

**Lucas Buch Rodríguez**

**El papel del Espíritu Santo en  
la obra reveladora de Dios**  
Análisis teológico-fundamental a la luz  
de algunos escritos de Yves Congar



DISSERTATIONES  
SERIES THEOLOGICA · XLIII

---

---

*Vidimus et adprobavimus ad normam statutorum*

Prof. Dr. Ioseph Tanzella-Nitti

Prof. Dr. Antonius Ducay

*Imprimi potest*

Prof. Dr. Angelus Rodríguez Luño

*Decano della Facoltà di Teologia*

Dr. Emmanuel Miedes

*Segretario Generale*

Roma, 7-I-2013

Prot. n° 1299/2012

*Imprimatur*

Vicariato di Roma

Roma, 15 gennaio 2013

© Copyright 2013 - Edizioni Santa Croce s.c.ar.l.

Via dei Pianellari, 41 - 00186 Roma

Tel. 0645493637 - Fax 0645493641

E-mail: info@EduSC.it

ISBN 978-88-8333-298-2



PONTIFICIA UNIVERSITAS SANCTAE CRUCIS

FACULTAS THEOLOGIAE

Lucas Buch Rodríguez

**El papel del Espíritu Santo en la  
obra reveladora de Dios  
Análisis teológico-fundamental a la luz  
de algunos escritos de Yves Congar**

*Thesis ad Doctoratum in Theologia  
totaliter edita*

ROMAE 2013



## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	13
--------------------	----

PARTE I. ENCUADRAMIENTO BÍBLICO-TEOLÓGICO .....	29
---	----

<b>CAPÍTULO I. EL PAPEL DEL ESPÍRITU SANTO EN LA OBRA REVELADORA DE DIOS SEGÚN LA SAGRADA ESCRITURA .....</b>	<b>31</b>
---	-----------

A. ANTIGUO TESTAMENTO .....	31
1. El vocabulario del Antiguo Testamento .....	32
2. La dimensión cósmica del espíritu de Dios .....	34
3. La dimensión psicológica del espíritu de Dios: la inspiración .....	38
4. La acción del espíritu según los anuncios mesiánicos .....	47
5. El espíritu de Dios y otras figuras del Antiguo Testamento .....	50
B. NUEVO TESTAMENTO .....	58
1. El vocabulario del Nuevo Testamento .....	58
2. Los evangelios sinópticos y el libro de los <i>Hechos</i> .....	59
2.1 El Espíritu Santo en los sinópticos .....	60
2.2 El don del Espíritu a Jesús .....	63
2.3 Jesús mediador del don del Espíritu .....	81
2.4 El don del Espíritu a los creyentes .....	86
2.5 Reflexiones conclusivas .....	92
3. Las cartas de san Pablo .....	96
3.1 La teología de Pablo: el <i>pneûma</i> helénico y la <i>rûah JHWH</i> .....	96
3.2 El Espíritu y la Revelación que alcanza al creyente .....	98

3.3	Espíritu, profecía y revelación .....	111
3.4	Reflexiones conclusivas .....	118
4.	Los escritos de san Juan.....	121
4.1	El Espíritu Santo y la fe .....	123
4.2	Los dos tiempos de la revelación escatológica .....	126
4.3	Las promesas del Paráclito.....	130
4.4	El Espíritu Santo y la misión de los apóstoles .....	151
4.5	Discernir las obras del Espíritu Santo .....	154
4.6	Reflexiones conclusivas .....	158
5.	El resto del Nuevo Testamento .....	161
C.	CONCLUSIÓN.....	165

**CAPÍTULO II. EL CONCILIO VATICANO II Y SU RECEPCIÓN  
EN ALGUNOS MANUALES ACTUALES ..... 175**

A.	LA CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA <i>DEI VERBUM</i> .....	176
1.	El papel del Espíritu Santo en la Revelación considerada en sí misma.....	176
2.	El papel del Espíritu Santo en la Tradición .....	182
3.	El Espíritu Santo en la inspiración de la Escritura .....	189
4.	La acción del Espíritu Santo en la historia de la Salvación, entre Antiguo y Nuevo Testamento .....	191
5.	El Espíritu Santo y el papel de la Escritura en la vida de la Iglesia .	193
6.	Reflexiones conclusivas .....	195
B.	ALGUNOS MANUALES CONTEMPORÁNEOS .....	196
1.	<i>Théologie de la Révélation</i> (1966 <sup>2</sup> ), de R. Latourelle .....	197
2.	<i>Teología Fundamental</i> (2009 <sup>3</sup> ), de C. Izquierdo .....	199
3.	<i>Teología Fundamental</i> (2008 <sup>2</sup> ), de F. Ocáriz y A. Blanco.....	202



4. <i>La Teología Fundamental: Dar razón de la esperanza (1 Pe 3,15)</i> (2001 <sup>4</sup> ), de S. Pié-Ninot.....	205
5. <i>Dio e l'uomo, un incontro di Salvezza</i> (1985), de R. Lavatori .....	207
6. <i>La Rivelazione: evento e Credibilità</i> (2002 <sup>8</sup> ), de R. Fisichella .....	210
7. <i>Lezioni di Teologia Fondamentale</i> (2007), de G. Tanzella-Nitti.....	212
8. <i>Teologia Fondamentale</i> (2004-2005), de G. Lorizio (a cura di).....	215
9. <i>Teologia Fondamentale. La ratio della fede cristiana</i> (2009), de M. Epis .....	219
10. <i>Handbuch der Fundamentaltheologie</i> (1985-1988), de W. Kern, H. J. Pottmeyer y M. Seckler (edd.) .....	221
11. <i>Gott sucht den Menschen: Offenbarung, Schrift, Tradition</i> (1997), de W. Knoch.....	226
12. <i>Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie</i> (2000 <sup>3</sup> ), de H. Verweyen.....	229
13. <i>Models of Revelation</i> (1992 <sup>2</sup> ), de A. Dulles.....	231
14. Conclusiones .....	234

**PARTE II. ANÁLISIS DE ALGUNAS OBRAS  
DE YVES CONGAR..... 241**

**CAPÍTULO III. LA TRADITION ET LES TRADITIONS (1960-1963)  
Y LA OBRA DE CONGAR ANTERIOR AL CONCILIO  
VATICANO II..... 243**

A. YVES CONGAR, UN TEÓLOGO DEL SIGLO XX.....	244
1. Perfil Biográfico .....	244
2. La obra de Yves Congar en una perspectiva pneumatológica .....	250
B. EL PAPEL DEL ESPÍRITU SANTO EN LA OBRA REVELADORA DE DIOS SEGÚN LAS OBRAS DEL PRIMER CONGAR .....	253

1. La acción del Espíritu en la Iglesia.....	254
2. Revelación y Tradición en una perspectiva realista.....	267
2.1 Revelación y Salvación: dos aspectos de una obra (y de una realidad) única.....	267
2.2 Los dos momentos de la Revelación.....	270
2.3 La Revelación siempre actual de Dios.....	280
2.4 Concepción realista de la Tradición: Tradición y vida de la Iglesia.....	286
3. Tradición y tradiciones: la Tradición y su desarrollo.....	296
3.1 El desarrollo de la Tradición.....	300
3.2 La razón profunda del desarrollo y su proceso.....	303
3.3 La percepción de la homogeneidad del progreso.....	309
4. El sujeto de la Tradición.....	316
4.1 Cristo, los profetas y los apóstoles, sujetos de la Tradición en su momento constitutivo.....	317
4.2 La Iglesia, sujeto de la Tradición, inmanente a la historia.....	318
4.3 El Espíritu Santo, sujeto de la Tradición, trascendente a la historia.....	329
5. La fe y la Teología.....	334
6. Reflexiones conclusivas.....	340
6.1 El papel del Espíritu Santo en la Iglesia: ¿una explicación <i>extrinsecista</i> ?.....	341
6.2 El Espíritu Santo y la obra de la Revelación.....	349

**CAPÍTULO IV. JE CROIS EN L'ESPRIT SAINT (1979-1980) Y LA OBRA DE CONGAR POSTERIOR AL CONCILIO VATICANO II. 357**

A. LA OBRA DE CONGAR DESPUÉS DEL CONCILIO.....	358
1. Cristocentrismo católico y necesidad de una <i>pneumatología</i> .....	358
2. Las <i>retractationes</i> de la teología posterior al Concilio.....	364
3. La teología pneumatológica de Y. Congar.....	367

B.	NUEVAS PERSPECTIVAS IMPLICADAS EN LA <i>PNEUMATOLOGÍA</i> .....	369
1.	La economía divina: una obra de la Trinidad en la historia.....	369
2.	Cristología pneumatológica.....	376
3.	Eclesiología pneumatológica.....	381
4.	Visión de conjunto: Verbo y Espíritu en la economía del Padre.....	394
C.	LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU SANTO EN LA OBRA DE LA REVELACIÓN	400
1.	Las vías para conocer a Dios .....	400
2.	La Revelación cristiana .....	403
2.1	La Revelación trinitaria.....	404
2.2	El Espíritu revelador en el misterio de Jesucristo .....	405
2.3	La Revelación y los apóstoles.....	406
3.	La Tradición: la transmisión <i>fiel</i> (y eficaz) del <i>misterio cristiano</i> ...	410
3.1	Analogías de la Palabra.....	413
3.2	El Espíritu Santo y las estructuras de Alianza.....	415
3.3	La unción de la fe y el <i>sensus fidei</i> .....	424
4.	La Tradición: la experiencia siempre <i>actual</i> del Espíritu.....	428
4.1	La inspiración del Espíritu ligada a la unción de la fe .....	430
4.2	El Espíritu Santo y el testimonio cristiano .....	433
4.3	La <i>hagiofanía</i> .....	435
5.	La Tradición y la profecía: la experiencia del Espíritu hacia la <i>plenitud</i> del <i>misterio cristiano</i> .....	438
5.1	La experiencia carismática del Espíritu .....	440
5.2	La experiencia del Espíritu activo en el mundo y el don de profecía .....	442
6.	Visión de conjunto: el Verbo y el Espíritu en la obra reveladora del Padre .....	452
D.	LA HERENCIA DE CONGAR .....	459
1.	Congar frente a la crítica: el equilibrio de la <i>pneumatología</i> .....	459

2. Aportaciones para una reflexión teológico-fundamental sobre el papel del Espíritu Santo en la obra reveladora de Dios .....	474
--	-----

ADDENDUM: SOBRE LA ESTRUCTURA DE <i>JE CROIS EN L'ESPRIT SAINT</i> ...	488
--	-----

**CONCLUSIONES: UNA PROPUESTA TEOLÓGICA..... 495**

1. La acción del Espíritu Santo en la obra de la Revelación: elementos para un tratado de Teología fundamental.....	496
1.1 La Revelación de Dios considerada en sí misma .....	497
1.2 Cristo: mediador y plenitud de toda la Revelación .....	502
1.3 Los dos momentos de la Revelación cristiana .....	505
1.4 La Tradición .....	510
1.5 La fe y la Teología.....	526
1.6 Teología de la credibilidad y teología de las religiones .....	529
2. Verbo y Espíritu: dos lógicas de Revelación .....	533
3. Verbo y Espíritu: el difícil equilibrio.....	537
4. Más allá de Congar .....	541

**BIBLIOGRAFÍA..... 547**

FUENTES .....	547
Sagrada Escritura .....	547
Magisterio .....	547
Manuales de Teología fundamental.....	548
Obras de Yves Congar .....	549
a) Libros .....	550
b) Artículos y colaboraciones.....	552

BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA .....	556
Sobre Sagrada Escritura .....	556
a) Diccionarios y monografías .....	556
b) Artículos y colaboraciones.....	557
Sobre las corrientes de Teología fundamental.....	563
Sobre la teología de Yves Congar .....	564
OTRAS OBRAS ESTUDIADAS .....	566



## INTRODUCCIÓN

Leía hace poco el segundo volumen de memorias de un conocido filósofo español. Cuenta que, en plena madurez intelectual, decidió completar sus estudios en Teología con la licenciatura y el doctorado. Se matriculó en una universidad romana y volvió a sentarse de cara al encerado. Tras leer a los principales autores del siglo XX, comenta:

Mi gran descubrimiento fue la Santísima Trinidad. En la mayor parte de la teología preconiliar, el misterio de la Trinidad de Personas en la unidad de Dios se reconocía insistentemente como la culminación de la teología, el vértice al que tiende toda la actividad de la Iglesia y de cada cristiano. Ya Tomás de Aquino había afirmado que el conocimiento de la Santísima Trinidad constituye el fruto y el fin de la vida. Y el *De Trinitate* de san Agustín ha aportado su decisiva inspiración a toda la dogmática posterior. Pero después —tenía la impresión— no se acababa de desarrollar lo anunciado: que el misterio de la Trinidad latía en todas las demás verdades de la fe cristiana, mostrando precisamente su trascendencia y su carácter sobrenatural; que no son ocurrencias iluminadas de unos pensadores cristianos, sino iluminaciones suscitadas en el entendimiento humano por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo<sup>1</sup>.

En efecto, el Concilio Vaticano II supuso un auténtico punto de inflexión para la consideración trinitaria de la economía, también en ámbito teológico-fundamental.

Como es sabido, en la época moderna, la Fundamental se había desarrollado especialmente como respuesta apologética a ciertos ataques contra la Revelación cristiana y contra la Iglesia. En el siglo XX, y de modo especial después de la II Guerra Mundial, nació un estudio dogmático de la Revelación y se dio un redescubrimiento de sus variadas dimensiones<sup>2</sup>. Por

---

<sup>1</sup> A. LLANO, *Segunda Navegación. Memorias 2*, Encuentro, Madrid 2010, 99.

<sup>2</sup> Cfr. R. LATOURELLE, *Nuova immagine della Fondamentale*, en G. O'Collins, R. Latourelle, *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982<sup>2</sup>, 60-61, también G. TANZELLA-NITTI, *La dimensione apologetica della Teologia fondamentale: una riflessione sul ruolo dei Praeambula fidei*, «Annales Theologici» 21 (2007), 21-26.

esos años, concurrían en la vida de la Iglesia numerosos movimientos de renovación: el movimiento litúrgico, la teología *kerigmática*, el movimiento bíblico y la renovación de los estudios patrísticos. Se recuperaron para la Teología su dimensión de anuncio de salvación y la consideración histórico-salvífica y económica de los misterios de la fe<sup>3</sup>. En este ambiente hay que situar la recuperación de los estudios trinitarios y, concretamente, acerca de la Tercera Persona de la Santísima Trinidad, para la que tuvieron también importancia el movimiento ecuménico —por el creciente diálogo con las Iglesias ortodoxas— y la renovación carismática<sup>4</sup>.

El Concilio Vaticano II «recogió lo mejor de los movimientos nacidos en el siglo XX»<sup>5</sup>, y presentó ya una *pneumatología* o, por lo menos, lo que debían ser sus líneas maestras. No sólo por el número de veces que nombra al Espíritu Santo —en torno a 260—, sino porque verdaderamente partía de una perspectiva trinitaria en la consideración del plan salvífico de Dios, tenía en cuenta la teología de los dones del Espíritu Santo e indicaba la necesidad de atender a su acción en el mundo y en la historia<sup>6</sup>.

