ef 4, 30). Mientras vivimos en la tierra, la vida de nuestro espíritu la mantenemos a través del cuerpo. Y sólo conservamos la vida de nuestro cuerpo vampirizando lo que nos rodea, sacrificando animales para comer-

6. Conocemos el relato de Motovilov sobre su visita al *staretz* Serafín de Sarov († 1834): Irina Gorainoff, *Seraphim de Sarov*, abadía de Bellefontaine 1974 (versión cast.: *Serafín de Sarov*, Salamanca 2001). Tenemos también el eterno joven (Marthe Robin, † 1981), la familiaridad de los animales salvajes, los hechos de levitación (E. Rodríguez, en *Dictionnaire de Spiritualité* IX, col. 738-741, en 1976).

los y aniquilando plantas que también tienen su vida. Así pues, la vida debería irradiarse del espíritu al cuerpo. Tal será la condición escatológica cuando los hijos del primer Adán, que se ha convertido en «un ser con vida», se asimilen al *eschatos Adam*, el segundo y último Adán, que es «espíritu que da vida» (1 Cor 15, 44-49: «Se siembra un cuerpo animal, resucita un cuerpo espiritual...»). En esto consiste la utopía cristiana, que incluso va más allá, y es algo normal, porque por nuestro cuerpo somos un fragmento de mundo, cuantitativamente muy pequeño, pero decisivo porque su evolución se ha instalado en nosotros y así lo arrastramos en nuestro destino<sup>7</sup>. Esperamos «un nuevo cielo y una nueva tierra». Según san Pablo (Rom 8, 19s), *la creación* espera la revelación de los hijos de Dios, es decir, su transfiguración en gloria y en gloriosa libertad: una liberación. Sí, digámoslo una vez más, esa es la utopía cristiana. Una utopía que no es absurda, pero que para ser admitida supone la fe, absolutamente razonable, en la creación. Vale la pena subrayar que la liturgia nos hace empezar la cuaresma, o sea, la preparación para la pascua, con la lectura del Génesis y que vuelve a hacerlo en la vigilia pascual. Si se piensa que este mun-

7. Cf. concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, 48, párrafo 1. ¿Cómo entender si no el anuncio de unos nuevos cielos y de una nueva tierra? Cf. Is 65, 17; 66, 22; 2 Pe 3, 13; Mt 19, 28; Hch 3, 21; Ap 21, 1.

do ha sido creado, que depende fundamentalmente de Aquel que es por sí mismo, se puede pensar que es como un esbozo provisional y que su Creador acabará su obra.

Volvamos a nuestra condición presente. Al habitar un alma, el Espíritu le da la fuerza de la libertad. Hipólito (comienzos del siglo III) subraya que los discípulos traicionaron a Jesús antes de Pentecostés, pero después oraron y dieron testimonio con esa certidumbre intrépida que la Escritura llama *parresía*<sup>8</sup>. Existe un vínculo profundo entre el Espíritu y el testimonio irradiante. Los Hechos de los apóstoles lo ilustran. Y también entre el testimonio y la libertad cristiana. Evoquemos el episodio del testimonio de las santas Perpetua y Felicidad, cuyo relato original tenemos: un diario posiblemente acabado por Tertuliano. Se quería que, antes de que los testigos de Jesús entraran en el anfiteatro, los hombres se disfrazaran de sacerdotes de Saturno y las mujeres de sacerdotisas de Ceres. Pero se negaron. Y Perpetua declaró ante el tribuno: «Si estamos aquí es porque queremos conservar nuestra libertad. Cierto que lo pagamos

8. Hipólito, *Contre les hérésies* (n. 25), 256.257: «Los judíos glorificaron al Padre, pero no le dieron gracias porque no reconocieron al Hijo; los discípulos reconocieron al Hijo, pero no al Espíritu santo y por eso renegaron». Sobre la *parresía*, puede verse el artículo de H. Schlier en TWNT, III, 877s. A la *parresía* se la relaciona con el Espíritu santo: Flp 1, 19s; 2 Cor 3, 7s y 12s; Hch 4, 8; también 4, 31; 18, 25s.

con nuestra vida. Estos son los términos del contrato entre vosotros y nosotros»<sup>9</sup>. La Iglesia ha dado a luz siempre a mártires, pero nuestra época es especialmente rica en ellos: cristianos perseguidos y encarcelados de modo atroz en los regímenes ateos, y testigos de las duras exigencias del evangelio en el tema de los derechos del ser humano y de los pobres... Monseñor Romero es sólo un ejemplo, puro y grande, entre millares.

San Pablo habla de Potencias, *dynameis*, para decir que Cristo las ha vencido y de las que triunfará totalmente al final<sup>10</sup>, un caso más del ya pero todavía no. Habla también de ellas para decir: «Porque nuestra lucha no es contra adversarios de carne y hueso [es decir, puramente humanos], sino contra los principados, contra las potestades, contra los que dominan este mundo de tinieblas, contra los espíritus del mal [que sitúa entre el cielo y la tierra]» (Ef 6, 12). Si traducimos esto en términos concretos para nosotros, pensaremos en *fuerzas* a la vez o alternativamente personales o colectivas, superiores e inmanentes a las grandes corrientes del mundo y de la historia. Estas *fuerzas* pretenden desviar a la creación y a los hombres del fin que Dios quiere para ellos, haciendo

9. *Passio SS. Felicitatis et Perpetuae*, XVIII, 3.

10. Col 2, 10.15; Ef 1, 21s; 1 Cor 15, 24s; 1 Pe 3, 22. Cf. H. Schlier, *Mächte und Gewalten im N.T.*, Freiburg 1958. Está también el «Príncipe de este mundo», Jn 12, 31; 16, 11.

que se busquen exclusivamente a sí mismos («quæ-rere quæ sua sunt») y a actuar con sus propias fuerzas (*Eigenmächtigkeit*). Tienden a dar un fin y un sentido a las cosas y a la vida de los hombres dentro de los puros límites de los elementos del mundo presente. ¿Es preciso que las identifiquemos? Son los ídolos de la «carne»: pretenden siempre la autonomía absoluta (cf. Gn 3, 5), según afirman sus teorizadores, pero también las perversiones de la representación de Dios; los falsos mesías, el poder político (¡o clerical!) que quiere ocupar el lugar de Dios y al que el Apocalipsis designa con el nombre de la Bestia; los ídolos modernos, el dinero, la raza, la ciencia, el confort, el sexo, las gnosias y las falsas místicas. He aquí los adversarios del hombre espiritual que debe dejarse conducir por el Espíritu (cf. Gal 5, 16). Porque «si vivimos gracias al Espíritu, procedamos también según el Espíritu» (Gal 5, 25).

5. *Suscita renovaciones y reformas que no son anárquicas, porque el Espíritu está unido al Verbo y es principio de comunión*

No se pueden excluir de la libertad que da el Espíritu al menos algunos movimientos de protesta contra el predominio excesivo, a veces también en la Iglesia, de formas fijadas que se quiere que sean normativas, porque pueden ser abusivas y obstaculizar

lo que demanda el progreso del evangelio. Es evidente que no se puede decir *a priori* que toda muestra de inconformismo sea inspirada, pero tampoco se puede negar *a priori* la acción del Espíritu en todas las muestras de protesta o reforma. Karl August Fink cita y aprueba los estudios de G. Cracco, que observa carismas que animan las manifestaciones dispersas, pero bastante homogéneas, de protesta contra el aparato clerical que caracterizaron el siglo XI<sup>11</sup>. Se trata del enorme problema de las reformas, de las creaciones originales, de las aportaciones novedosas en la Iglesia<sup>12</sup>. Esto *también* forma parte de ella. Pertenecce a la libertad del Espíritu. La Iglesia debe ser libre ante un cierto modo de ser ella-misma, respecto a sus torpezas, a lo que tiene de espíritu del mundo, de autojustificación, de apego al peso muerto de su pasado y también de su presente. El Espíritu que habita en ella suscita sin cesar, desde la base hasta el vértice, iniciativas de reformas y de creaciones.

11. G. Cracco, *Riforma ed eresia in momenti della cultura europea tra X e XII secolo*: Rivista di Storia e Letteratura religiosa 7 (1971) 411-477, y *Realtà e carisma nell'Europa del Mille*, Torino 1971. Pero Gracco toma el término «carisma» en un sentido excesivamente amplio, como participación activa y personal en la salud y el progreso de la comunidad cristiana.

12. Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1960, 2<sup>a</sup> 1969 (versión cast.: *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia*, Madrid 1973); K. Rahner, *Éléments dynamiques dans l'Église*, DDB, Paris 1967.

Si esto viene de él, será esencial y radicalmente principio de comunión más que factor destructor de la unidad: como fórmula de entrada, 2 Cor 13, 13 («La gracia de nuestro Señor Jesucristo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu santo estén con vosotros») conforma el espacio litúrgico de nuestras celebraciones. Esta propiedad del Espíritu va unida a su naturaleza profunda, a lo que es en el misterio de Dios, al hecho de que, siendo único e idéntico, está en todos para animarlos, y sobre todo *en Jesús y en nosotros*<sup>13</sup>. ¿No somos miembros suyos, su cuerpo, por la identidad de Espíritu (1 Cor 12, 12-13; Ef 4, 4)? Desde ese momento el Espíritu es a la vez principio de una inmensa diversidad y principio de unidad, porque diversifica sus carismas, pero para «el bien de todos» (1 Cor 12, 7). La comunión es, justamente, la unidad sin uniformidad, la armonía o la sinfonía de voces distintas. No hay nada más sublime, no hay nada más concreto. *Vivimos esto*. La Iglesia de hoy actualiza asombrosamente el capítulo 12 de la primera Carta a los corintios. Convendría reproducirlo aquí. ¡Hemos de leerlo!

El Espíritu santo interioriza o personaliza a la vez los bienes de vida eterna que son para nosotros en

13. Sobre esta idea, cf. Tomás de Aquino, *Sent.* III, d. 13, q. 2, a. 1 ad 2; q. 2 a. 2; *De verit.* q. 29, a. 4; *In Ioan.* C. 1, lect. 9 y 10; *S. Th.* II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 183, a. 3 ad 3; Pío XII, encíclica *Mystici corporis*, 54 (AAS 35 [1943] 219); concilio Vaticano II, *Lumen gen-*

Cristo y los universaliza comunicándolos a muchos. De este modo hace al mismo tiempo a los fieles miembros de un todo y sujetos personales de su actividad. El Espíritu santo es inseparable del Verbo («las dos manos» de san Ireneo). El Verbo es la forma, las determinaciones. Y el Espíritu es el dinamismo.

La Iglesia católica afirma que la plenitud de los dones del Espíritu se encuentra donde está la plenitud de las determinaciones del Verbo. En las categorías clásicas de la teología, la plenitud de la Realidad espiritual (*res*) sigue a la plenitud del *sacramentum* eclesial, conjunto orgánico de los medios de gracia. Se trata, sin embargo, de dos planos de la realidad cuyo vínculo no es físico-mecánico. Por eso puede haber *personas* con una gran vida espiritual que pertenecen a «iglesias» de un escaso valor eclesiológico. Pensemos, por ejemplo, en los cuáqueros, profundas personalidades morales y religiosas –que conceden un lugar decisivo al Espíritu–, pero que tienen poco de la realidad «Iglesia» en el sentido de un conjunto orgánico de los medios de salvación.

El Vaticano II ha introducido una eclesiología de comunión, aunque sea de modo imperfecto<sup>14</sup>, de la

*tium*, 7, párrafo 7. Esto implica también evidentemente una «crisología pneumatológica», sobre la que existen varios estudios bien fundamentados.

14. Cf. A. Acerbi, «*Due ecclesiologie*». *Eccelesiologia giuridica ed ecclesiologia di Comunione nella Lumen Gentium*, Bo-

misma forma que ha asumido una pneumatología, también de modo imperfecto, pero real. Por lo menos ha aplicado una y otra al problema ecuménico que, junto con el mundo en toda su amplitud, ha sido su horizonte de trabajo. En efecto, por un lado reconoce no sólo la acción del Espíritu santo en este vasto mundo<sup>15</sup>, sino que, hablando de los otros cristianos, dice: «Se añade a esto la comunión en la oración y en otros bienes espirituales, incluso una verdadera unión en el Espíritu santo. Este actúa sin duda también en ellos y los santifica con sus dones y gracias»<sup>16</sup>. La categoría utilizada por el Concilio en ecumenismo, y que ha sido retomada sin cesar por Pablo VI –para quien, como él mismo dijo, el ecumenismo ha sido la parte misteriosa de su pontificado–, es la de comunión imperfecta. ¡Una vez más, un ya pero

logna 1975. Para la pneumatología del Concilio, cf. nuestro *Je crois dans l'Esprit-Saint* I, Paris 1979, 227-235; cf. también nuestra contribución *Les implications christologiques et pneumatiques de l'ecclésiologie de Vatican II*, en *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective* (Théol. Historique, 61), Paris 1981, 117-130.