Respecto de la Revelación, el cambio de perspectiva operado por el Concilio se concreta en que la cuestión no se enfoca ya como una defensa de su posibilidad y razonabilidad, esto es, «a partir de lo que supera las capacidades nativas del hombre, sino a partir del misterio trinitario»<sup>7</sup>. De este modo, en un horizonte de tipo económico y personalista, se colocan en primer plano su carácter *trinitario* y su *dimensión cristológica*, al tiempo que se señala igualmente su dimensión pneumatológica<sup>8</sup>.

Con todo, hay que reconocer que después de *Dei Verbum* el estudio de la Fundamental se ha centrado en Cristo, «mediador y plenitud de toda la

---

<sup>3</sup> R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, Sígueme, Salamanca 1969<sup>2</sup>, 242-278.

<sup>4</sup> J. BURGGRAF, *La pneumatología contemporánea: desarrollo y dimensiones*, en J. J. Alviar (ed.), *El tiempo del Espíritu: hacia una teología pneumatológica*, EUNSA, Pamplona 2006, 23-25.

<sup>5</sup> *Ibid*, 25.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid*, 26-27; Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1991, 195-201.

<sup>7</sup> C. IZQUIERDO, *El Espíritu Santo en la historia. Dimensión pneumatológica de la teología fundamental*, en J. J. Alviar (ed.), *El tiempo del Espíritu: hacia una teología pneumatológica*, EUNSA, Pamplona 2006, 64.

<sup>8</sup> En *Dei Verbum* el Espíritu Santo es mencionado más de 30 veces, cfr. R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e Credibilità*, Dehoniane, Bologna 2002<sup>8</sup>, 246.



revelación»<sup>9</sup>, mientras el progreso trinitario de la misma —en concreto, la acción de la Tercera Persona— se ha desarrollado en menor medida. Como motivo anecdótico, cuando a inicios de los 90 una facultad española de Teología se propuso convocar un Simposio sobre la Revelación, ni una sola de las comunicaciones versaba sobre el papel que juega en ella el Espíritu Santo. Basta repasar el índice o el discurso inaugural del decano de la facultad para comprobar, en cambio, la centralidad de Cristo, considerado sea como Palabra, sea como evento<sup>10</sup>.

Y no es que la acción del Espíritu sea de menor importancia que la del Verbo. La economía divina tiene lugar a través de las misiones del Hijo y *del Espíritu Santo*. Como escribía J. Doré en la presentación de uno de los últimos escritos de Congar:

Si Jésus-Christ est le centre de la foi chrétienne, il n'en est pas le tout. (...) Car en stricte doctrine chrétienne, il n'est pas exact de prétendre que Dieu ne se révélerait et ne sauverait que par, avec, et en Jésus-Christ. Le Dieu de la Bible ne se fait connaître et n'agit jamais que dans la conjonction *de sa parole et de son souffle, de son Verbe* (incarné) et *de son Esprit* (communiqué)<sup>11</sup>.

Según la conocida expresión de san Ireneo, uno y otro son *las dos manos* del Padre. Por eso, una exposición verdaderamente trinitaria de cualquier cuestión teológica debe tener presente tanto el papel del Verbo como el del Espíritu. A fin de cuentas, se trata siempre de obras de la Trinidad, en las que es posible reconocer en cierto modo la *proprietas* de cada una de las Personas.

En todo caso, el trabajo del Vaticano II no fue pequeño. Recogió la renovación teológica que había comenzado ya en el siglo XIX y sentó las bases para un desarrollo posterior. En 1973, Pablo VI animaba a los teólogos a seguir adelante: «a la Cristología y especialmente a la Eclesiología del

---

<sup>9</sup> CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática *Dei Verbum*, 18.11.1965, 2.

<sup>10</sup> Cfr. J. L. ILLANES, *Discurso en la Apertura del Simposio*, en C. Izquierdo, J. J. Alviar, V. Balaguer, J. L. González-Alió, J. M. Pons, J. M. Zumaquero (eds.), *Dios en la palabra y en la historia*, Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra 1992, EUNSA, Pamplona 1993, 21-23.

<sup>11</sup> J. DORÉ, *Présentation*, en Y. Congar, *La Parole et le Souffle*, Desclée, Paris 1984, 9-10; afirmación que ciertos desarrollos actuales de la cristología permiten matizar y comprender en su justa medida.

Concilio debe suceder un estudio nuevo y un culto nuevo del Espíritu Santo, justamente como necesario *complemento* de la doctrina conciliar»<sup>12</sup>.

En realidad, esos trabajos estaban ya en marcha, y, aunque no se puede decir que sea un proceso ya acabado, el crecimiento de los estudios acerca del Espíritu Santo después del Concilio ha sido considerable<sup>13</sup>. En los años 60-70 destacan las obras de H. Mühlen, así como el estudio del movimiento carismático en el seno de la Iglesia católica. A finales de los 70, Y. Congar publicó *Je crois en l'Esprit Saint*, propuesta de una pneumatología en la línea del Concilio, y obra sumamente importante por su amplitud y equilibrio. Presentaba una visión de conjunto de la presencia del Espíritu Santo en la Teología y en la vida de la Iglesia, así como de los problemas que la pneumatología tiene actualmente planteados. Ese mismo año tuvo lugar un congreso en Munich, dedicado a la pneumatología. Le siguió otro, en Roma, tres años más tarde, que no era sino continuación de la celebración que había tenido lugar, contemporáneamente en Roma y en Constantinopla, en la fiesta de Pentecostés, del XVI aniversario del I Concilio de Constantinopla. En 1986, Juan Pablo II publicó la encíclica *Dominum et Vivificantem*. Después, han seguido apareciendo estudios y monografías.

Se podrían mencionar otros hechos representativos; quizá baste recordar que uno de los tres años de preparación para el Jubileo del año 2000 — 1998— estuvo dedicado al Espíritu Santo, lo cual supuso una nueva ocasión para poner en primer plano los estudios —y el culto— de la Tercera Persona.

En resumen, lo que se pretende en el presente trabajo es recoger de algún modo este tesoro de estudio y señalar los puntos y el modo en que un tratado de Teología fundamental, escrito después del Concilio y del postconcilio, debería exponer el papel que juega el Espíritu Santo en la obra reveladora de Dios. Se trata de una presencia rica y multiforme, que, por lo demás, se ha reconocido tradicionalmente en la Iglesia.

---

<sup>12</sup> PABLO VI, *Audiencia general* 6.6.73.

<sup>13</sup> J. BURGGRAF, *La pneumatología contemporánea: desarrollo y dimensiones*, o.c., 28-42; A. MODA, *Lo Spirito Santo. Alcune piste di riflessione nella teologia sistematica cattolica a partire dal Vaticano II*, Claudiana, Torino 2012, 65-97.

### ***La obra del Paráclito en la Revelación***

Como viene dicho, la reciente teología de la Revelación ha puesto de relieve algunos elementos que por algún tiempo habían permanecido en un segundo plano. La Revelación no es ya sola y simplemente una *locutio divina*, sino más bien un acto personal: es diálogo y encuentro, es palabra ofrecida y recibida. Esto ha tenido repercusiones en otros tratados: la credibilidad no es ya la de una doctrina, sino, en primer lugar, la de una Persona; la fe no es sólo asentimiento a una verdad propuesta, sino también abandono personal en Dios, etc.<sup>14</sup>

Esta renovada perspectiva permite considerar algunos puntos —algunos niveles— en los que brilla especialmente el protagonismo del Paráclito en la Revelación y en los demás temas que interesan a la Teología fundamental<sup>15</sup>.

En primer lugar, hay que señalar la articulación trinitaria de la Revelación y, en general, del plan salvífico de Dios, de la que es inseparable.

En segundo lugar, el Espíritu Santo es quien «*locutus est per prophetas*», interpretando las intervenciones de Dios en la historia de su pueblo. Se ha reconocido también tradicionalmente su papel en la *inspiración* de la Escritura.

Por otra parte, la plenitud de la Revelación se da en Cristo, y su contenido adquiere una forma definitiva en la era apostólica. Se trata de la misma plenitud de salvación y de la institución de los medios visibles por los que ésta debe comunicarse a todos los hombres de todos los tiempos. Ahora bien, sea en relación a Cristo, sea en relación con los apóstoles, hay que reconocer una obra del Espíritu Santo.

En efecto, Jesucristo «*incarnatus est de Spiritu Sancto*». Durante su vida pública, aparecen otras intervenciones del Paráclito, en particular, en el Bautismo y en la Transfiguración. Otras veces, leemos que es guiado por el Espíritu, por ejemplo antes de las tentaciones en el desierto. Finalmente, en el Misterio Pascual, Jesús «entregó el Espíritu» (*Jn 19,30*), y, después de su

---

<sup>14</sup> Para una visión de conjunto en perspectiva histórica, cfr. H. WALDENFELS, *La comprensione della Rivelazione nel XX secolo*, en M. Seybold, H. Waldenfels, (et al.), *La Rivelazione*, Augustinus, Palermo 1992, 405-458.

<sup>15</sup> Seguimos en buena parte las sugerencias que G. Tanzella-Nitti ofrece en una obra reciente, cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Lezioni di Teologia Fondamentale*, Aracne, Roma 2007, 112-113; también, F. LAMBIASI, *Spirito Santo*, en R. Latourelle, R. Fisichella, *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990.

Ascensión, lo envió sobre los apóstoles en Pentecostés. Quizá conviene notar ya que *Dei Verbum* sitúa este envío en el misterio de Cristo; mientras *Verbum Domini* señala las otras intervenciones del Espíritu en la vida de Cristo<sup>16</sup>.

Con la misión conferida por Jesús y el don del Espíritu Santo en Pentecostés, se abre una época de particular importancia para la reflexión de la Teología fundamental, porque en ella se fijan los elementos en los que consistirá la *Tradicón apostólica*. Ahora bien, éstos no son determinados sin una especial asistencia del Paráclito; y se transmiten en la Iglesia, por cierto, en vistas al don de la gracia, que es anticipación de la gloria y se atribuye igualmente al Espíritu Santo.

Después de Cristo y los apóstoles, la Iglesia es el sujeto de la transmisión de la Revelación: a ella corresponde la misión de hacer llegar el Evangelio a todos los hombres, permaneciendo fiel al depósito fijado por la Iglesia apostólica. En la Iglesia y por ella nos alcanza la Revelación, y para llevar a cabo esta misión cuenta con la *asistencia* del Espíritu Santo. Por eso, conviene estudiar, en general, la relación que existe entre aquella y el Espíritu; en el Símbolo, el artículo sobre la Iglesia aparece frecuentemente englobado en el «*Credo in Spiritum Sanctum*»<sup>17</sup>.

Saliendo del ámbito de la Tradición, se ha reconocido siempre en el acto de fe una acción del Paráclito. Él es, por otra parte, el «*Dominum et vivificantem*», Gracia increada de quien procede la vida de la gracia. Uno y otro aspecto se encuentran íntimamente relacionados con la teología de la credibilidad: a fin de cuentas, el asentimiento religioso, en el caso del cristianismo, es inseparable de la Salvación, y no es fruto de una deducción lógica, sino, más bien, de una experiencia o descubrimiento de sentido, a la que acompaña una particular luz de Dios.

Una reflexión sobre el papel del Espíritu Santo en la Revelación puede ayudar también a profundizar en el carácter único de la palabra cristiana, puesto de relieve por Benedicto XVI en la encíclica *Spe Salvi*:

el cristianismo no era solamente una “buena noticia”, una comunicación de contenidos desconocidos hasta aquel momento. En nuestro lenguaje se

---

<sup>16</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 4; BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica *Verbum Domini*, 30.9.2010, 15.

<sup>17</sup> En particular, esa así en el Símbolo niceno-constantinopolitano, cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 207-209.

diría: el mensaje cristiano no era sólo “informativo”, sino “performativo”. Eso significa que el Evangelio no es solamente una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que comporta hechos y cambia la vida<sup>18</sup>.

Finalmente, dado que el Espíritu Santo está presente en el mundo desde la creación y ha sido enviado después a todo el orbe, cabe preguntarse si Dios comunica algo al hombre a través de esa acción<sup>19</sup>. La presencia del Espíritu en el mundo plantea importantes interrogantes también en otros ámbitos, en particular en el soteriológico y en relación con la teología de las religiones. Si Dios se revela y se comunica trinitariamente, por el Hijo y el Espíritu, es de suma importancia estudiar las relaciones que existen entre uno y otro, y ver hasta qué punto o de qué modo puede actuar uno sin el otro; en suma, si es posible una Revelación por el Espíritu distinta de la Revelación por el Verbo.

### ***Presentación del trabajo***

Una vez justificada la relevancia del tema de estudio, conviene presentar ahora el modo en que se afrontará y, en particular, la decisión de acudir a un teólogo dogmático en un trabajo que se inscribe en el ámbito de la Teología fundamental. En efecto, si el Concilio Vaticano II dio importancia a la dimensión pneumatológica de la Revelación y en él encontramos una *Constitución Dogmática sobre la divina Revelación*, ¿por qué no acudir ahí para un estudio como el presente? En realidad, acudiremos al Concilio.

De la mano de *Dei Verbum* veremos algunos lugares en los que una exposición teológico-fundamental sobre la Revelación debería tratar de la acción del Paráclito, y algunos puntos en que esa acción toca otros misterios de la fe. Ahora bien, el Concilio no lo dijo todo. En muchos aspectos no hizo sino *indicar* un camino<sup>20</sup>. La pneumatología —su recuperación— se estaba haciendo, y está todavía hoy en desarrollo. Para comprobar hasta qué punto es así, se revisarán algunos manuales de los últimos 40 años. De este modo será posible hacerse una idea de la atención que se presta y el modo

---

<sup>18</sup> BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Spe salvi*, 30.11.2007, 2.

<sup>19</sup> Sobre el Espíritu Santo y la Historia, cfr. F. LAMBIASI, *Spirito Santo, o.c.*, 1175-1177.

<sup>20</sup> Cfr. C. IZQUIERDO, *El Espíritu Santo en la historia. Dimensión pneumatológica de la teología fundamental, o.c.*, 64.

en que explica hoy la obra del Espíritu en la Revelación. En eso consiste el segundo capítulo de este trabajo.

La exploración de estos manuales en uso pondrá de manifiesto —siento adelantar la conclusión: quizá sea mejor ir directamente al texto y saltar estos párrafos— que, si bien actualmente se recogen las indicaciones del Concilio, en general no se desarrollan. Sólo en dos de ellos encontramos un estudio más detallado. Uno lo hace en modo casi programático; otro, haciéndose eco de la profundización operada por algunos teólogos contemporáneos en la dimensión pneumatológica de la Teología. Entre estos últimos destacan, por cierto, los nombres de H. Mühlen, W. Kasper, Y. Congar y H. U. von Balthasar.

Así pues, si queremos ahondar en la dimensión pneumatológica de la teología de la Revelación, ¿por qué no acudir a alguno de estos autores? Se presenta en tal caso el peso de la elección. Los cuatro son igualmente importantes, y aún cabría añadir otros nombres, como F.-X. Durrwell o L. Bouyer. Por múltiples razones, se ha escogido la obra de Y. Congar. A él se dedica la segunda parte de este trabajo, dividida a su vez en dos capítulos. Antes de seguir presentándolos, conviene detener la exposición para valorar —y justificar— brevemente la elección de este teólogo francés.

### ***Estudiar algunas obras de Yves Congar***

De entre los autores a disposición, Congar presenta la ventaja de ser un *eclesiólogo*; de él se ha afirmado que es «sin lugar a dudas el *eclesiólogo* más eminente del siglo veinte»<sup>21</sup>. Su estudio no se detiene —aunque ciertamente no la descuida— en la acción del Espíritu en el alma del creyente. Va más allá. En concreto, trata con especial riqueza de la relación de continuidad entre Cristo y la Iglesia, y, en particular, de la Tradición. Al

---

<sup>21</sup> B. MONDIN, *La teología de Yves Congar*, «Ecclesia» 18 (2004), 60. Otros han llegado a decir que es el mayor en toda la historia de la Iglesia, cfr. R. P. MCBRIEN, *I Believe in the Holy Spirit. The role of pneumatology in Yves Congar's Theology*, en G. Flynn (ed.), *Yves Congar: theologian of the Church*, Peeters Press, Leuven 2005, 305. Sobre su papel en la renovada consideración del papel del Espíritu Santo en la *eclesiología* posterior al Concilio Vaticano II, cfr. M. DE SALIS, *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, EDUSC, Roma 2009, 224-228.

mismo tiempo, sin embargo, su teología pneumatológica se caracteriza por la estrecha unidad entre Eclesiología y Antropología<sup>22</sup>.

Por otra parte, su particular sensibilidad ecuménica permitió a Congar insistir en algunos puntos de capital importancia. Con los cristianos de la Reforma subrayará la importancia decisiva —normativa— del momento constituyente de la Iglesia y, por tanto, de la Escritura. Con las Iglesias de oriente, en cambio, procurará poner de relieve la riquísima acción del Espíritu en el hoy de la historia, en la Iglesia y en cada alma. Mantiene así, en un equilibrio no siempre fácil, el momento cristológico y el momento pneumatológico de la economía.

Hay que tener en cuenta, en tercer lugar, que el mismo Congar se ocupó personalmente de cuestiones de Teología fundamental. De hecho, la primera asignatura que enseñó en *Le Saulchoir* fue precisamente “Introducción a la Teología”, y a ese ámbito dedicó un artículo para el *Dictionnaire de Théologie Catholique*<sup>23</sup>. Él mismo es uno de los teólogos que ha prestado mayor atención al estudio de la Tradición. Basta citar su voluminoso *La Tradition et les traditions* (1960 y 1963), cuyas ideas tuvieron influencia en los textos conciliares, o el manual *La Foi et la Théologie* (1962 y 1968<sup>2</sup>).

Finalmente, sobre el protagonismo de Congar en la teología reciente, bastaría recordar que vivió en primera persona tanto el Concilio Vaticano II, como la renovación teológica que lo precedió y los desarrollos que lo siguieron<sup>24</sup>. Además, sus propuestas tienen un valor particular en cuanto se trata de un teólogo que se siente en continuidad con la tradición de veinte siglos de reflexión teológica y de vida espiritual, de santidad, de Magisterio y liturgia.

---

<sup>22</sup> Así lo pone de relieve el estudio de E. T. GROPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit*, Oxford University Press, New York 2004. El mismo Congar afirmaba: «cada vez vemos más claro que la eclesiología de los apóstoles, de los padres y de la liturgia —nuestras grandes y primordiales fuentes— implican una antropología. (...) La Iglesia y el hombre bautizado encarnan el mismo misterio; al hablar de uno se trata también del otro», Y. CONGAR, *Al lector*, en I. de la Potterie, S. Lyonnet, *La vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1965, 12.

<sup>23</sup> Más adelante, fue publicado también como parte de su manual de Introducción y de Fundamental, cfr. Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Herder, Barcelona 1981<sup>3</sup>.

<sup>24</sup> Cfr. IDEM, *Journal d'un théologien (1946-1956)*, présenté et annoté par É. Fouilloux, avec la collaboration de D. Congar, A. Duval et B. Montagnes, Cerf, Paris 2000; IDEM, *Mon Journal du Concile*, présenté et annoté par É. Mahieu, 2 vol., Cerf, Paris 2002.

Este punto tiene un interés más que notable, sobre todo teniendo en cuenta el carácter particular del estudio que se quiere llevar a cabo, a caballo entre la Dogmática y la Fundamental. En la obra de F.-X. Durrwell, por ejemplo, es posible reconocer algunas preocupaciones que son comunes a Congar —y a gran parte de la teología contemporánea—, y encontrar también muchas indicaciones sobre la repercusión del obrar del Espíritu en campos de interés para la Fundamental. Sin embargo, sus tesis trinitarias se presentan con una *novedad* que rompe en cierta medida con el pensamiento tradicional<sup>25</sup>. Por eso, parece prudente dejar que pasen por el cedazo de la crítica teológica y del tiempo antes de aplicarlas a otros campos de la Teología. Por otra parte, si la dimensión trinitaria y pneumatológica de la Revelación han sido una *recuperación* —un *redescubrimiento*, en el sentido que Péguy habló de aquel *ressourcement* que encontró en el Concilio una expresión autorizada—, es muy probable que Congar intente buscar justamente en la Tradición los elementos para exponerla<sup>26</sup>.

Dicho esto, podemos volver sobre el plan de la tesis. Tras exponer, a modo de *status quaestionis*, la posición del Concilio y su recepción en los manuales actuales, se consideran algunas obras de Congar. Para su pensamiento, como para la Teología del siglo XX, el Vaticano II supuso un antes y un después. Eso hace sencillo una división del estudio en dos capítulos.

En el capítulo tercero se estudian, pues, las obras de Congar anteriores al Concilio. De modo particular, sus escritos de pneumatología, o sea el artículo *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du*

---

<sup>25</sup> Cfr. F.-X. DURRWELL, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1986 (or. *L'Esprit Saint de Dieu*, Cerf, Paris 1983): al considerar la inspiración y la *lectura espiritual* (113-119); la inseparabilidad de revelación y salvación, que pone en primer plano el obrar del Espíritu (111-112, 144); la fe y la oración (142-149)... Es conocida, por otra parte, la caracterización que hace del Espíritu Santo como *engendramiento* (174), y su dependencia de Rahner en lo que respecta a las relaciones entre economía e inmanencia; cfr. G. REMY, *Une théologie pascale de l'Esprit Saint. À propos d'un ouvrage récent*, «Nouvelle Revue Théologique» 112 (1990), 731-741.

<sup>26</sup> Presentando una obra de teología bíblica que encontraba espacio en la colección *Unam Sanctam*, que él fundó y dirigió, el teólogo francés escribía: «En efecto, la renovación de la ecclesiología debe ser, como toda renovación dentro de la Iglesia, un desarrollo a partir de la entraña de la Tradición. Solamente así se podrán superar ciertas insuficiencias en la presentación corriente del misterio de la Iglesia, teniendo en cuenta la necesaria continuidad que la vida lleva consigo», Y. CONGAR, *Al lector*, o.c., 12.



*Christ* (1953) y el brevísimo *La Pentecôte – Chartres 1956*; y sus principales obras de contenido teológico-fundamental, especialmente *La Tradition et les traditions* (1960-1963) —y el librito, más divulgativo, *La Tradition et la vie de l'Église* (1963) —, el manual *La Foi et la Théologie* (1962), y una de sus obras más audaces, que para algunos estudiosos es la principal: *Vrai et fausse réforme dans l'Église* (1950).

En el cuarto capítulo, en cambio, se tratan las obras que siguieron al Concilio. Especialmente, la magna trilogía *Je crois en l'Esprit Saint* (1979-1980), que es la obra más completa del Autor sobre la Persona y la acción del Espíritu Santo, y de la cual parten las que escribió con posterioridad<sup>27</sup>. También se ha estudiado el volumen más sintético *La Parole et le Souffle* (1984) y otros artículos y colaboraciones menores en obras colectivas.

Se hará referencia, como es obvio, a muchos otros escritos de Congar. No obstante, quedan fuera de un estudio detallado algunas obras importantes, como *Jalons pour une théologie du laïc* (1953), *Le Mystère du Temple* (1958), o los eruditos volúmenes de historia de la Eclesiología que publicó al final de su vida. Si bien es cierto que la intención de este trabajo no es histórica —de aproximación o profundización de la teología de Congar—, sino más bien especulativa, en realidad, las ideas principales de nuestro Autor sobre los temas que aquí se estudian están suficientemente expresadas en las obras escogidas. Por otra parte, estas páginas pondrán de relieve aspectos tal vez poco estudiados de la obra del teólogo de *les Ardennes*, y en ese sentido pueden tener también un interés histórico.

Llegados a este punto, quisiera detenerme brevemente a considerar algunos inconvenientes que presenta la elección de Y. Congar. En primer lugar, en su mayoría, sus obras parten de un estudio realizado en cuanto *elesiólogo*, no como trabajos de Teología fundamental. Se podría objetar incluso que nuestro Autor no se dedicó directamente al estudio de la Trinidad, pero a eso bastaría responder que, sin fijar en ella su atención teológica, tanto la Trinidad, como Cristo y el Espíritu son, como ha apuntado uno de sus mejores conocedores, elementos *omnipresentes* en su obra<sup>28</sup>. En todo caso, según se ve, el acceso al tema que aquí nos interesa no

---

<sup>27</sup> Cfr. R. P. MCBRIEN, *I Believe in the Holy Spirit. The role of pneumatology in Yves Congar's Theology*, o.c., 303.

<sup>28</sup> « Yves Congar a rédigé relativement peu d'écrits de christologie, de pneumatologie ou de triadologie en tant que telles. Le Christ, l'Esprit et la Trinité n'en sont pas moins omniprésents dans son œuvre. La plupart du temps cependant, ils sont dans leur rapport

será inmediato, y el estudio de las obras de Congar requerirá —como se ha apuntado antes— una metodología *mixta*. Lo refleja, sin ir más lejos, la estructura de los capítulos 3 y 4, en los que la consideración de las cuestiones teológico-fundamentales se hace sólo después de un itinerario que pasa necesariamente a través de la eclesiología y de otros tratados teológicos.

En segundo lugar hay que señalar que, aunque su erudición es asombrosa —y, de hecho, él se consideró siempre un teólogo positivo, más que especulativo<sup>29</sup>—, Congar no es un pacífico estudioso, sino un *ecumenista* cuya pasión es la unidad de la Iglesia. Al mismo tiempo, es un *reformador*, más aún, un *profeta*, preocupado por lograr que el rostro de la Iglesia se adecue lo mejor posible al tiempo en que vive. He intentado señalar en qué modo se traducen —y cómo influyen— estos elementos en las obras que se estudiarán; conviene no perderlo de vista.

Hay que decir algo ahora del primer capítulo de este trabajo. Puesto que se trata de recuperar una dimensión de la obra reveladora de Dios, de gran relevancia en los primeros siglos y en algunos momentos de la historia, me ha parecido que el modo más original de hacerlo es volver al origen del conocimiento que tenemos de ella. Por eso se dedica el primer capítulo al estudio de la Sagrada Escritura. Su oportunidad es señera desde distintos puntos de vista. Por una parte, se trata de un tema prácticamente ignorado por los biblistas. De ahí que la metodología que se ha seguido haya sido, como en el caso de las obras de Congar, mixta, teniendo que entresacar los contenidos teológico-fundamentales de exposiciones centradas en la persona y la obra salvadora del Espíritu.

Por otra parte, una investigación sobre algún aspecto teológico que quiera contar con el respaldo de la reflexión de Congar no puede no partir de la Escritura. El teólogo de *les Ardennes* fue un firme defensor de la necesidad de un trabajo conjunto de biblistas y dogmáticos. De otro modo, afirmaba, se corre el riesgo de recaer en una *doble verdad*<sup>30</sup>. Entre las

---

à la vie de l'Église et à l'ecclésiologie, et donc dans le cadre de l'économie du salut, les spéculations sur l'ontologie ou la théologie trinitaire étant beaucoup plus rares», J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar*, Cerf, Paris 2008, 149.

<sup>29</sup> Cfr. E. T. GROPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit, o.c.*, 28.

<sup>30</sup> Cfr. P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, LAS, Roma 1998, 72.

sugerencias que hace para asumir mejor en Teología el momento económico de la Revelación, con una expresión que suscitará una sonrisa en más de uno, apuntaba:

Qu'exégètes et théologiens aient le souci de se connaître, qu'ils se lisent et se rencontrent. Nous souhaiterions, pour notre part, qu'aucun grade canonique ne soit conféré dans l'Église sans que le bénéficiaire ait mené à bonne fin et publié un travail portant sur une question biblique...<sup>31</sup>

El capítulo bíblico es extenso. Más que una exploración general, constituye un referente obligado, a la luz del cual hay que evaluar el *status quaestionis* que de hecho le sigue. En cierta medida, es inevitable que así sea, si ha de ser la Escritura el alma de la Teología.

Finalmente, el trabajo se cierra con unas amplias conclusiones, que se presentan como una propuesta teológica: sugerencia sobre la consideración del papel del Espíritu para futuros manuales de Teología fundamental, e indicaciones para un ulterior estudio del mismo. Este y no otro es el propósito del presente trabajo. Por eso, no debe resultar sorprendente que no se exponga con detalle la fundamentación dogmática de la acción del Espíritu en relación con el obrar *ad extra* de la Trinidad. Es este un tema de gran profundidad que ha sido tratado con rigor por los grandes maestros, desde san Agustín y santo Tomás. Sin embargo, aquí es suficiente dar algunas indicaciones, sin entrar en una exposición pormenorizada. La Teología fundamental tiene un ámbito de estudio y un método propios, y no es necesario que cada una de sus explicaciones vaya precedida por una justificación que correspondería a la Dogmática. Así, por ejemplo, cuando afirma que el Verbo encarnado es plenitud de la Revelación, no comienza con una descripción del obrar trinitario de Dios en su comunicación a los hombres y del modo en que hay que comprender el papel del Verbo en la Encarnación.

En definitiva, en estas páginas se pretende simplemente, a partir de los datos de la Escritura y de algunos desarrollos de la teología contemporánea —en particular, de las propuestas de Congar—, señalar la dimensión pneumatológica de la obra trinitaria de Revelación, e indicar algunas ideas que puedan guiar la exposición teológico-fundamental de la misma. No es más que una pequeña aportación al intento de profundizar en el carácter *trinitario* de la economía.

---

<sup>31</sup> Y. CONGAR, *Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos traités dogmatiques*, en *Situation et tâches présentes de la Théologie*, Cerf, Paris 1967, 108.