15. Llena el universo: *Gaudium et spes*, 11, párrafo 1; *Presbyterorum ordinis*, 22, párrafo 3. Él «guía el curso de los tiempos, renueva la faz de la tierra y está presente en esta evolución» (*Gaudium et spes*, 26, párrafo 4).

16. *Lumen gentium*, 15. H. Mühlen ha sacado de este texto demasiadas consecuencias para las otras Iglesias. Porque el problema está en saber si todos los frutos eclesiales del Espíritu existen donde el sacramento eclesial es imperfecto. Cf. también el decreto *Unitatis redintegratio*, 3, párrafos 2 y 4; 4, párrafo 9.

todavía no! Hay, pues, una sólida base teológica para nuestro ecumenismo. Sus posibilidades y consecuencias están lejos de haber sido agotadas. Creemos que sólo lo serán gracias a la vida y a la praxis. A menudo uno se da cuenta de que, en este nivel, el acuerdo es muy sustancial. Se presta también a desplegar sus consecuencias en el plano de las doctrinas. Por lo que se refiere muy concretamente a la pneumatología, se pueden apreciar resultados prometedores<sup>17</sup>. Y es que el Espíritu trabaja, y trabaja más que nosotros.

#### 6. *Distribuye sus «carismas» y suscita así una Iglesia que vive también de su base*

El Espíritu santo no es monopolio ni de la jerarquía ni de algunos inconformistas. Otorga sus «carismas» a todos los miembros vivos del Cuerpo místico de Cristo. Por «carisma» no hay que entender necesariamente dones extraordinarios como los milagros, las curaciones o hablar en otras lenguas. Tales dones han existido y todavía existen. Pero en san Pablo, que es el autor del término, «carisma» significa un don, un «talento» que apunta en una dirección y que bus-

17. Un solo ejemplo: el informe final del tercer ciclo de conversaciones, 1977-1981, de la Comisión internacional católico-metodista. Recoge y manifiesta convergencias sustanciales en el tema de la pneumatología. Cf. el texto en Servicio de información del Secretariado romano para la unidad, n. 46 (1981/II) 87-100.

ca el objetivo de la gracia de Dios. San Pablo sitúa el matrimonio entre los carismas y proclama en un texto admirable y famoso (cf. 1 Cor 13) que el mayor carisma es la caridad. Cada uno tiene sus dones, que debe poner al servicio de la construcción del Cuerpo de Cristo.

Alguno habrá que asegure la catequesis de un grupo de niños, otro u otra animará la celebración litúrgica cuando no haya sacerdote; éste (o ésta) mantendrá vivo un círculo bíblico, un grupo ecuménico o una sección de Acción Católica. Otros estudiarán. Otros tendrán un don para las relaciones y la comunicación. Otros, o los mismos, sentirán celo por la justicia y la paz, trabajarán en la diaconía y en la caridad de la Iglesia... Esta no se construye sólo desde arriba mediante las acciones santas del ministerio jerárquico, por necesarias y decisivas que sean: nada menos que la celebración de los sacramentos y la enseñanza auténtica de la doctrina. A veces esto ha ocupado todo el campo. Hasta no hace mucho se ha tenido una visión piramidal de la Iglesia, de la que hemos señalado muchos ejemplos. El hecho de haber vuelto a centrarse verticalmente en la acción de Cristo glorioso y del Espíritu santo ha permitido la descentralización horizontal en el conjunto del cuerpo. Es el movimiento eclesiológico de los últimos cincuenta años y el del concilio Vaticano II. Justamente cuando todas las instituciones sufren una crisis, cuando se derrum-

ban grandes estructuras, el Espíritu suscita por doquier explosiones de evangelio. Esto depende de las personas y, por tanto, tiene cierta precariedad, un cierto carácter fragmentario, puede que hasta un sesgo de dispersión. Pero como el mismo Espíritu es en todos, en Jesús y en nosotros, un director de orquesta secreto, pero soberano, hace que la diversidad concurre a la unidad de una obra que es la suya.

Esta visión ha de extenderse a la Iglesia universal. Las personas tienen sus dones. Los pueblos también, y además tienen su historia. Esta diversidad sinfónica construye también la Iglesia, que existe, como dice el Vaticano II, en y a partir de las Iglesias locales o particulares.

Si es imposible concebir el Dios vivo, el Dios de la alianza, sin un pueblo y una Iglesia, también es imposible concebir una Iglesia donde no actúen sinfónicamente dones distintos, donde no haya corresponsabilidad, intercambios y comunión ni se vea en ella que es Dios, en su Espíritu santo, el que entabla relaciones, comunica y hace comulgar. San Pablo define al Espíritu como *koinonía*, comunicación, comunión (cf. 2 Cor 13, 13).

### 1. *Una historia larga y difícil*

Se tardó mucho tiempo en formular una teología del Espíritu santo y, más ampliamente, de Cristo y de la tri-unidad de Dios. No se disponía de ningún modelo, era un capítulo abierto, pero en cierto modo estaba también bloqueado. La filosofía estoica se había difundido considerablemente en la antigüedad, hasta el punto de alcanzar las capas populares e incluso el mundo de los esclavos. Ahora bien, según el estoicismo, existe un Soplo divino que anima el mundo, mas siendo un elemento del propio mundo. Esta manera de ver las cosas llevaba a comprender el Verbo o la Sabiduría de Dios, y más tarde su Soplo-Espíritu (*Pneuma*), como medios de la creación, como meros intermediarios entre Dios y la naturaleza, inmanentes a ella. No hay que extrañarse, pues, de que los cristianos, al tratar de expresar los hechos de la historia de la salvación –intervención y don del Espíritu; encarnación del Verbo en Jesús– vieran al Verbo y al Espíritu, o como los primeros eslabones o los inter-

mediarios de la creación, o en la mayoría de los casos, como simples modos del Dios creador y providente. La larga historia de las doctrinas cristianas pone nombres a estos intentos: por una parte, nombres abstractos con los que designa las doctrinas erróneas, condenadas como herejías; y por otra, nombres concretos de personajes que sostuvieron y difundieron estas doctrinas. Y son, desde finales del siglo I, el monarquianismo, inspirado en el monoteísmo judío, con Cerinto, y desde el final del siglo II con Teodoro el Curtidor; y el adopcionismo en el siglo III con Pablo de Samosata: Cristo era simplemente un hombre adoptado como hijo de Dios en el bautismo... Luego, a comienzos del siglo III, Sabelio, condenado en Roma, como defensor del modalismo: Padre, Verbo y Espíritu no serían más que modos de manifestarse un único Sujeto. Más tarde, poco después de que Constantino proclamase la paz, Arrio, sacerdote de Alejandría, concibe al Hijo como intermediario entre el Padre y la creación. Se le enfrenta Atanasio, que tiene que soportar cinco exilios por su defensa sin titubeos de la fe definida en el concilio de Nicea (325), a saber, que el Hijo es de la misma sustancia que el Padre.

Pero a mediados del siglo IV, Macedonio, obispo de Constantinopla, expone una idea similar a la del arrianismo. Y lo mismo los llamados *pneumatómacos*, que se oponían al Espíritu santo. San Basilio dirige contra ellos el combate que san Atanasio había

sostenido contra los arrianos y contra los que ya cuestionaban la divinidad del Espíritu. Porque si el Espíritu no es Dios, ¿cómo podríamos ser divinizados? Basilio escribe su *Tratado sobre el Espíritu santo* el año 375. Y dice que debemos alabar (orar) como creemos y creer como hemos sido bautizados. Por consideración a los *pneumatómacos*, para facilitar su vuelta a la doctrina verdadera, Basilio evita llamar «Dios» al Espíritu y expresar su consustancialidad con el Padre y el Hijo. El concilio de Constantinopla, del 381, hará lo mismo. Se conformará con decir (y son los términos del Símbolo que recitamos todavía): «(Creo) en el Espíritu santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre y del Hijo. Que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria y que habló por los profetas». Esto equivalía a afirmar su divinidad. Pero señalemos aquí un hecho que subrayan muchos autores<sup>1</sup>: el pueblo de Dios piensa lo que vive, su doctrina se deriva de esa vida y, al mismo tiempo, ella la protege y la dirige. De tal modo que, como dice un texto atribuido al papa Celestino I († 432), la regla del culto y de la oración indica la regla de la fe (DH 246). Esto no corresponde a la postura modernizante de Georges Tyrrell, para quien el cristianismo no era más que una experiencia espiritual, y la teología una me-

1. Por ejemplo, E. Schlink, *Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem: Kerygma und Dogma 3* (1957) 251-306, sobre todo 265s.



ra superestructura. Ello supone ignorar que en el origen existe una Revelación hecha de palabras y textos que inspira y regula la práctica. Ambas realidades se compenetran. Si los fieles tienen contacto con la Revelación por y en la práctica, la litúrgica entre otras, la práctica depende primero de la Revelación. No se deben confundir ni separar las dos.

## 2. *Tres que son uno*

El Espíritu santo es Dios. Dios es Padre, Hijo y Espíritu santo en la unidad de una misma «sustancia» (= realidad concreta con existencia propia). No es cuestión ahora de objetar escandalizándose que uno sea igual a tres y que tres sean uno. Ningún matemático se ofendería, pues sabe que no se puede aumentar la cantidad del infinito. Hablar de tres «personas» introduce una distinción, pero no introduce el número en Dios. Los Padres de la Iglesia lo han explicado. Y muy cerca de nosotros, un matemático soviético (ucraniano) nos lo recuerda:

Las bromas que Tolstoi hace sobre la Santa Trinidad explican muy bien su racionalismo. Dice que cualquier campesino sabe que uno no puede ser igual a tres y que, por tanto, el dogma de la santa Trinidad es absurdo y lo único que consigue es atontar a los fieles. Como matemático yo sabía muy bien una cosa, a saber, que la afirmación según la cual la parte es más pequeña que el todo sólo vale para las cantidades finitas.

Pero para las magnitudes infinitas esa afirmación no tiene ningún valor, porque la parte puede ser igual al todo. Y al leer a un historiador soviético del cristianismo, vi que Kantor, fundador de la teoría de los grandes números, comenzó justamente su estudio reflexionando sobre el problema de la equivalencia entre una hipótesis de Dios y tres...<sup>2</sup>

Esta existencia de Tres adorables en Un único adorable es para los cristianos un dato fundamental de la fe, la fe de su bautismo «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu santo». Esta confesión triple y una acompaña a una triple inmersión o infusión (aspersión) y realiza un solo bautismo, como los Tres son un solo Dios. La liturgia no celebra las Personas divinas por separado. No hay ninguna fiesta del Padre, y Navidad no es la fiesta del Hijo, sino la celebración del hecho de su nacimiento en nuestro mundo. Pentecostés no es una fiesta del Espíritu santo, sino una celebración del hecho de su misión sensible a los primeros discípulos.

Para traducir el misterio trinitario a nuestros espíritus se han propuesto distintas imágenes. Una de las más corrientes es la del sol, su luz y su calor. Estos tres soles se superponen perfectamente. O la fuente, el río y el mar, comparación muy apreciada por los Padres griegos. O el pensamiento, la palabra y el aliento. Y también la raíz, la rama y el fruto. Se trata eviden-

2. L. Plioutch, *Dans le carnaval de l'histoire*, Paris 1977, 55.

temente de imágenes muy imperfectas que justo en el momento en que uno las propone ha de rechazarlas.

Si fuimos hechos a imagen y semejanza de Dios, será legítimo que utilicemos discretamente los datos más esenciales de nuestro ser profundo para construir y expresar intelectualmente –y en esto consiste la teología– el misterio de Dios uno y trino. El padre Paul Couturier, un santo sacerdote al que tanto debe el ecumenismo, decía: «El Uno absoluto del Ser infinito se presenta, en razón de su misma infinitud, como Trinidad de personas que agotan las posibilidades de relación del Infinito consigo mismo»<sup>3</sup>. En Occidente, algunos grandes genios religiosos han arriesgado una teología trinitaria utilizando los momentos esenciales de la vida o autofecundidad inmanente, bien del espíritu, bien del amor. Porque Dios es Espíritu (cf. Jn 4, 24) y luz, pero también «Dios es Amor» (1 Jn 4, 8). San Agustín, san Anselmo († 1109), santo Tomás de Aquino y, entre los ortodoxos, el padre Sergio Bulgakov han seguido más bien la analogía del espíritu; Ricardo de san Víctor († 1172), san Buenaventura († 1274) y, entre nosotros, de forma original, el padre Louis Bouyer, han seguido el tema del amor<sup>4</sup>. Nosotros no vamos a proponer aquí una teo-

3. Cf. M. Villain, *L'abbé Paul Couturier*, Casterman, Bruxelles 1957, 336 (sacado de su *Testamento ecuménico*).

4. Cf. el vol. III de *Je crois dans l'Esprit-Saint*; L. Bouyer, *Le Consolateur: Esprit-Saint et Grâce*, Paris 1980, 438-439.

logía de la Trinidad en cuanto tal. Porque sólo se trata del Espíritu santo.