Salta a la vista, por otra parte, la necesidad de una investigación en el campo de los Padres, del Magisterio de los últimos siglos, y en la obra de otros teólogos contemporáneos. *Finis operis, sed non finis laboris!*

\* \* \*

La tesis que presento inició su andadura en el año 2008. Comenzó como una *tesi di licenza*, conclusión de los estudios de Teología dogmática que cursé en la *Pontificia Università della Santa Croce*, y que defendí en junio de 2009. Después han seguido algo más de tres años de trabajo bajo la guía del Rev. Prof. G. Tanzella-Nitti, a quien tanto debo, en la misma Universidad. El primero de ellos, conté con la ayuda que me ofreció la Beca 2009-2010 para estudios de postgrado en Universidades y Centros de Investigación de Excelencia Académica, de la *Fundación Caixa Galicia*. Después, he podido continuar gracias a las que me ha concedido el *Centro Académico Romano Fundación*. A ellos va mi más sincero agradecimiento, pues han hecho posible estas páginas.

Por lo demás, prefiero evitar una lista de agradecimientos personales. Aparte el inevitable peligro de dejar fuera a personas que sin duda merecerían formar parte de ella, soy de la opinión que el agradecimiento — como la buena bebida, con la que tanto tiene en común— no se degusta en letra impresa: hay que vivirlo.

Un agradecimiento que, no obstante, no puedo dejar pasar, es el que debo al mismo Yves Congar. La redacción de la tesis es, como saben todos los que han pasado por ella, un inicio; según afirma el mismo filósofo con el que comenzaban estas páginas, «se suele decir que, cuando uno acaba su tesis, es cuando estaría preparado para comenzarla»<sup>32</sup>. Con todo, gracias a Dios, algo de final hay también... pero de tal género que constituye a la vez un *inicio*, pues el trabajo de tesis hace de ella un paso insustituible, un aprendizaje forzoso y gozoso a un tiempo. Se verifica lo que expresó magistralmente T. S. Eliot:

What we call the beginning is often the end  
And to make an end is to make a beginning<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> A. LLANO, *Segunda Navegación. Memorias 2, o.c.*, 403.

<sup>33</sup> T. S. ELIOT, *Quattro quartetti*, con texto a fronte, Garzanti, Milano 1986<sup>5</sup>; *Little Gidding*, V.

Así es, tal vez, porque se da en ella una forma de *tradición* que no es mera transmisión de un contenido doctrinal o abstracto, sino comunicación de mucho más. En este camino, mucho se aprende de los maestros a los que se frecuenta; y en el caso de una tesis doctoral, aquel con quien más horas se convive es el autor al que se estudia. Por eso le dirijo este agradecimiento.

Congar insiste en la necesidad que tiene todo estudio de la Escritura, de la Iglesia, de teología en general, de una *epiclesis*. Él lograba incluirla con gran fuerza poética; para quienes carecemos de ese genio, basta tomar las palabras de la liturgia:

*Veni, Sancte Spiritus,  
et emitte caelitus  
lucis tuae radium!*

*Flecte quod est rigidum,  
fove quod est frigidum,  
rege quod est devium.*

*Veni, Pater pauperum!  
Veni, Dator munerum!  
Veni, lumen cordium!*



## **PARTE I. ENCUADRAMIENTO BÍBLICO-TEOLÓGICO**

En esta primera parte se intentará situar el tema del trabajo, dando dos pasos sucesivos. En primer lugar, un estudio en el ámbito de la Sagrada Escritura, con el intento de repasar cómo aparece en ella el Espíritu Santo, y, concretamente, qué papel juega en la acción reveladora de Dios.

Después se prestará atención al principal documento del Concilio Vaticano II sobre la Revelación: la Constitución Dogmática *Dei Verbum*. Se estudiará el lugar que ocupa en la exposición general la Tercera Persona de la Trinidad, y los puntos en que su acción es señalada de modo singular.

Finalmente, se revisarán algunos manuales de Teología fundamental publicados después del Concilio. El que se hará no quiere ser un elenco exhaustivo sino sólo representativo, que tome en consideración algunas obras de las distintas áreas idiomáticas, de modo que permita hacerse una idea general del modo en que la Fundamental ha recibido y ha desarrollado las enseñanzas del Concilio, siempre en relación con el asunto que nos ocupa.





## **CAPÍTULO I. EL PAPEL DEL ESPÍRITU SANTO EN LA OBRA REVELADORA DE DIOS SEGÚN LA SAGRADA ESCRITURA**

En este capítulo se considerará cómo refleja la Sagrada Escritura el papel del Espíritu Santo en la economía de la Revelación; lo cual es tanto como decir en la economía divina, pues ésta no es sino un designio de autocomunicación, esto es, de revelación y salvación.

En este intento nos encontramos con una doble exigencia. En primer lugar, la de estudiar desde una perspectiva bíblica una cuestión teológico-fundamental, que nos obligará a hacer en ocasiones una exposición *mixta*. En segundo lugar, la de afrontar un tema poco tratado en uno y otro ámbito. A modo de anécdota, sirva como índice este dato: al realizar una búsqueda en el catálogo electrónico de la *École Biblique* de Jerusalén, mientras el *Keyword* 'Esprit-Saint' da 579 entradas y 'Révélation' da 1245, combinando uno y otro no hay más que 9 entradas, de las cuales cuatro corresponden a un único trabajo del profesor Loza Vera publicado en diversos artículos<sup>1</sup>.

### **A. ANTIGUO TESTAMENTO**

Como es sabido, el Antiguo Testamento no utiliza ningún término técnico para referirse a la Revelación, ni distingue de manera formal entre una revelación natural y otra sobrenatural. Sin embargo, es común en él la idea de que Dios se ha dado a conocer, de modo particular por medio de sus intervenciones en la historia. Los términos que la Escritura utiliza para hablar de la manifestación de Yahvé son muchos: Él se da a conocer, aparece, es revelado, habla... Igualmente son muchos los medios por los que se revela: teofanías, ángeles, oráculos, sueños, profetas... elementos que

---

<sup>1</sup> Búsqueda realizada en el mes de octubre de 2012.

preparan para y convergen en la revelación por medio de la palabra y del espíritu<sup>2</sup>.

Por otra parte, conviene tener presente que la Revelación en el Antiguo Testamento es, sobre todo y de modo prevalente, la manifestación de la acción liberadora de Dios y, en cuanto a su contenido formal, notificación de su voluntad<sup>3</sup>. La manifestación de Yahvé es, en definitiva, inseparable de la realización de su designio salvador.

A continuación repasaremos los principales términos hebreos utilizados para hablar del espíritu, y en concreto del Espíritu de Dios. Consideraremos después la dimensión cósmica y la dimensión antropológica de su acción, lo cual nos llevará a una exposición genética —o, si se prefiere, diacrónica— de la profecía en Israel, y de las promesas relativas al don del espíritu en los tiempos mesiánicos. Finalmente, se estudiará la relación del espíritu con otras figuras del Antiguo Testamento, poniendo especial atención en su relación con la sabiduría y la palabra de Dios.

## 1. El vocabulario del Antiguo Testamento

La Biblia hebrea habla del Espíritu de Dios con el término ‘*rûah*’ y, en particular, con la forma ‘*rûah JHWH*’. El término atraviesa toda la Escritura, y aparece en todos los grupos de libros del Antiguo Testamento. Sin embargo, su uso alcanzó el punto culminante en época post-exílica<sup>4</sup>.

La palabra ‘*rûah*’ tiene en hebreo dos significados básicos: aliento vital y viento. Dejando aparte la cuestión de cuál sea el más antiguo, el término indica en ambos casos una realidad dinámica, subrayando precisamente esa

---

<sup>2</sup> Cfr. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. I, Desclée et Cie., Tournai 1954, 142. El autor señala que la idea de una revelación natural aparece sólo a partir del libro de la Sabiduría.

<sup>3</sup> Cfr. A. SAND, *Le affermazioni bibliche sulla Rivelazione*, en M. SEYBOLD, H. WALDENFELS, (et al.), *La Rivelazione*, Augustinus, Palermo 1992, 15.

<sup>4</sup> Cfr. R. ALBERTZ, C. WESTERMANN, *Rûah-Espíritu*, en E. JENNI, C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1985, 916. Un elenco completo de las apariciones del término en J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (I)*, «Anámnesis» 9, n. 18 (1999), 15-17.

dinamicidad<sup>5</sup>. Así, en el caso del viento, lo presenta en su carácter de fuerza o ímpetu que pone en movimiento otras cosas.

En cuanto al aliento vital, el hebreo usa como sinónimos de ‘*rûah*’ las palabras ‘*nešamah*’ y ‘*nefeš*’ (cfr. los paralelismos en *Is* 42,5; *Jb* 33,4)<sup>6</sup>. Se ha discutido sobre la posibilidad de señalar una evolución semántica de los términos, y algunos autores afirman que no es posible hacerlo. En todo caso, ‘*rûah*’ designa, por contraposición a la debilidad de la carne (*basar*, cfr. *Gn* 6,3; *Is* 31,3), la vitalidad de la persona, que es un don de Dios, así como algunas emociones y fuerzas psíquicas impulsivas. No designa, en cambio, la persona en su totalidad (como puede hacer ‘*nefeš*’) ni los vivientes en sentido colectivo (como puede ‘*nešamah*’)<sup>7</sup>.

Los libros del Antiguo Testamento que fueron escritos en griego usaron para hablar del espíritu el término ‘*pneûma*’. La misma palabra griega sirvió en la LXX para traducir un tercio de las recurrencias del término ‘*rûah*’, en particular las que tenían que ver con su significado específicamente teológico<sup>8</sup>. De esta traducción nació, durante los siglos sucesivos, una

---

<sup>5</sup> Se ha debatido cuál sea el significado más original. Parece que hay que admitir que los dos lo son igualmente, en modo simultáneo, cfr. R. ALBERTZ, C. WESTERMANN, *Rûah-Espíritu*, o.c., 917 o S. TENGSTROM, H.-J. FABRY, *Rûah*, en G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY, *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, VIII, Paideia, Brescia 2008, 286-287. Algunos autores han dado prioridad al significado viento, como D. Lys, al que sigue J. Loza, cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (I)*, o.c., 19-20; otros, en cambio, argumentan que significó primero ‘aliento vital’, cfr. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, o.c., 183-184.

<sup>6</sup> También ‘*ôb*’ significa el aliento vital; sin embargo, hace referencia al espíritu de los muertos, o a quien conjura tales espíritus, y ‘*rûah*’ no toma nunca en el Antiguo Testamento este significado.

<sup>7</sup> Para el debate en torno a la relación entre los distintos términos, cfr. S. TENGSTROM, H.-J. FABRY, *Rûah*, o.c., 271-276, que responde a R. ALBERTZ, C. WESTERMANN, *Rûah-Espíritu*, o.c., 925-934.

<sup>8</sup> Otras veces se tradujo por ‘*ánemos*’ (viento) o algunos sinónimos, o bien, cuando correspondía, por términos de significado antropológico. Sólo en tres ocasiones ‘*pneûma*’ tiene el significado de ‘viento’. Otras veces tiene connotaciones antropológicas o demonológicas —muy desarrolladas en el judaísmo intertestamentario—, o bien hace referencia al espíritu de los difuntos, pero este último caso es menos frecuente. Cfr. *ibid*, 947; F. BAUMGÄRTEL, πνεῦμα, B.-C., en G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 10, Paideia, Brescia 1975, 871-873; J. KREMER, πνεῦμα, en H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, II, Paideia, Brescia 2004, 1012. Para las referencias al texto griego hemos

continuada influencia del pensamiento helénico en el judío, y viceversa, que se prolongará más adelante en el cristianismo.

## 2. La dimensión cósmica del espíritu de Dios

El Antiguo Testamento entiende desde el inicio la *rûah JHWH* como una fuerza impersonal, que presenta diversas dimensiones<sup>9</sup>. En primer lugar, es una fuerza que actúa en el mundo natural. No siempre es posible distinguir en este caso el uso específicamente teológico de *rûah JHWH* de su uso como ‘viento’, pues, en general, el viento en el Antiguo Testamento es un instrumento en manos de Dios, que dispone de él inmediatamente. Así se observa, por ejemplo, en los relatos del Diluvio o del paso del Mar Rojo (*Gn* 8,1; *Ex* 14,21; 15,8-10)<sup>10</sup>.

Los vientos son, por otra parte, los mensajeros de Dios (*Sal* 104,4); ellos llevan su palabra y realizan sus designios (*Sal* 33,6; 148,8). El viento es, en fin, quien ejerce sobre las criaturas la soberanía divina (*Sal* 104,29-30; 147,18). Para el hombre, en cambio, permanece como una fuerza invisible, imprevisible e indisponible.

1. Como instrumento en manos de Yahvé, el viento impetuoso es uno de los elementos que confluyen en algunas de las teofanías en que Dios se manifiesta en su poder por medio de las fuerzas de la naturaleza (*Sal* 77,11-21; *Is* 30,27-33; *Ez* 1,4; también *Dn* 7,2). En otros casos, ‘*rûah*’ significa el aliento de Dios, que puede indicar el furor de Dios y su ira castigadora, manifestándose en el viento del desierto (*Os* 13,15; *Is* 30,27-33; *Sal* 18,8-16; *Jb* 4,9; 15,30; *et al.*). Concretamente, en los anuncios mesiánicos, aparece ligado al juicio divino y a la purificación que tendrán lugar entonces (*Is* 27,8; *Jr* 13,24; *et al.*).

---

utilizado el *Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 27 ed. (1993)*, en *Novum Testamentum. Graece et Latine*, Deutsch Bibelgesellschaft, Stuttgart 1999.

<sup>9</sup> El mismo hecho de ser un término femenino en gran parte de sus apariciones es ya buena muestra de ese carácter impersonal. Algunos autores, en cambio, proponen que ‘*rûah*’ tiene origen en concepciones politeístas. Sobre este debate, cfr. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament, o.c.*, 187-197.

<sup>10</sup> Es, en efecto, «objeto, medio o fenómeno concomitante de una acción divina», R. ALBERTZ, C. WESTERMANN, *Rûah-Espíritu, o.c.*, 921; cfr. S. TENGSTRÖM, H.-J. FABRY, *Rûah, o.c.*, 279.

En todo caso, conviene notar que el espíritu de Yahvé, aunque aparece como una potencia imprevisible e indisponible para el hombre, no es arbitraria ni anárquica, sino que obra siempre *según el designio* sapiente de Dios<sup>11</sup>. En este sentido, son particularmente interesantes algunos textos de Isaías en que el juicio efectivo de Dios es obra de su palabra y de su espíritu (cfr. *Is* 11,4; 34,16).

Como conclusión, la fuerza y el ardor del viento manifiestan una acción de Dios, lleno de poder, y su voluntad.

2. El motivo del aliento de Dios indica también en la Escritura la *fuerza creadora* de Yahvé, particularmente en cuanto Él es quien da la vida y la conserva. Éste es, de hecho, el uso más específicamente teológico de ‘*rúah JHWH*’. Veámoslo con más detalle.

El relato de la creación presenta un viento de Dios que «aleteaba por encima de las aguas» (*Gn* 1,2)<sup>12</sup>. La narración no le concede después un papel particular, pues la palabra toma el protagonismo. Sin embargo, su mención es significativa, por cuanto precede a la obra de los seis días. El Espíritu vendría a ser el poder creador de Dios, quien *hace* la creación al tiempo que la *dice*<sup>13</sup>.

Al volver de nuevo su atención sobre la creación, como obra primera de Dios que habla ya a los hombres de su verdadero Autor, la literatura profética y sapiencial de Israel establece un paralelismo entre la palabra y el aliento poderoso de Dios. Los *Salmos* alaban la obra potente de Yahvé, sea

---

<sup>11</sup> Cfr. F. BAUMGÄRTEL, *πνεῦμα*, B.-C., o.c., 865-870 (especialmente 870); y P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, o.c., 187.

<sup>12</sup> Se seguirá la traducción castellana de la *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, aunque habitualmente no se reproducirá su distribución del texto en versos. Por otra parte, se tendrá también presente la *Biblia de Navarra*, 5 vol., EUNSA, Pamplona 1997-2004. Esta última traduce *Gn* 1,2 de modo distinto, pues habla del espíritu de Dios que «se cernía sobre la superficie de las aguas». Sobre la difícil interpretación de este versículo, cfr. S. TENGSTRÖM, H.-J. FABRY, *Rúah*, o.c., 282-285; P. VAN IMSCHOOT, *L'esprit de Jahvé, source de vie dans l'Ancien Testament*, «Revue Biblique» 44 (1935), 488-490.

<sup>13</sup> El modo preciso de describir ese poder cambia entre unos autores y otros. Así, p. ej., mientras Tengström habla de una energía divina, de la potencia creadora invisible de Dios, Baumgärtel se refiere a un principio dinámico y creador, o bien a una potencia divina y personal que opera creando. Cfr. S. TENGSTRÖM, H.-J. FABRY, *Rúah*, o.c., 283-285; F. BAUMGÄRTEL, *πνεῦμα*, B.-C., o.c., 858-860, 866-867.

en la creación y en el cosmos, sea en favor de su pueblo. Es claro para el salmista el valor revelador del mundo creado, que habla de un Dios *sabio* y *poderoso* (cfr. *Sal* 19,2). El Salmo 104, por ejemplo, exalta a Yahvé a partir de sus obras, señalando la *sabiduría* con que las hizo y el *poder creador* de su aliento (*Sal* 104, 24.30); en el 147 se indica que la acción poderosa de Dios tiene lugar por medio de su *palabra* y de su *aliento* (*Sal* 147,18), y en relación con la creación establece aún un paralelo entre el *poder* y la *sabiduría* (*Sal* 147,5).

El paralelismo más claro lo encontramos en el *Salmo* 33, cuando canta: «Por la palabra (*dabar*) de Yahvé fueron hechos los cielos, / por el aliento (*rûah*) de su boca todos sus ejércitos» (*Sal* 33,6). La *rûah* sería la potencia que, como el soplo de la boca, lleva al mundo las palabras creadoras de Dios. Una afirmación semejante se encuentra referida al *pneûma* en el libro de Judit, donde el espíritu es personificado de modo similar a como lo es la sabiduría en la literatura sapiencial del judaísmo (cfr. *Jdt* 16,14; *Pr* 8,22-31 o *Sb* 9,9; 7,21; 8,50)<sup>14</sup>.

Como los Salmos, también los profetas harán referencia a la manifestación de Yahvé en la creación y al hecho de que ésta se funda en el poder y en la inteligencia de Dios (cfr. *Is* 40,12-14; *Jr* 10,12). Con todo, la expresión más acabada de esta idea se encuentra en los libros sapienciales del judaísmo. En efecto, el capítulo 13 del *Libro de la Sabiduría* que, como es sabido, presenta la afirmación más clara de la revelación de Dios en lo creado, ve la primera señal del Creador en la belleza de la creación (v. 3); y una segunda, en su poder y energía (v. 4), de modo que «por la grandeza y hermosura de las criaturas se descubre, por analogía, a su Creador» (v. 5). La belleza habla de quien es autor de la belleza y el orden; el poder que manifiesta lo creado permite reconocer la existencia de un ser mucho más poderoso, que es su Hacedor.

El papel del Espíritu en la creación se desarrolló también a partir de la idea del Dios *vivo* de Israel. No se trata solamente de la afirmación de la fe en Yahvé (cfr. *Dt* 5,26; *Jr* 10,8-10)<sup>15</sup>, sino también de que Dios da la vida por medio de su aliento. Es un tema presente ya en los relatos de la creación del hombre, y, aunque no se desarrolló hasta tiempo después, forma parte de

---

<sup>14</sup> Vid. *infra* A.5.

<sup>15</sup> Cfr. *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada, o.c.*, nota a *Dt* 5,26, con múltiples referencias a otros lugares de la Escritura.

la concepción antropológica de los libros más antiguos de la Escritura<sup>16</sup>. Según dice el *Génesis*:

Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida (*nešamah*), y resultó el hombre un ser viviente (*nefeš*) (*Gn* 2,7).

Lo mismo afirma Job: «pues me hizo el soplo (*rûah*) de Dios y Shaddai me alentó vida (*nešamah*)» (*Jb* 33,4); sin embargo, en este libro, el papel vivificante del soplo de Dios no se juega sólo en la creación del hombre, sino en todo el arco de su vida: si Dios «centrase en sí su espíritu (*rûah*) y su aliento (*nesama*), toda carne (*basar*) a la vez moriría, el hombre al polvo volvería» (*Jb* 34,14-15; cfr. 27,3).

Es interesante en estos textos la contraposición, característica de la Escritura, entre espíritu y carne. En efecto, el primero no se distingue de ésta como lo inmaterial de lo material, sino que la *rûah* es un principio que proviene de Dios, está en el origen de la vida, y se caracteriza por su dinamicidad, por su poder. La carne se le contrapone no por su materialidad, sino por su debilidad, pues designa lo creado en cuanto *en sí mismo* es absolutamente impotente. Toda fuerza que aparece en la creación depende de Dios, de su espíritu poderoso (cfr. *Sal* 104,29-30). Se trata de una idea que recorre toda la Escritura; Isaías la expresa con particular viveza cuando afirma: «Los egipcios son hombres y no Dios; sus caballos, carne (*basar*) y no espíritu (*rûah*)» (*Is* 31,3). La encontraremos de nuevo en san Pablo.

Volviendo al papel vivificante del espíritu, en la literatura sapiencial se extiende a toda la creación. Así, en la *Sabiduría* se afirma que el aliento de Dios está en todas las cosas (cfr. *Sb* 12,1), y que «el espíritu del Señor llena la tierra, lo contiene todo y conoce cada voz» (*Sb* 1,7). No se hace ya, como en libros anteriores, el paralelismo entre el espíritu divino y su palabra creadora, pues en este libro el Espíritu *se identifica* con la Sabiduría de Dios, tanto en su aspecto antropológico-moral (cfr. *Sb* 1,5), como en su aspecto cosmológico<sup>17</sup>.

El espíritu es, en resumen, la fuerza por medio de la cual Dios actúa en el mundo y, de ese modo, se da a conocer y revela su voluntad. Sus obras, y en particular la vida del hombre y las acciones poderosas en favor de Israel,

---

<sup>16</sup> Cfr. P. VAN IMSCHOOT, *L'esprit de Jahvé, source de vie dans l'Ancien Testament, o.c.*, 481-488.

<sup>17</sup> *Vid. infra*, A.5.

manifiestan su poder. Vamos a tratar ahora de las intervenciones de Dios en la historia de su pueblo por medio del don de su espíritu a los hombres.

### 3. La dimensión psicológica del espíritu de Dios: la inspiración

Como hemos visto, el viento y el aliento vital son fuerzas en que se revela la potencia de Yahvé, que obra por medio de su espíritu. En esto la religión de Israel no está lejos de la de otros pueblos vecinos<sup>18</sup>. Rasgo distintivo de aquella es presentar a Dios como agente que actúa en la historia de los hombres. La Escritura explica algunas de esas intervenciones de Dios relacionándolas con el Espíritu, que produce resultados extraños al orden normal del mundo y manifiesta así un designio particular<sup>19</sup>.

La concepción veterotestamentaria de la acción histórica de la *rûah* evolucionó notablemente a lo largo de los siglos, como se observa con particular claridad en relación con la profecía. En efecto, si hoy para el teólogo el profeta es «el designado por Dios para hablar en su nombre»<sup>20</sup>, y la acción del espíritu de Dios consiste en una inspiración por la que recibe una revelación divina, el origen del profetismo —así designado— en Israel y la irrupción del espíritu sobre los profetas tienen que ver más bien con ciertos raptos o comportamientos extáticos.

Tanto en la etimología como en el significado de la palabra y el verbo hebreos se encuentra esa duplicidad —entre el éxtasis y la manifestación divina— y, de hecho, ambos elementos están presentes en aquellos que se designan como profetas. La cuestión decisiva será discernir la profecía *auténtica*, o sea, la que procede de Dios. Ésta se juzgará no por lo

---

<sup>18</sup> No obstante, se distingue de ellos por entender el espíritu de Dios no como una potencia intermedia —y en ese sentido parte de la naturaleza— sino como potencia de un Dios trascendente. Cfr. J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation*, Aubier-Montaigne, Paris 1954<sup>2</sup>, 228-230; S. TENGSTROM, H.-J. FABRY, *Rûah, o.c.*, 263-267.

<sup>19</sup> Cfr. F. BAUMGÄRTEL, *πνεῦμα, B.-C., o.c.*, 865-867; y J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation, o.c.*, 228-231. Acerca del carácter histórico como rasgo más distintivo de la religión de Israel, cfr. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988, cap. V.

<sup>20</sup> S. AUSÍN, *Antiguo Testamento, I*, en C. IZQUIERDO, J. BURGGRAF, F. M. AROCENA, *Diccionario de Teología*, EUNSA, Pamplona 2006, 22.



espectacular de sus manifestaciones, sino por el sucesivo cumplimiento de la palabra profética y por su conformidad con la Ley. Por otra parte, el espíritu de Dios se indicará como origen de la profecía cuando no se corra ya el riesgo de confundirla con otros fenómenos meramente humanos, o incluso demoníacos<sup>21</sup>.

Vamos a repasar, de la mano de la profecía, los momentos más señeros del desarrollo de la dimensión psicológica de la acción de la *rûah* JHWH en la historia.

### 3.1 Los Jueces y la “profecía preclásica”

En una primera época, la *rûah* interviene en la historia como «una fuerza explosiva que sobreviene a un hombre y que lo capacita por breve tiempo para acciones especiales»<sup>22</sup>. Este es el caso de algunos líderes carismáticos —los “Jueces”— y de los primeros profetas de los que habla la Escritura cuando desciende sobre ellos el espíritu.

En la historia de los Jueces, se lee que «el espíritu de Yahvé revistió a Gedeón» (*Jc* 6,34), que este mismo espíritu vino sobre Otoniel (*Jc* 3,10) y luego sobre Jefté (*Jc* 11,29), que invadió a Sansón (*Jc* 14,6; cfr. 15,14). Se trata de guerreros que juegan en la historia de Israel un papel de liberador; el espíritu irrumpe en su vida en vistas a esa misión que Dios les encarga. De modo semejante, diversos libros del Antiguo Testamento presentan el espíritu que es enviado a algunos hombres como fuente de un saber divino necesario para llevar a cabo una tarea (interpretación de sueños, preparación del culto divino...) <sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Cfr. J. JEREMIAS, *Nabî'-Profeta*, en E. JENNI, C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1985, 22-45; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament, o.c.*, 164-168; C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1979, 234-243.

<sup>22</sup> R. ALBERTZ, C. WESTERMANN, *Rûah-Espíritu, o.c.*, 936.

<sup>23</sup> Cfr. *Gn* 40,8; 41,26; *Dn* 1,17.20; 4,5.6.15; 5,11.14; *Ex* 28,3; 31,3; 35,31; *Is* 28,26.29. Como escribe van Imschoot: « Cette sagesse a, dans les livres historiques et prophétiques, l'aspect d'une puissance plus ou moins mystérieuse, analogue à celui de l'esprit de Jahvé, avec lequel elle est d'ailleurs souvent mise en rapport. Elle y apparaît parfois comme une science surhumaine que Dieu confère à quelques privilégiés, plus souvent comme un don divin accordé aux gouvernants », P. VAN IMSCHOOT, *Sagesse et Esprit dans l'Ancien Testament*, «Revue Biblique» 47 (1938), 30.

En esta misma época hay en Israel videntes, hombres de Dios (*IS* 3, 20-21; 9), que presentan rasgos semejantes a la profecía israelítica. Sin embargo, la referencia a la *rûah* se da sobre todo en relación con otros grupos de profetas que se caracterizan por sufrir arrebatos extáticos, trances o transportes de entusiasmo. No es claro que dichos profetas transmitieran un mensaje de parte de Dios; en cambio, sí se afirma que sus trances tenían lugar cuando el espíritu de Dios les sobrecogía (*Elohîm: IS* 10,10; 19,20.23; *JHWH: Nm* 11,29; *IS* 10,6)<sup>24</sup>.

Aunque pueden parecer propios de la religiosidad popular —y ciertamente existían fenómenos similares fuera del pueblo elegido—, estos profetas se mantienen ligados a la religión de Israel en cuanto se ponen en relación con el espíritu de Yahvé y juegan un papel en sus designios<sup>25</sup>.

Según se ve, en esta primera época la *rûah* irrumpe en la vida de ciertos hombres y los transforma, impulsándoles —o arrastrándoles— a realizar acciones extraordinarias. A los ojos de los demás, el carácter sobrehumano de las mismas es manifestación de la intervención de Dios; y, en todo caso, las acciones que la *rûah* origina miran al cumplimiento del plan de Dios.

### 3.2 Los Reyes, los *nebi'im* y la “profecía clásica”

La tradición veterotestamentaria sufre una evolución importante cuando el espíritu, como fuerza que interviene en la historia de Israel, se convierte en un *don estable*. Esto se da, en primer lugar, con los reyes, que suceden a los liberadores carismáticos. A su liderazgo permanente corresponde un don del espíritu igualmente duradero. En Saúl se encuentran tanto intervenciones repentinas (*IS* 11,6) como una presencia continuada del espíritu, que finalmente se alejará de él y pasará a David (cfr. *IS* 16,13-14). En cuanto a éste, en el relato de su unción se lee que «a partir de entonces, vino sobre David el espíritu de Yahvé» (*IS* 16,13).

La *rûah* se da a partir de entonces como algo ligado al oficio del rey, a la sucesión en el cargo, y a algunos ritos como la unción o la imposición de las

---

<sup>24</sup> Algunos elementos propios de los *nebi'im* son que en ocasiones ellos mismos podían provocar de algún modo la irrupción del espíritu por medio de la música (*IS* 10,5s.; *2R* 3,15s.), y que su entusiasmo era contagioso (*IS* 10,6.10; 19,20s).