### 3. ¿Tres «Personas»?

Es verdad que el Espíritu santo aparece a veces en la Escritura y también en la experiencia cristiana más como una fuerza o un dinamismo que como una «persona». Existe, pues, una especie de eclipse del Espíritu santo detrás del fruto que procura. Se ha hablado de su *kénosis*. Sin embargo, «nuestra fe fallaría si no confesara al Espíritu como una Persona al mismo nivel que el Padre y el Hijo. Pero justamente por eso se encuentra en una situación límite, ya que el Espíritu nos hurta intencionadamente su rostro y evita ponerse ante nosotros. En cuanto a las imágenes que permiten pensar en el Espíritu santo, hablar de él y de alegrarse por su causa, tienen el inconveniente de no evocar una persona»<sup>5</sup>. Algunas imágenes reflejan una acción potente: el viento, el fuego, el agua viva, pero también un pájaro que vuela y planea. Sin embargo, en san Pablo hay muchas fórmulas de tres miembros –se han contado cuarenta y siete<sup>6</sup>–, de las que algunas son verdaderamente trinitarias. Una de las más significativas es aquella con la que comenzamos tan a me-

5. P.-Y. Émery, *Le Saint-Esprit présence de communion*, Taizé 1980, 117.

6. R. Blüml, *Paulus und der dreieinige Gott*, 1929, 230.

nudo nuestras celebraciones eucarísticas y que crea el espacio santo en el que se desarrollan: «La gracia de Jesucristo, el Amor de Dios (el Padre) y la comunión del Espíritu santo estén con todos vosotros» (2 Cor 13, 13). En varias, el Espíritu aparece como *sujeto* de actos relacionados con nuestra vida espiritual. Da testimonio de que somos hijos de Dios, viene en ayuda de nuestra debilidad e intercede por nosotros (Rom 8, 16.26.27). En san Juan es «otro Paráclito» (Jn 14, 16) como Jesús lo ha sido y sigue siendo (1 Jn 2, 1); él nos enseña (Jn 14, 26); lo podemos «entristecer» (Ef 4, 30). Podemos dirigirnos a él de persona a persona y decirle «tú». Él es adorado y glorificado con el Padre y el Hijo, como dice el símbolo.

Reconozcamos, sin embargo, que si el considerarlo «persona» tiene la ventaja de superar la idea de un dinamismo impersonal, plantea al mismo tiempo una serie de cuestiones. Ya san Agustín reconocía que empleaba la voz «persona» más para no decir nada que para decir algo<sup>7</sup>, y san Anselmo decía «tres nescio quid», tres no sé qué<sup>8</sup>. En la Edad Media se formularon muchas definiciones de persona. Boecio († hacia 525) la definió como «sustancia individual de naturaleza racional»<sup>9</sup>. Esta definición reunía los

7. Agustín de Hipona, *De Trinitate* VII, 6, 11 (PL 42, 943).

8. Anselmo de Canterbury, *Monologion*, 79.

9. Boecio, *Liber de persona et duabus naturis*, 3 (PL 64, 1343).

valores de naturaleza espiritual, inteligente, de existencia por sí misma y de individualidad distinta: un ser que existe por sí mismo y es distinto de los demás. Esta definición era muy metafísica y poco «personalista». Ricardo de San Víctor, hacia 1170, también la critica y la sustituye por esta: «Un existente por sí solo, según un modo de existencia racional»<sup>10</sup>. El acento es más personalista. Afirma Ricardo que la persona no es un *quid*, un algo, sino un *quis*, alguien<sup>11</sup>. Esto hace que Ricardo desarrolle toda su teología trinitaria bajo el aspecto del amor. Tomás de Aquino seguirá a Boecio, pero completándolo con Ricardo.

El pensamiento moderno sin embargo ha desarrollado y enriquecido todavía más el valor personalista. Ya Anton Günther († 1863) identificó «persona» y «autoconciencia», conciencia de sí mismo, lo que tenía el inconveniente de poner tres conciencias en Dios y, por tanto, de rozar el triteísmo. El pensamiento moderno caracteriza a la persona por la conciencia y la autonomía. La persona es sujeto de conciencia y de atribución. Muchos estudios actuales aplican a las Personas de la Trinidad la psicología interpersonal. La idea que proponen de la relación con otro parece convenir de una manera muy particular a las Perso-

10. Ricardo de San Víctor, *De Trinitate* IV, 24.

11. Cf. *ibid.*, IV, 7.

nas divinas. Pero a veces se cae en un antropomorfismo fácil, cuando no en un triteísmo inconsciente, al sugerir que las personas divinas se hablan y aman entre sí como personas individuales autónomas.

Por eso Karl Rahner propuso no el abandonar el término «persona», que goza de la autoridad de la más sólida tradición, sino hablar en teología de *Subsistenzweise*, o sea, de modos de subsistencia<sup>12</sup>. Se explica así la noción de «persona» de una manera que evita poner tres conciencias, tres amores, tres centros de operación inmanente. Y esto no es «modalismo», para el que no hay más que tres roles y tres nombres de una única persona. Es verdad que esto no es acertado desde todos los puntos de vista. Citemos, sin embargo, como un posible antecedente, las siguientes palabras del concilio de Letrán de 649, presidido por el papa Martín I y en el que participó san Máximo el Confesor, dos mártires de la verdadera fe: «Unum Deum in tribus subsistentiis consubstantialibus (un solo Dios en tres subsistencias consustanciales)»<sup>13</sup>. Es una fórmula excelente, pero demasiado técnica... Significa que, en la unidad de la

12. K. Rahner, *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut*, en *Mysterium salutis* VI, París 1971, 1-40 (versión cast.: *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación* II-1, Madrid 1969).

13. Denzinger-Hünemann, n. 501.

sustancia divina (¡un solo Dios!), existen tres momentos de ser, tres maneras distintas, originales y propias de ser uno mismo. Dios, espíritu absoluto, existe triplemente: como fuente y existencia radical, como autoconocimiento y autoexpresión, y como auto-amor.

Esto no introduce en Dios la cantidad ni el número, porque estas nociones no tienen sitio en el infinito, en el océano infinito del ser. Pero se puede hablar de un orden; los griegos dicen *taxis*. En este sentido el Espíritu es tercero. Pero esto no significa que venga cronológicamente *después* de los otros dos, pues los tres son absolutamente simultáneos, instantáneos y «consustanciales». En tanto que «personas distintas», se compenetran, existen y viven el uno *en* el otro, lo que en griego se llama *perijoresis* y en latín *circumincessio*, *circuminsessio*: «Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí» (Jn 10, 38; 17, 21). «Cada una (de las Personas divinas) está en las otras y todas están en cada una y cada una está en todas, y todas están en todas y todas no hacen más que una»<sup>14</sup>. Santa Gertrudis († 1302) describe así una de sus visiones: «Entonces las tres Personas irradiaron juntas una luz admirable, cada una parecía lanzar su llama a través de la otra y sin embargo estaban todas una en otra»<sup>15</sup>.

14. Agustín de Hipona, *De Trinitate* VI, 10, 12 (PL 42, 932).

15. W. Oehl, *Deutsche Mystiker* II, 90.

#### 4. *El Espíritu santo es consumación, don de la consumación*

Tercero en la unidad sustancial, el Espíritu es el consumidor y la autorrevelación y autocomunicación de Dios a su criatura, que ha sido hecha a su imagen. En el Nuevo Testamento se le designa como el «Prometido» más allá de la venida y del don de Cristo-Hijo. Se le llama por excelencia el Don. Es el don último, el don que consume los demás dones. Escribe san Ireneo: «El Espíritu santo, don que el Padre concede a los hombres por el Hijo, perfecciona todo lo que él posee»<sup>16</sup>. A este perfeccionamiento, a esta consumación, se le dan distintos nombres: llegar a ser hijo de Dios, miembro de su familia<sup>17</sup>, «divinización», nueva creación, vivir una vida eterna o «vida del mundo futuro». Son las últimas palabras del Símbolo, que terminan lo que los protestantes llaman el tercer artículo, el que concierne al Espíritu santo<sup>18</sup>. Porque el Símbolo es trinitario. Toda su tercera parte enuncia la obra que se atribuye al Espíritu. Y llega hasta la escatología, la vida del mundo futuro, de la que tenemos la promesa aunque solo poseemos las «arras» (2 Cor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14).

16. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* V, 9, 1.

17. Rom 8, 14-16; Gal 4, 6s; Ef 2, 19-22.

18. De ahí esta distribución de dogmáticas clásicas: G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens* I, *Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt*; II, *Der Glaube an Gott den Versöhner der*

En todo esto, el Cristo-Hijo y el Espíritu trabajan juntos. Objeto de dos «misiones», hacen la misma obra. Pero el propio Cristo la lleva a cabo porque, al ser glorificado, es penetrado por el Espíritu (cf. 1 Cor 15, 45; 2 Cor 3, 17).

#### 5. *Dos aproximaciones al misterio, Oriente y Occidente («Filioque»)*

Sabemos que sobre el tema del Espíritu santo, más concretamente sobre su procedencia eterna en Dios (su «procesión»), existe un debate entre el Oriente ortodoxo y el catolicismo, cuyas posiciones han sido formuladas en Occidente. Los católicos dicen: que procede del Padre y del Hijo. Lo dicen después de los siglos IV y V (san Ambrosio, san Agustín, san León) y de numerosos concilios celebrados en los siglos VI y VII. Es un largo periodo en el que, aunque con episodios menos venturosos, la parte latina de la Iglesia y la parte griega vivieron en comunión.

Oriente, en cambio, se mantiene en la fórmula de Jesús recogida por Juan 15, 26, «que procede del Padre». Es lo que hizo también el concilio de Constantinopla de 381, al que debemos nuestro Símbolo. Su preocupación e intención consistía en hacer, para el

*Welt*; III (1979), *Der Glaube an Gott den Vollender der Welt*; H. Thielicke, *Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik*, cuyo tercer volumen se titula *Theologie des Geistes*.

Espíritu, un proceso parecido al que había llevado a cabo Nicea para el Hijo en 325, a saber, afirmar el carácter divino del Hijo y –sin emplear esta palabra– su consustancialidad con el Padre y el Hijo. Pero no precisó nada sobre su relación eterna con el Hijo. Los Padres griegos no razonaron sobre este artículo como lo hicieron los Padres latinos. No precisaron la relación que el Espíritu mantiene con el Hijo en su «salida» eterna. Muchos tienen a este respecto fórmulas que sugieren una relación positiva: el Espíritu procede del Padre por el Hijo (san Máximo, san Juan Damasceno, patriarca Tarasio); es de los dos (san Cirilo de Alejandría); viene del primero, el Padre, por medio del que viene inmediatamente del primero, el Hijo (san Gregorio de Nisa); procede del Padre y recibe del Hijo (epiclesis sirias, Epifanio, Gregorio de Nisa); reposa en el Hijo (Epifanio, Juan Damasceno)... Pero los griegos reservan estrictamente al Padre el carácter de principio (*arché*) y de causa (*aitía*). Insisten en la «monarquía» del Padre. También los latinos, pero sin hacer que desempeñe absolutamente el mismo papel de razón de la consustancialidad del Hijo y del Espíritu, que proceden del Padre, aquel por generación y este por *ekporesis*, por procesión original.

¿Qué razones y qué interés existe para mantener el *Filioque*? San Agustín alude al hecho de que el Nuevo Testamento habla igualmente *del* Espíritu del

*Padre* (Mt 10, 28; Jn 15, 26) y del Espíritu *del Hijo* (Gal 4, 6; cf. Rom 8, 9; Flp 1, 19; remite también a Jn 14, 26; 20, 22; Lc 6, 19). Así pues, el Espíritu es de los dos, es su amor mutuo. Agustín toma como punto de partida la exigencia de armonizar las dos afirmaciones de que Dios es uno y de que es trino. La unidad se expresa en los enunciados absolutos: sabio, todopoderoso, bueno, creador. Estos términos no distinguen las Personas. Por el contrario, Padre implica una relación con Hijo, igual que Hijo con Padre. Las Personas se distinguen, pues, por una relación, que es una relación de origen y debe su consistencia o plenitud de ser al hecho de que ella expresa la comunicación de la sustancia divina justamente dentro de esta unidad sustancial. Para el Espíritu santo, la relación será: Donante-Don, siendo juntos el Padre y el Hijo el Donante, y siendo «Don» un nombre del Espíritu, como lo llama a menudo la Escritura<sup>19</sup>. Merece este nombre antes de *ser donado* realmente, lo que supone la existencia de criaturas situadas en el tiempo por un acto libre de Dios, porque en Dios está la Generosidad, ya que es el Amor que procede del Padre y del Hijo y que –si se nos permite hablar de un modo tan humano– trasciende el cara a cara del Padre y del Hijo, de Dios y de su imagen, para abrir

19. Cf. Hch 8, 20; 2, 38; 10, 45; Jn 4, 10; Heb 6, 4; 1 Tes 4, 8. Cf. nuestro *Je crois en l'Esprit-Saint* III, Paris 1980, 193s.

a la comunicación, al Don, a la Gracia... El Don sólo será efectivo cuando haya criaturas a quienes poder regalárselo. Pero esto, que se denomina «economía» (la historia de la salvación), no es más que el término, exterior a Dios, de lo que existe en el interior de Dios. W. Kasper y H. Mühlen han tratado este tema mejor que nosotros<sup>20</sup>.