<sup>25</sup> Cfr. J. JEREMIAS, *Nabi'-Profeta, o.c.*, 27-28; y J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation, o.c.*, 234

manos<sup>26</sup>. En realidad, no es claro hasta qué punto tuvo importancia esta idea en la monarquía histórica de Israel, pues la unión de unción y don del espíritu aparece explicitada sólo en los casos de Saúl y David; sin embargo, es un punto fundamental de la imagen del Mesías que dan los anuncios proféticos de salvación (*Is* 11,2; cfr. 42,1; 61,1)<sup>27</sup>.

Junto con el liderazgo político, también el profetismo sufrió una evolución. En la época media de la monarquía, el rey está aún rodeado de un grupo de *nebi'im* que, impulsados por el espíritu, tienen la función de consultar para él la voluntad de Dios. Estos profetas constituían un grupo social —continuarán siéndolo hasta después del exilio—, y la suya era en la práctica una profesión<sup>28</sup>. Recogen así no sólo las características de los profetas precedentes, sino también las de aquellos videntes, que eran portadores de un saber divino, poniendo en relación con el espíritu sus visiones y oráculos (cfr. *Gn* 41,38; *Nm* 24,2; *1S* 9,9).

Sin embargo, aparecen en esta época otras figuras proféticas que se contraponen a los profetas de profesión; en este sentido es paradigmático el enfrentamiento de Miqueas Ben Yimlá con los profetas de la corte (*IR* 22 = *2Cro* 18). Los nuevos no reclaman para sí el nombre de *nabi'* —es más, algunos llegan a rechazarlo explícitamente (*Mi* 3,3-8; *Am* 7,14)—, y no hacen depender su actividad y su autoridad del *espíritu* de Yahvé, sino de su *palabra*.

---

<sup>26</sup> Cfr. *1S* 16,13; *Is* 61,1; *Dt* 34,9; cfr. *1S* 10. Aunque la sucesión aparece ya entre Moisés y Josué, la sucesión por transmisión del espíritu parece, en cambio, una idea tardía, ligada primero a una tradición distinta de los *nebi'im* y los reyes: la del 'hombre de Dios' tal como se da en Elías (*2R* 2,9-15). Cfr. S. TENGSTRÖM, H.-J. FABRY, *Rûah*, o.c., 291-292, 295-296. También en la historia de Elías aparece como motivo ligado a la sucesión de reyes y profetas (cfr. *IR* 9,15-16).

<sup>27</sup> Para la relación entre la unción de David y la del rey anunciado después del exilio, cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (II)*, «Anámnesis» 10, n. 19 (2000), 18-25; J. SOGGIN, *Maelaek-Rey*, en E. JENNI, C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978, 1243-1245. Como señala Guillet, aunque la unción real es un rito que continúa en Israel (*IR* 1,39; *2R* 9,6; 11,12), el don del espíritu aparece en el Antiguo Testamento ligado a ella sólo raramente: en la unción de David y en los anuncios proféticos acerca del Mesías. Así es, precisamente, por el carácter de irrupción inesperada y pasajera que caracterizaba al primero frente a la idea de una impregnación lenta y honda que es propia de la segunda. Cfr. J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation*, o.c., 241.

<sup>28</sup> Cfr. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, o.c., 161-164.

La distancia que toman los nuevos profetas respecto de los grupos establecidos es tan radical, que se ha llegado a decir que:

originalmente no hay (...) ninguna relación entre *rûah JHWH* y la comunicación de un mensaje divino. Se encuentra aisladamente, pero de forma nada unitaria, en la “profecía preclásica”, mientras que falta completamente en la profecía escrita desde Amós a Jeremías. La profecía se entiende con toda naturalidad como fruto del espíritu de Dios sólo a partir de la época posexilica<sup>29</sup>.

Si así fuera, en cierto sentido la *rûah* dejaría de estar originariamente ligada a la revelación divina; por eso interesa estudiar con detenimiento esta postura, e introducir en ella algunos matices. A la idea de que en la “profecía clásica” —los profetas escritores del periodo anterior al exilio babilónico— *falta completamente* la relación entre la *rûah JHWH* y la comunicación de un mensaje divino, se podría objetar lo siguiente.

En primer lugar, aunque los “profetas clásicos” toman distancia respecto de los grupos de profetas establecidos, tienen aún con ellos muchos puntos en común. En efecto, dan oráculos a los que interrogan a Dios, tienen gestos simbólicos y visiones, sufren ciertas experiencias misteriosas —en particular, el éxtasis— análogas a las de los otros.

Por otra parte, algunos de ellos sí se dan el título *nabî'* (cfr. *Os* 9,7.8, *Jr* 1,5 y por supuesto *Ez* 2,5; 33,33), lo reciben de parte de los redactores de algunos episodios de sus vidas (*Is* 37,2; 38,1; *Jr* 28,5-15; 42,2; 43,6; 45,1), o son presentados como *nabî'* por los coleccionistas de sus oráculos (Nahum, Habacuc, Ageo, Zacarías). Además, muchos de ellos —incluido Amós— usan el verbo ‘profetizar’ (*nb'*).

En tercer lugar, también los *nebi'îm* profesionales «se presentan con la pretensión de proclamar la palabra de Dios y utilizan las expresiones “esto dice Yahvé” y “oráculo de Yahvé” para legitimar su mensaje (*Jr* 28; *Ez* 13,16s.; 22,28 y *passim*)»<sup>30</sup>. No deja de ser significativo, además, que cuando el espíritu se convierte en un don permanente al rey de Israel, Dios intervenga aún en la historia para corregirlo precisamente por medio de los profetas.

---

<sup>29</sup> R. ALBERTZ, C. WESTERMANN, *Rûah-Espíritu*, o.c., 939.

<sup>30</sup> J. JEREMIAS, *Nabî'-Profeta*, o.c., 43; cfr. 31-33; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, o.c., 159, 169.

En fin, que la autoridad y la actuación del profeta no se pongan en relación con la acción del espíritu en los escritos de los “profetas clásicos” podía obedecer simplemente a razones polémicas, o a una reacción contra el abuso que habían hecho los otros *nebi’îm* de ese motivo; por eso, una vez que desaparecieron estos últimos, la referencia al espíritu se recuperó<sup>31</sup>.

Resulta interesante atender a Elías, en cuanto figura media en el paso de los *nebi’îm* a los profetas escritores. En la teofanía sobre el monte Horeb (IR 19), Dios se revela por medio de la palabra, que llega con el susurro de una brisa suave, y no por el viento impetuoso (*rûah*, LXX: *pneûma*), el terremoto o el fuego. Pero estas señales, como indica Tengström, no son simplemente negadas, sino que preceden a la comunicación que tiene lugar por medio de la palabra. De este modo, en Elías se da a la vez la integración y el enfrentamiento con el profetismo más antiguo<sup>32</sup>.

Volvamos ahora sobre la relación del profetismo con la palabra y el espíritu de Dios durante la época clásica. Queda claro que «nada hace el Señor Yahvé sin revelar su secreto a sus siervos los profetas» (Am 3,7), y que lo revela verdaderamente por medio de su palabra. En ese sentido, se puede decir que hay una cierta superioridad de la palabra (IR 19,12-13), y en haberla recibido se encuentra el «distintivo primario de todos los profetas de Israel —a excepción de los primeros grupos extáticos—»<sup>33</sup>.

Ahora bien, no se puede negar absolutamente cierta continuidad en el fenómeno profético en Israel, particularmente en cuanto a su relación con el espíritu. En efecto, incluso en aquellos en que la actividad profética no se relaciona verbalmente con la *rûah JHWH*, el profeta se siente investido de la potencia de Dios. Tal vez no lo exprese acudiendo a la *rûah*, pero sí a otras

---

<sup>31</sup> Cfr. E. SCHWEIZER, πνεῦμα, D.-F., en G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 10, Paideia, Brescia 1975, 964-965; R. ALBERTZ, C. WESTERMANN, *Rûah-Espíritu*, o.c., 941-942. José Loza anota que, cuando Amós afirma que él no es profeta pero el Señor le ha enviado a profetizar (cfr. Am 7,14-15), «parece decir tanto como que él no pertenece al profetismo colectivo de los carismáticos; lo propio de su vocación es el anuncio de la palabra de Yahvé, porque es lo que Dios le ha encomendado», J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (II)*, o.c., 27

<sup>32</sup> Cfr. S. TENGSTROM, H.-J. FABRY, *Rûah*, o.c., 296

<sup>33</sup> J. JEREMIAS, *Nabi’-Profeta*, o.c., 36. Sobre aquella superioridad, concretamente en Elías, cfr. J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l’expression et le développement de la Révélation*, o.c., 236.

formas sinónimas, como *la mano de Dios* (*Is* 8,11; cfr. *IR* 18,12-46; *Ez* 3,14; 8,3) o *la fuerza de Dios* (*Jr* 1,9; 20,7; cfr. 15,17)<sup>34</sup>. En definitiva, aunque la revelación profética como tal no depende de la intervención de la *rûah*, no se da, sin embargo, sin la fuerza que se atribuye a la comunicación de ésta última. Lo que distinguiría a los profetas de Israel de los otros *nebi'îm* sería, primero, la primacía de la palabra de Dios y, después, una interiorización de la acción sobre el profeta que se atribuye al espíritu divino<sup>35</sup>.

Podríamos concluir que, en los profetas clásicos, la acción de la *rûah* se manifiesta en la fuerza que Dios comunica al profeta junto con su palabra: fuerza para comprender e impulso para anunciar la voluntad de Dios para su pueblo. La inspiración profética no consiste solamente en la revelación de un mensaje, sino también en la transformación interior del profeta en vistas a su misión.

### 3.3 La profecía en la época exílica y post-exílica

Ezequiel y, retrospectivamente, los círculos deuteronomistas vuelven a entender la profecía como actuación de la *rûah JHWH*<sup>36</sup>. Por otra parte, dan a la profecía un papel central en la historia de Israel, que se relea tomando como hilo conductor los anuncios de los profetas. De este modo, se recurre al lenguaje de la primera época ampliando, sin embargo, el concepto de *nabî'*. A las características del vidente se añaden las de quien da palabras de consuelo y de exhortación a la conversión, a la penitencia, a la fidelidad, y finalmente reciben el nombre de *nabî'* todas las figuras que han transmitido la palabra de Dios, desde Moisés hasta Zacarías — incluido Abraham<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>35</sup> El término '*nabî*' se aplica primero a todo aquel que se presenta como portavoz de la divinidad. Después, se reserva a quienes son portavoces de Dios. Sólo en este segundo momento se puede hablar de profetas y falsos profetas. Es significativo, al respecto, que el término '*falso profeta*' aparezca sólo en la LXX (*pseudoprofētês*), y precisamente como traducción de '*nabî*', sin calificativo. Debo esta indicación al profesor C. Jódar.

<sup>36</sup> Cfr. la fórmula «por su espíritu por boca de los profetas» en *Ne* 9,30 y *Za* 7,12; así como *Ez* 3,12-14; 8,3; 11,1.24; 43,5; *Mi* 3,8; *Ez* 11,5.

<sup>37</sup> Cfr. J. JEREMIAS, *Nabî'-Profeta*, o.c., 44; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, o.c., 159.

Así, el profetismo —en estrecha relación con la *rûah*— aparece ya en el libro de los *Números* considerado como un don de Dios (cfr. *Nm* 11,17.25.29; cfr. *Ex* 15,20); y en sus últimas palabras afirma David: «el espíritu de Yahvé habla por mí, su palabra está en mi lengua» (*2S* 23,2). En general, como señala P. van Imschoot, el espíritu aparece como un don —transitorio primero y permanente después— a los personajes encargados de mantener la Alianza<sup>38</sup>. Pero no sólo eso: el Espíritu es quien lleva adelante la historia de Israel en todo momento, sea atribuyéndole la presencia poderosa de Dios junto a su pueblo (cfr. *Is* 63,11), sea por medio de hombres que no forman parte del pueblo elegido<sup>39</sup>.

Por esta misma época comienza a desarrollarse la conciencia de que, tras la destrucción del primer Templo, el espíritu se ha retirado de Israel; y al cesar el don del espíritu, se ha extinguido la profecía. Pero, aún en la época del post-exilio, esta convicción iba ligada a la esperanza de la efusión del espíritu en la renovación mesiánica, entendida en parte en clave profética (cfr. *Dt* 18,15; *Nm* 11,29)<sup>40</sup>. Sobre este punto debemos volver más adelante.

### 3.4 La *rûah* y la inspiración profética en los escritos posteriores y en el judaísmo

En el post-exilio confluyen, pues, la idea de que el espíritu se ha retirado de Israel y la esperanza de su efusión en la renovación futura, una perspectiva que la apocalíptica traslada al tiempo escatológico. Con todo, al tiempo que se considera que la profecía ha terminado y no volverá hasta el tiempo del Mesías, los escritos sapienciales (*Jb*, *Si*, *Sb*) recuperan la idea de una *sabiduría inspirada*, efecto del espíritu divino. Lo que en escritos anteriores no era más que un saber práctico, nacido de la experiencia humana y recogido en una venerable tradición, comienza a ser identificado con la sabiduría de Dios. El espíritu es quien da a conocer la voluntad de Dios, los preceptos de la Ley, cuyo cumplimiento garantiza una vida larga,

---

<sup>38</sup> Cfr. IDEM, *L'esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle dans l'Ancien Testament*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 13 (1936), 203.

<sup>39</sup> Por ejemplo Ciro, al que Isaías llama 'ungido', no identificándolo como el rey esperado, sino «como instrumento elegido por Yahvé» (cfr. *Is* 45,1-7), J. SOGGIN, *Maelaek-Rey*, o.c., 1244.

<sup>40</sup> Cfr. S. TENGSTRÖM, H.-J. FABRY, *Rûah*, o.c., 304-306; J. JEREMIAS, *Nabi'-Profeta*, o.c., 45.

próspera, feliz. En cierto sentido, la inspiración se universaliza y, en muchos aspectos, se presenta al espíritu como equivalente a la sabiduría<sup>41</sup>.

Por otra parte, se da cierto acercamiento de la inspiración profética a la enseñanza, como se puede comprobar en el libro de Ben Sira (*Si* 24,33). El sabio debe interpretar la Ley para instruir a los hombres, y para eso cuenta con su sabiduría, que nace de la experiencia, de la tradición y del estudio. Sin embargo, junto con la Ley y el tesoro litúrgico de Israel, Ben Sira reconoce que el sabio recibe —«si el gran Señor lo quiere»— el espíritu de inteligencia (cfr. *Si* 39,6s.).

Posteriormente, aunque no será el caso de todos, se considerará que ciertos rabinos habían recibido el espíritu santo, que confirmaba su enseñanza<sup>42</sup>. De modo similar, en la época del judaísmo algunos invocan al espíritu para que ilumine el sentido de algunos pasajes o hechos oscuros, y en Qumrán se pensaba que Dios daba el espíritu a los miembros de la comunidad y les iluminaba para conocer los misterios divinos y comportarse según el querer de Dios. En general, cunde la idea del espíritu como el *modo de revelación* de Dios, y, en particular, como el que *ha hablado por los profetas*<sup>43</sup>. En todo caso, no se concibe como distinto de Yahvé; si la Escritura lo personifica en ocasiones, nunca lo trata como una persona distinta de Dios<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> *Vid. infra*, A.5.

<sup>42</sup> En otros escritos se hace referencia, en lugar del Espíritu Santo, a la *šekînah* o a la *bat-qôl*, figuras que habían sustituido en el judaísmo a la *rûah* para designar la inspiración divina. En todo caso, también en el de Ben Sira, se considera una inspiración distinta de la de los profetas (cfr. *Si* 44,3; 48,24). Sólo en *Sb* se encuentra una identificación total entre espíritu y sabiduría. Cfr. P. VAN IMSCHOOT, *Sagesse et Esprit dans l'Ancien Testament*, o.c., 35-37.

<sup>43</sup> Cfr. S. TENGSTROM, H.-J. FABRY, *Rûah*, o.c., 299-306; H. KLEINKNECHT, F. BAUMGÄRTEL, W. BIEDER, E. SJÖBERG, E. SCHWEIZER, πνεῦμα, en G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 10, Paideia, Brescia 1975, 871-928; J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation*, o.c., 239.

<sup>44</sup> Cfr. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, o.c., 197-200, y S. TENGSTROM, H.-J. FABRY, *Rûah*, o.c., 304-306.



#### 4. La acción del espíritu según los anuncios mesiánicos

Conviene ahora detenerse un momento en las promesas mesiánicas de los profetas, no sólo porque el uso del término ‘*rûah*’ alcanza en estos textos su punto más alto, sino también porque el cristianismo se presentará como cumplimiento de la esperanza de Israel<sup>45</sup>.

En los textos proféticos que anuncian la renovación mesiánica confluyen diversos elementos. Como viene dicho, se presenta una lectura de la historia del pueblo de Dios en clave profética, y se toma conciencia nuevamente de que el Dios de Israel es el mismo que ha creado todo: su acción poderosa se manifiesta en la creación tanto como en la historia de su pueblo (cfr. *Sal* 104; 105; *Is* 44,24-28; 42,5-9; 45,2-13). También la acción de su *rûah* se extiende. Se afirma por una parte que, por su espíritu, Yahvé ha dado la vida a todo y todo lo mantiene en el ser; y por otra, se le atribuye la inspiración profética, la revelación de la voluntad de Dios. El espíritu es presentado además como mentor o protector de Israel a lo largo de su historia, desde el éxodo de Egipto hasta el retorno desde Babilonia (cfr. *Ne* 9,20.29-30; *Za* 7,12). En este contexto aparece la expresión ‘espíritu santo’, que indica la presencia poderosa, en medio del pueblo, de Yahvé, capaz de obrar hechos prodigiosos en vistas a la salvación que le ha prometido (*Is* 63,11; cfr. 31,3). La misma denominación aparece de nuevo para designar al espíritu como principio de vida moral, pero jugando en este caso el papel de guía no ya en relación con el pueblo, sino con el individuo (*Sal* 51,12-14; cfr. 143,10; *Dn* 13,45; *Sb* 1,5; 7,22; 9,17)<sup>46</sup>.

Los profetas del exilio y el post-exilio anuncian que el pueblo es —o ha sido— castigado porque se ha separado de Dios; ha incumplido la Alianza sellada con Yahvé en el Sinaí. Sin embargo, Dios salvará a Israel, al menos a un resto, y establecerá con él una nueva Alianza, caracterizada por una

---

<sup>45</sup> Para una interpretación de los textos que se considerarán a continuación, cfr. J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation*, o.c., especialmente 228-248; P. VAN IMSCHOOT, *L'esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle dans l'Ancien Testament*, o.c., *passim*.

<sup>46</sup> No se trata ya del espíritu profético que estaba sobre Moisés, pues aquí se dirige a todo el pueblo, cfr. IDEM, *Sagesse et Esprit dans l'Ancien Testament*, o.c., 44. En general, sobre la evolución en el modo de entender la acción de la *rûah*, y la novedad que suponen los escritos del post-exilio, cfr. P. VAN IMSCHOOT, *L'action de l'esprit de Jahvé dans l'Ancien Testament*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 23 (1934), 553-587.

renovación moral que dará testimonio de la santidad de Dios<sup>47</sup>. En la inauguración de la nueva Alianza, la *rûah* juega un papel fundamental, que se desarrolla en torno a dos motivos: por una parte, se habla del espíritu que desciende sobre algunos hombres singulares, que darán comienzo a la nueva era<sup>48</sup>; por otra, se anuncia su efusión sobre el pueblo entero. En ambos casos se trata de un *don permanente*, como manifiesta adecuadamente el lenguaje usado en los anuncios: el espíritu desciende como una unción, como la lluvia o una aspersión... en definitiva, como un fluido que empapa lentamente y colma a aquellos sobre los que se derrama<sup>49</sup>.

Como líder del nuevo Israel, los profetas presentan una figura compuesta, que reúne los rasgos del rey, del profeta, del sacerdote, pero en quien, en todo caso, descansa por la unción el espíritu de Yahvé (cfr. *Is* 11,1-6; 42,1-9; 61,1-3). Isaías lo describe como el rey dotado de los dones necesarios para su gobierno: «Reposará sobre él el espíritu de Yahvé: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahvé» (*Is* 11,2-3). Dios pone su espíritu sobre su elegido, para que dicte la ley a las naciones (42,1); el Mesías es también el profeta ungido para anunciar la buena nueva (61,1; cfr. *Dt* 18,15; *Mi* 3,8)<sup>50</sup>. En definitiva, el espíritu de Dios se hace presente de nuevo en un hombre para darle a conocer y hacerle capaz de poner por obra cumplidamente el designio divino de salvación.

Por otra parte, los anuncios de salvación hablan del espíritu que descenderá sobre el pueblo entero<sup>51</sup>. Isaías anuncia una Alianza perenne

---

<sup>47</sup> Muchos profetas presentan la era mesiánica en los términos de una nueva Alianza. Cfr., por ejemplo, *Is* 42,6; 49,8; 55,3; 59,21; 61,8; *Jr* 31,31-34; 32,38-40; *Ez* 16,60; 34,25; 37,26; *Mi* 3,1.

<sup>48</sup> Tanto el Mesías como los gobernantes que le acompañen (cfr. *Is* 28,6).

<sup>49</sup> Cfr. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, o.c., 187-194. Aquellos dos motivos permanecen separados en el Antiguo Testamento y aparecerán unidos sólo en el Nuevo. Cfr. S. TENGSTRÖM, H.-J. FABRY, *Rûah*, o.c., 297-298; H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, o.c., 115-116.

<sup>50</sup> Hasta el exilio, la unción «había sido una prerrogativa regia», J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (II)*, o.c., 38. En el judaísmo tardío, se usará para designar al rey esperado, cfr. J. SOGGIN, *Maelaek-Rey*, o.c., 1244-1245; en contra, P. VAN IMSCHOOT, *L'esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle dans l'Ancien Testament*, o.c., 209-211.

<sup>51</sup> *Ez* 36,27; 37,14; 39,29; cfr. 11,19; 18,38; 36,26; *Jl* 3,1s.; *Is* 32,15; 44,3; 59,21; *Ag* 2,5; cfr. *Za* 12,10.

como fruto del don del Espíritu, que asegura la fidelidad a las palabras de Yahvé, es decir, a la revelación de su voluntad y, en definitiva, a su Ley (*Is* 59,21). Más tarde, Jeremías habla de una restauración del pueblo, de una nueva Alianza, en la que el Señor renovará el corazón de Israel, y éste podrá finalmente cumplir sus preceptos (*Jr* 24,7; 31,33).

Ezequiel reúne estos dos motivos al proclamar que la renovación mesiánica tendrá lugar por el don del espíritu a los hombres, que será en ellos fuerza de purificación y como un nuevo principio de acción. El proceso se da como en tres pasos: la purificación por medio de la aspersion del agua pura, la renovación del corazón por la infusión de un nuevo espíritu y, finalmente, el don del mismo espíritu de Yahvé, por el que los hombres pueden cumplir los preceptos divinos (*Ez* 36,25-26)<sup>52</sup>. Recuperando, en cambio, la inspiración profética y dejando de lado el aspecto moral de la renovación, Joel anuncia para el Día de Yahvé una efusión del espíritu sobre todo el pueblo por el que todos profetizarán (*Jl* 3,1s.; cfr. *Nm* 11, 17.25.29).

En todos estos casos, se entiende la efusión del espíritu como una *fuerza transformadora*; en particular, como una fuerza de purificación y de renovación moral y, en segundo lugar, como un acontecimiento profético. De la mano del anuncio de la nueva Alianza, en el motivo del don de un nuevo espíritu al hombre, resuena también la idea de una re-creación.

En ocasiones, se expresa esta tensión entre la creación primera y la renovación al describir la nueva Alianza como una nueva Creación. Isaías la anuncia como efecto de la efusión del espíritu que «será derramado desde arriba» (*Is* 32,15s.). Pero quizá la imagen más elocuente al respecto se encuentra en la conocida profecía de Ezequiel. El profeta es llevado a un campo lleno de huesos y éstos, por la fuerza del espíritu de Dios, vuelven a la vida llenos de poder (cfr. *Ez* 37,1-14; cfr. 39,29). La imagen que sigue a continuación, habla de la reunificación de Israel bajo el trono de David y de la nueva Alianza, eterna; como en otras promesas de Ezequiel, se recoge

---

<sup>52</sup> Esa purificación es presentada a veces como obra del espíritu, sea tomándolo en sentido propiamente teológico, sea en la imagen del viento del desierto (cfr. *Is* 4,3s.). Es particularmente interesante *Za* 12,10, donde el don del Espíritu va ligado a la visión de aquél a quien traspasaron. El espíritu hace nacer la compunción y la súplica de perdón a la vista de aquél que ha sufrido por los pecados.

aquí la fórmula que sella la Alianza: «y serán mi pueblo, y yo seré su Dios» (Ez 37,23; cfr. 36,28)<sup>53</sup>.

A la luz de estos anuncios, se releyó la acción creadora de Dios por medio de su Espíritu. El Salmo canta:

Si escondes tu rostro, desaparecen,  
les retiras tu soplo (*rûah*) y expiran,  
y retornan al polvo que son. Si envías tu aliento (*rûah*), son creados,  
y renuevas la faz de la tierra (*Sal* 104,29-30).

En el tiempo del judaísmo, la acción de Dios por medio de su espíritu que describen estos versículos fue comprendida también como futura<sup>54</sup>.

En resumen, la acción poderosa de Dios se manifiesta ya en la Creación, más tarde en la historia de la Alianza con Israel, y culmina en la nueva Alianza, que es como una nueva Creación. La *rûah* es la fuerza transformadora en la que Yahvé realiza toda su obra. Conviene notar, porque es una idea que se mantendrá en el Nuevo Testamento, que, desde sus primeras menciones en relación con los jueces o los reyes de Israel, y de modo particular en relación con la renovación mesiánica, la acción del espíritu se hace presente allá donde se *inaugura* una nueva época (cfr. *Is* 61,1-3).

## 5. El espíritu de Dios y otras figuras del Antiguo Testamento

Vamos a considerar ahora el espíritu de Dios en relación con otras manifestaciones sensibles de la presencia poderosa de Yahvé junto a su pueblo y, en segundo lugar, con otras hipostatizaciones divinas que aparecen en el Antiguo Testamento y constituyen como un anuncio o preparación de la revelación de la Trinidad en el Nuevo.

1. El rasgo principal de la *rûah* *JHWH* es su fuerza, un poder que depende de su carácter divino (cfr. *Is* 31,3); de ahí precisamente nace su

---

<sup>53</sup> Aunque el referente directo de la imagen sea la restauración de Israel, la idea de la resurrección está por lo menos indicada, cfr. S. TENGSTROM, H.-J. FABRY, *Rûah, o.c.*, 289. Como en *Gn* 1, también en este caso hay una referencia a la palabra eficaz de Dios (*Ez* 37,14).

<sup>54</sup> Cfr. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, vol. 3, EDB, Bologna 1984, 124-126. Es ya significativo que, en la LXX, los verbos del v. 30 aparezcan en futuro.

designación como ‘espíritu santo’ ya en el Antiguo Testamento. En el libro de Isaías, esta forma significa la presencia poderosa de Yahvé en medio del pueblo, capaz de obrar hechos prodigiosos en vistas a la salvación que le ha prometido (*Is* 63,11). Ahora bien, esa presencia se había designado en los primeros libros de la Escritura de otros modos.

En las tradiciones del éxodo de Egipto, Yahvé se hace presente en una nube en diversas ocasiones: en la columna de nube que acompaña a los israelitas en su marcha por el desierto (cfr. *Ex* 13,21-22; 14,19-20); cuando desciende para hablar con Moisés (*Ex* 19,9; 33,9-10; 34,5); en algunas teofanías (cfr. *Ex* 16,10; 19,16; 24,15-18; *2S* 22,12; cfr. *Sal* 18)<sup>55</sup>. La nube indica, en particular, la permanencia de Yahvé en el Santuario en que habita, sea la Tienda del Encuentro, sea —más adelante— el Templo de Jerusalén (*Ex* 40,34-35; *1R* 8,10-12; *2M* 2,8). Yahvé, en efecto, «ha decidido habitar en densa nube» (*1R* 8,12).

En otras ocasiones, medio de revelación de la presencia divina es la gloria (*kabôd*) de Yahvé, manifestación de su poder y majestad. En las tradiciones sobre Moisés, muchos de los textos en que aparece la nube utilizan este término en estrecho paralelismo con la gloria, que en algunas ocasiones se hace ver en forma de fuego o de luz (cfr. *Ex* 24,17). Así, durante la marcha por el desierto, se dice que: «Mientras hablaba Aarón a toda la comunidad de los israelitas, ellos se volvieron hacia el desierto, y de pronto la gloria de Yahvé se apareció en la nube» (*Ex* 16,10). Lo mismo se puede decir de las teofanías del Sinaí. Un texto particularmente significativo, por el lugar que ocupa y porque se dan encuentro en él motivos distintos, es el pasaje que cierra el libro el Éxodo:

La [n]ube cubrió entonces la Tienda del Encuentro y la gloria de Yahvé llenó la Morada. Moisés no podía entrar en la Tienda del Encuentro, pues la [n]ube moraba sobre ella y la gloria de Yahvé llenaba la Morada. (...) la [n]ube de Yahvé estaba sobre la Morada durante el día, y de noche había en

---

<sup>55</sup> Los lugares en que aparece así designado en las tradiciones sobre la época de Moisés son: *Ex* 13,21.22; 14,19.20.24; 16,10; 19,9.16; 24,15.16.18; 33,9.10; 34,5; 40,34-38; *Lv* 16,2.13; *Nm* 9,15-22; 10,11.12.34; 11,25; 12,5.10; 14,14; 17,7; *Dt* 1,33; 4,11; 5,22; 31,15; *Sal* 78,14; 99,7; 105,39; *Neh* 9,12.19. Cfr. E. JENNI, ‘Anan-Nube’, en E. JENNI, C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1985, 449.

ella fuego a la vista de toda la casa de Israel, en todas sus etapas (*Ex* 40,34-35.38; cfr. 13,21-22)<sup>56</sup>.