La teología de las «misiones divinas» establece un vínculo, incluso una continuidad, entre la libre autocomunicación de Dios a su criatura, la «economía», y la vida intratrinitaria. El Hijo es enviado por el Padre, el Espíritu es enviado por el Padre y por el Hijo. Estos envíos o dones son el término, en la creación, de las procesiones intradivinas. Esta teología que se encuentra en los Padres y que es común entre los grandes teólogos escolásticos, ha sido expresada por los teólogos contemporáneos K. Barth y K. Rahner en lo que éste ha llamado *Grundaxiom*, «axioma fundamental», a saber, que la Trinidad económica, la que nos ha sido revelada, es la Trinidad inmanente o

20. H. Mühlen: «El Espíritu es el ser-fuera-de-sí de Dios» (*Morgen wird Einheit sein*, Paderborn 1974, 128). W. Kasper: «Él es lo más interior que hay en Dios, unidad en sí mismo, de una libertad soberana y, al mismo tiempo, lo que hay de más exterior, la libertad y la posibilidad en Dios de comunicarse aún de una nueva forma, a saber, hacia fuera. Por consiguiente, el Espíritu es, tanto en Dios como entre Dios y el mundo, el vínculo de unidad, de una unidad en un amor que, al tiempo que une, hace libre» (*Kirche, Ort des Geistes*, Freiburg 1976, 34).

intradivina, y viceversa. El alcance concreto de esta teología lo expresa correctamente el informe de Klingenthal publicado por Fe y Constitución: «Cuando invocamos a Dios, nos dirigimos a un Dios que no es otro que el que se ha revelado en su palabra... Este Dios viviente de eternidad en eternidad ha sido, es y será el mismo que se ha revelado a través de la historia». El «y viceversa» (*und umgekehrt*) de Rahner debe salvaguardar, sin embargo, la libertad de la comunicación y la trascendencia de la Trinidad eterna respecto de su autocomunicación. No es seguro que se haga honor a esta trascendencia en todas las teologías trinitarias, por ejemplo, en la de Jürgen Moltmann. No se puede decir que la Trinidad eterna *no es más que* la Trinidad revelada en la economía de la gracia.

En la economía de la salvación, el Espíritu es enviado por el Hijo y también por el Padre. Este hecho no es el único fundamento del «Filioque», pero lo confirma e ilustra. Si el envío y la venida de las Personas divinas son el término, en nuestras vidas y en nuestra historia, de su procesión eterna, el envío y la venida del Espíritu comprometen su procesión del Padre y del Hijo. Además, en la construcción teológica del misterio, por un lado, el Hijo tiene todo lo que tiene el Padre menos ser Padre: esto viene exigido por su perfecta consustancialidad. Por otro, al distinguirse las Personas por la oposición de su relación

de origen –Padre-Hijo, Donante-Don–, el Espíritu, que procede del Padre, no se distinguiría hipostáticamente del Hijo si no hubiera entre él y el Hijo esta oposición relacional de procesión.

Los ortodoxos rechazan esta construcción. Ellos tienen otra visión del misterio con su propia coherencia interna. Afirman que el modo de procesión desde el Padre basta para distinguir al Hijo y al Espíritu. Las relaciones de origen caracterizan bien a las Personas, pero no las definen como tales, pues entre ellas hay más relaciones que las de origen, como las de manifestación, de mutua acogida... Para los ortodoxos, la construcción latina es demasiado racional. Y creen, además, que hacen depender al Espíritu del Verbo, de Cristo. Por eso creen que Occidente ha elaborado lo que llaman un «cristomonismo», en el que el Espíritu no es más que un «vicario» de Cristo y no ocupa todo el lugar que se merece en una eclesiología de comunión, en un pueblo completamente sacerdotal y activo. Una cristología que no está animada por una plena pneumatología desemboca en una visión piramidal y clerical de la Iglesia...

Si hemos merecido esta crítica, el movimiento actual de la vida de nuestra Iglesia le quita en gran parte su pertinencia. Es además demasiado simple y no tiene en cuenta otros factores históricos. Pero lo principal no está ahí. La cuestión doctrinal sobre la procesión del Espíritu santo es más radical, pues afecta

también a las Iglesias protestantes y luteranas, ya que mantienen la procesión *ab utroque*, que no ha tenido un defensor más intrépido que Karl Barth. Esta cuestión ha estado también en el orden del día, primero en los intentos de entendimiento entre la Iglesia romana y la Iglesia ortodoxa (Ninfea, cerca de Calcedonia, en el siglo XIII), y sobre todo en el concilio de Florencia, donde esta cuestión se debatió seriamente y se concluyó la unión el 6 de julio de 1439 sobre la base de la equivalencia de ambas fórmulas, «Filioque» y «per Filium», por el Hijo, entendiéndose esta última en el sentido de la primera. Esto no satisfizo del todo. Desde hace más de un siglo esta cuestión ha estado en el orden del día de las distintas Conferencias mixtas y, muy recientemente, de un coloquio muy interesante organizado en Klingenthal, Alsacia, por la Comisión «Fe y Constitución» del Consejo Ecuménico de las Iglesias, en 1978 y 1979<sup>21</sup>. Al tratarse de la procesión del Espíritu se ha insistido siempre en lo siguiente: «El Espíritu procede del Padre, pero no procede de él sino en cuanto el Padre es (ya) el Padre del Hijo»; «La existencia de la segunda hipóstasis es

21. *La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident*, bajo la dirección de Lukas Vischer, Paris, Centurion, y Taizè, en 1981. Ha habido siempre interés en referirse al informe publicado sin nombre de autor por el historiador V. Bolotov, *27 Thesen über das Filioque*: *Revue Internationale de Théologie* 6 (1898) 681-712, traducido al francés en *Istina* 17 (1972) 261-289.



la premisa o la 'condición' de la existencia de la tercera». Pero el diálogo muestra, sobre todo, que no es necesario centrarlo todo en este artículo, al que la polémica ha dado un relieve desproporcionado. Sin embargo, en cuando a este punto mantenemos la postura de Juan Pablo II en su carta del 25 de marzo de 1981<sup>22</sup>, en su carta al patriarca Dimitrios y en su homilía de Pentecostés de 1981, a saber, que el texto que salió del concilio de Constantinopla, de 381, es normativo, que posee el más alto grado de autoridad dogmática, y que no se le puede contraponer ninguna interpretación «filioquista». Pero la teología del Espíritu santo comporta también muchos otros aspectos que el de la dependencia, de algún modo lineal, del Espíritu respecto del principio Padre-Hijo. Un espíritu cartesiano o geométrico tiende a concebir la persona del Padre *plenamente constituida antes* de la generación actual del Hijo, y lo mismo la del Hijo *antes* de la espiración del Espíritu santo, cuando en realidad hay simultaneidad en la misma existencia. Las Personas no existen la una sin la otra, sino la una con y en la otra, condicionándose mutuamente en el seno de las procesiones a partir del Padre. Cada hipóstasis o Persona divina vive una vida trinitaria. La

22. Juan Pablo II, Carta apostólica *A I concilio Constantino-politano* en el 1600 aniversario del primer concilio de Constantinopla y el 1550 aniversario del concilio de Éfeso.

aportación de la Tradición y de los teólogos ortodoxos es muy enriquecedora a este respecto.

Existe toda una vida *trinitaria* de las Personas unas con otras, unas en las otras, en la unidad de la sustancia divina que es amor. Y aunque el Espíritu no sea «Hijo», es el Espíritu del Hijo, él suscita en María un ser que será llamado Hijo de Dios y, donado a los cristianos, es en ellos principio de ser hijos de Dios por gracia (Rom 8, 15-17; Gal 4, 6). Él extiende a una multitud el beneficio de lo que Dios ha realizado y nos ha dado en Jesús. Él universaliza este hecho único, centro y cumbre de la historia.

## CONCLUSIÓN

Hemos hablado del Espíritu santo, si bien de una forma insuficiente. Pero es menos importante hablar de él que vivir de él. La iniciativa es suya. Y como esto depende de nosotros bajo su moción soberana, habrá de realizarse desde un contexto de oración. Subrayemos a este respecto que las plegarias al Espíritu santo comienzan con la llamada: «¡Ven!». Él ya está ahí, es él incluso quien nos hace rezar, pero se implora su venida como la de un visitante, la de una fuerza, la de un huésped.

Un *visitante*. A menudo esperado y deseado, en ocasiones inesperado. A él se deben las «inspiraciones» tan decisivas en el ejercicio de una vida espiritual, y hasta de una vida de servicio intelectual. Son los movimientos de oración, es la sugerencia de pequeños sacrificios. No es necesario verlas tanto como medios de ascesis o de perfeccionamiento moral, sino como el alimento de nuestra vida teologal. Es decir, de nuestra relación con Dios. Obedecer a estas inspiraciones supone una disposición de apertura, de abandono sin remilgos ni pusilanimidad, una fe con-

fiada y activa en Dios que dirige nuestra vida. No se trata por supuesto de quietismo, pues no es contrario al ejercicio valiente de nuestra libertad. Pero Dios es el compañero activo de nuestra vida. La puerta está abierta para él. ¡Que venga! ¡Que entre!

Una *fuerza*. Uno de los términos permanentemente unidos a las menciones del Espíritu es el de *dinamismo*, un término griego que ha generado muchos otros en nuestras lenguas. En los Hechos de los apóstoles, el dinamismo misionero viene del Espíritu santo. Todo empieza con Pentecostés. El movimiento no se ha parado. La Iglesia es también «apostólica» en este sentido. Y todos nosotros somos Iglesia, cada uno según sus dones y su vocación. Por lo demás, hay una dificultad que es común a todas las vidas por distintas que sean, a saber, la dificultad de durar. Pero el Espíritu es también fuerza para eso. Es una de sus funciones en cuanto «Consolador».

Un *huésped*. Si viene y entra es para quedarse. Cantamos: «*Dulcis hospes animae*», dulce huésped de nuestra alma. Pero también de nuestro cuerpo, como le gusta subrayar a san Pablo. El Espíritu habita en mí, ¿pero es que yo puedo habitar en mí de otro modo que por las preocupaciones «carnales» de esta vida? «Hombres errantes, hombres vagabundos, desertores de vuestra alma y fugitivos de vosotros mismos», decía Bossuet. Mas esto no debe desembocar en un intimismo estéril. El Espíritu es Soplo. El hués-

ped que habita en nosotros nos quiere entregados y fecundos. No hay ninguna contradicción real entre una auténtica vida interior y la realización activa de lo que estamos llamados a hacer. Finalmente, el propio Dios es quien nos entrega nuestra acción, el Espíritu santo también la habita.

## ÍNDICE GENERAL

ESTUDIO INTRODUCTORIO: Yves Congar. Comunión cristiana y testimonio del Espíritu santo, por Xabier Pikaza .....	9
1. Los inicios (1904-1946) .....	12
2. La gran prueba (1946-1960) .....	18
3. La obra madura (1960-1980) .....	26
4. «Sobre el Espíritu santo. Espíritu del hombre, Espíritu de Dios». Un testamento espiritual ....	36

### SOBRE EL ESPÍRITU SANTO

#### Espíritu del hombre, Espíritu de Dios

1. La presencia del «Espíritu santo» en la historia y en nuestros días .....	45
1. En Israel .....	45
2. En la Iglesia primitiva .....	46
3. En nuestros días .....	48
2. Dificultades y objeciones críticas al Espíritu santo .	51
1. El mundo no ha cambiado .....	51
2. Favorece lo irracional .....	53
3. Desprecio del cuerpo .....	54
4. No es más que una proyección de nuestro deseo y de nuestras fuerzas .....	56
5. No es más que la historia del mundo .....	60

3. El Espíritu santo, fuente de vida en nosotros y en la Iglesia .....	69
1. Necesidad de una interioridad .....	70
2. El gesto de la oración .....	73
3. Fuente de libertad .....	75
4. Fuente de una liberación que no es sólo interior y espiritual .....	78
5. Suscita renovaciones y reformas que no son anárquicas porque el Espíritu está unido al Verbo y es principio de comunión .....	82
6. Distribuye sus «carismas» y suscita así una Iglesia que vive también de su base .....	87
4. Breve teología de la tercera Persona .....	91
1. Una historia larga y difícil .....	91
2. Tres que son uno .....	94
3. ¿Tres «Personas»? .....	97
4. El Espíritu santo es consumación, don de la consumación .....	102
5. Dos aproximaciones al misterio: Oriente y Occidente («Filioque») .....	103
Conclusión .....	113