Un lenguaje semejante se utiliza al describir la llegada de Yahvé al Templo construido por Salomón (*1R* 8,10-12 || *2Cro* 6,1; *Ez* 10,3-4), y se retomará aún en el Segundo libro de los Macabeos, cuando se presenta a Jeremías que esconde la Tienda, el arca y el altar, y anuncia:

Esto quedará desconocido hasta que Dios vuelva a reunir a su pueblo y le sea propicio. El Señor entonces mostrará todo esto; y aparecerá la gloria del Señor y la [n]ube, como se mostraba en tiempo de Moisés, y cuando Salomón rogó que el Lugar fuera solemnemente consagrado (*2M* 2,7-8; cfr. 2,1s.).

Isaías, en fin, en relación con las teofanías del Sinaí, describe la gloria de Yahvé con los rasgos de la nube, como toldo que da sombra y abrigo (*Is* 4,5).

Aunque no son sin más equivalentes, la nube, la gloria y el fuego tienen en común ser modos de referirse a la presencia de Dios en medio de su pueblo, manifestación sensible de esa presencia, particularmente en el Santuario. Recuerdan a la *rúah* por múltiples razones: porque se hacen presentes a todos sensiblemente; por su carácter inasible e indisponible; por el modo en que llegan, descendiendo o difundiéndose; en la literatura posterior, porque, sea el espíritu sea la gloria de Dios, llenan la tierra y son manifestación del poder de Dios, tanto en la creación como en la historia (cfr. *Is* 6,3; *Sal* 19,2; 57,6; 115,1; cfr. 97,6)<sup>57</sup>. En definitiva, son medios de revelación de la majestad divina a través de hechos o sucesos que todos perciben. Algunos relatos del Nuevo Testamento retomarán estos motivos para designar la presencia del Espíritu en relación con Jesús o con la Iglesia.

2. Otro elemento frecuentemente puesto en paralelo con el espíritu en el Antiguo Testamento es la sabiduría de Dios. Frente al de los hombres, que

---

<sup>56</sup> Como la nube, la *gloria* de Yahvé designa, en particular, la presencia de Dios en el santuario. Cfr. S. AALÉN, *Gloria, Onore-δόξα*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1991<sup>4</sup>, 810; C. WESTERMANN, *Kbd-Ser pesado*, en E. JENNI, C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1985, 1108-1111; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament, o.c.*, 217-218.

<sup>57</sup> Cfr. C. WESTERMANN, *Kbd-Ser pesado, o.c.*, 1103-1106; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament, o.c.*, 216-220.

nace de la experiencia y de la tradición, se yergue el saber de Dios, trascendente y muchas veces incomprensible para la criatura, que le debe en todo caso respeto y veneración. Los profetas exaltan esta sabiduría contra la meramente humana. Es una prerrogativa divina, e intentar arrogársela constituye un pecado grave (cfr. *Gn* 2,17; 3,5.22; *Jb* 15,8; *Is* 2,11; *Ez* 28,1-5; *Jb* 28,12-27).

La primera relación entre sabiduría y *rûah* aparece con la idea de la inspiración divina: por el don de su espíritu, Dios comunica a quien quiere cierto saber, que puede tener que ver con su plan salvífico de muy diversas maneras<sup>58</sup>. Los últimos libros sapienciales —*Jb*, *Si*, *Sb*— amplían la inspiración a todo el saber moral, que es un don de Dios. Así, en el libro de Job, el joven Elihú afirma:

Pensaba: “Que hable la edad, que enseñen sabiduría los ancianos”. Pero hay un espíritu en el hombre, el sopro de Shaddai, que lo hace inteligente. Los años no dan la sabiduría, ni la edad capacidad para discernir (*Jb* 32, 7-9).

Aun teniendo en cuenta la ambigüedad de la figura de Elihú, se verifica de hecho un proceso de acercamiento entre espíritu y sabiduría divina, que culmina en su plena identificación en el *Libro de la Sabiduría*. En efecto, allí se encuentran los paralelismo más claros entre la *phrónēsis* y el *pneûma sophias* (7,7), y entre la *sophía* y *tò hágion sou pneûma* (9,17). Se da una identificación, en la inteligencia práctica, entre la sabiduría divina y el espíritu de Dios<sup>59</sup>.

Ésta se da no sólo en cuanto uno y otra son principio divino de conocimiento, sino también en cuanto son principio activo en la creación y el gobierno del mundo y de los hombres. En efecto, en la *Sabiduría* se presenta la *sophía* como espíritu: «es un sopro (*atmīs*) del poder de Dios, una emanación pura de la gloria del Omnipotente» (*Sb* 7,25; cfr. 1,6; 7,22s.). Además, se describe la función de uno y otra con expresiones prácticamente idénticas<sup>60</sup>. Incluso se llega a afirmar que la sabiduría es el principio vital que mantiene en vida a los seres animados y que será principio de la renovación (*Sb* 12,1; 7,27; cfr. *Sal* 104,30). En el plano humano, la inspiración es atribuida a la sabiduría (*Sb* 7,27), y los efectos que *Is* 11,2

---

<sup>58</sup> *Vid supra* A.3.

<sup>59</sup> Para este desarrollo y su historia sucesiva, cfr. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament, o.c.*, 187-194; o bien, con una argumentación más amplia y detallada, IDEM, *Sagesse et Esprit dans l'Ancien Testament, o.c., passim*.

<sup>60</sup> Cfr. a) 1,7 || 8,1; b) 7,3 y 12,1 || 7,25; c) 7,27 || 7,22s.; d) 9,11 || 7,23 y 1,7.

reconoce al espíritu son referidos a la *sophía* en numerosos pasajes de *Proverbios* y de *Sabiduría* <sup>61</sup>.

En cuanto al gobierno de la historia, se atribuyen a aquella los prodigios de Dios narrados en el *Éxodo*. En efecto, en *Sb* 10-11, la *sophía* juega el mismo papel atribuido al espíritu en *Is* 63,11-14; el mismo que juega en otros textos Yahvé (*Ex* 33,14), o su ángel (*Ex* 33,20), o su arca (*Nm* 10,33), o la nube que protegió a Israel al pasar el Mar Rojo y le guió en sus marchas (*Ex* 14,19s.; 13,21s.; *Nm* 10,34). Como indica van Imschoot, el libro atribuye a la sabiduría divina lo que había sido dicho del espíritu santo de Yahvé, porque la sabiduría es el *pneûma hágion* y *pantodýnamon* (*Sb* 7,22s.) <sup>62</sup>.

También como mentor de Israel la sabiduría toma el lugar que se había reconocido al espíritu en *Ne* 9,20.29-30 ó en *Za* 7,12, y que Isaías — aunando significativamente palabras y espíritu— había anunciado como un don de Dios que ha de durar para siempre:

Mi espíritu que ha venido sobre ti y mis palabras que he puesto en tus labios no caerán de tu boca ni de la boca de tu descendencia ni de la boca de la descendencia de tu descendencia, dice Yahvé, desde ahora y para siempre (*Is* 59,21).

En fin, en *Sabiduría* se asimila la sabiduría al espíritu divino al presentarla como una fuerza moral que es principio de acción virtuosa, como lo era el espíritu en los profetas (cfr. *Ez* 36,25s.; 39,39; *Jr* 31,31-34; 32,38-40).

En resumen, el espíritu es un medio por el que Dios concede al hombre la capacidad de reconocerle como Dios y de conocer su voluntad, y en este sentido es asimilado a la sabiduría. Con todo, una diferencia se mantiene: la sabiduría *instruye*, mientras sólo el espíritu *transforma*. Éste se presenta como la fuerza que no sólo *da a conocer* la voluntad de Dios, sino que al mismo tiempo la *pone por obra* en el actuar de cada hombre, haciéndole capaz de obrar en conformidad con su designio <sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> Para un desarrollo detallado de estas diversas dimensiones, cfr. P. VAN IMSCHOOT, *Sagesse et Esprit dans l'Ancien Testament, o.c.*, 30-40.

<sup>62</sup> Cfr. *ibid*, 43.

<sup>63</sup> Cfr. *Pr* 2,5; 8,5-6; *Jb* 26,3; 32,8-9; *Si* 24,22; 39,8-9 *et al.*; en cambio, *Ez* 36,25-27; *Sal* 51,12-14; 143,10. Aunque la sabiduría sí aparece como fuerza moral en *Sb*, sigue siendo distinta al espíritu que los profetas anuncian, por cuanto aquélla es dada al justo: no crea en el hombre la vida moral-religiosa, sino que la supone; no es un don, sino una recompensa. En los profetas, en cambio, se trata de la fuerza transformadora de Dios,



3. El paralelismo que acabamos de considerar lleva como de la mano —y en parte se superpone— al que establece la Escritura entre el espíritu y la palabra de Dios (*debar-JHWH*). Ésta, en efecto, no es solamente un medio por el que Dios *declara* su voluntad, sino que la *actúa* al mismo tiempo.

El *dabar* es, pues, una realidad activa. Como la *rûah*, es un intermediario de la acción de Yahvé en el mundo (cfr. *Is* 55,10-11; o el relato de la creación en *Gn* 1); y, como aquella, su potencia eficaz depende de Dios: el *dabar* no es poderoso en sí mismo —como en el caso de las fórmulas mágicas—, sino porque es de Dios, procede de su boca<sup>64</sup>.

Además de activa, la palabra es una realidad concreta. En efecto, los judíos no la consideran en modo abstracto, sino como palabra *pronunciada*. Y puesto que de la boca, a la vez que la palabra, sale el aliento, eso podría explicar que en muchos textos palabra y espíritu sean puestos en paralelo<sup>65</sup>. Es el caso de algunos textos que ya hemos considerado, como el Salmo 33: «Por la palabra (*dabar*) de Yahvé fueron hechos los cielos, / por el aliento (*rûah*) de su boca todos sus ejércitos» (*Sal* 33,6), idea que se retoma en el himno de acción de gracias de Judit: «Sírvente a ti las criaturas todas, pues hablaste tú y fueron hechas, enviaste tu espíritu (*pneûma*) y las hizo, y nadie puede resistir tu voz» (*Jdt* 16,14; cfr. *Sal* 147,18; *Is* 11,4; 34,16; *Pr* 1,23; *Jb* 15,13). Sin embargo, la relación entre palabra y espíritu se encuentra también en muchos otros motivos que se consideran a continuación.

Más arriba hemos visto que el viento es el mensajero de Dios, y que, en todo caso, la *rûah* que manifiesta la majestad divina o que desciende de

---

que llevará a cabo la regeneración propia de la alianza nueva (cfr. *Ez* 36,25-27; 39,39). A este respecto cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (II)*, o.c., 38-41; P. VAN IMSCHOOT, *Sagesse et Esprit dans l'Ancien Testament*, o.c., 32-40, 48-49.

<sup>64</sup> Puede ser interesante notar el contraste que existe entre la *palabra* de Dios y el *nombre* de Dios (*šem*) en el Antiguo Testamento. En un conocido estudio, Grether afirma que, mientras el nombre de Dios es intermediario de la presencia de Dios en el mundo, la palabra de Dios lo es de su actividad; mientras '*šem*' designa a Dios como persona, '*dabar*' es expresión de su pensamiento y de su voluntad; mientras '*šem*' es, en fin, la forma representativa de la manifestación de Yahvé, '*dabar*' es la forma voluntativa. Cfr. G. GERLEMAN, *Dabar-Palabra*, en E. JENNI, C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978, 625-626.

<sup>65</sup> Cfr. J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation*, o.c., 214; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, o.c., 202-204.

improvisado sobre ciertos hombres es un poder imprevisible, pero no anárquico o arbitrario.

En los profetas de Israel es especialmente significativa la conjunción de *debar* y *rûah* JHWH. Para revelarse verdaderamente, Dios se sirve de su palabra, pero ésta es concedida a los profetas junto a la fuerza para comprenderla y llevarla a los hombres. Así, es la relación con la palabra de Dios lo que distingue a los profetas de Israel (cfr. Jr 18,18), pues no basta el don del espíritu para que Dios se revele verdaderamente; pero no hay revelación verdadera que no esté acompañada por el don del espíritu, de la fuerza de Dios, que transforma interiormente al profeta y le capacita para realizar la tarea que le es encomendada.

En fin, el espíritu y la palabra son dos medios por los que Dios se manifiesta y actúa en el mundo y en la historia, incluso antes de que existan el mundo y la historia. Mientras la palabra es algo que se escucha y comunica el saber de Dios, el espíritu obra con poder manifestando en los hechos la soberanía de Dios y realizando concretamente su sapientísimo designio. Es muy cierto que, en el Antiguo Testamento, el carácter eficaz de la palabra de Dios no depende del espíritu de Yahvé, sino de Dios. Sin embargo, lo que es significativo es la *conjunción* de uno y otro —la palabra es poderosa para realizar el designio de Dios y el espíritu no se separa de éste— hasta el punto de ser puestos en paralelo<sup>66</sup>.

Es también notable, por otra parte, el carácter que van tomando el espíritu y la palabra de Dios con el paso del tiempo. Mientras la *rûah* se acerca progresivamente al conocimiento concedido por Dios —particularmente en los profetas, pero no sólo—, el *dabar* se va convirtiendo en una realidad cada vez más fija y estática. La palabra queda como expresión o contenido de la revelación; el espíritu, como fuerza de revelación y de transformación interior<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> Cfr. *ibid*, 203. Guillet afirma que son dos potencias inseparables, cfr. J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation*, o.c., 254; Baumgärtel constata la cercanía entre una y otra, cfr. F. BAUMGÄRTEL, πνεῦμα, B.-C., o.c., 866-867. Tengström los presenta como dos principios de la creación, a los que añade la luz; y afirma después que la energía creadora manifestada en el viento (Gn 1,2) se hace eficaz mediante la palabra, cfr. S. TENGSTROM, H.-J. FABRY, *Rûah*, o.c., 284-285.

<sup>67</sup> Cfr. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, o.c., 200-207: «Celle-ci est considérée comme l'expression désormais fixée de la révélation divine, expression à

\* \* \*

En resumen, el espíritu aparece en el Antiguo Testamento como potencia por la que Yahvé crea el mundo, lo conserva y lo renovará; como fuerza por la que Dios interviene en la historia de los hombres y la gobierna, protegiendo a su pueblo Israel; como principio de conocimiento y como fuerza transformadora, fuente de vida moral y poder comunicado a los hombres en vista del cumplimiento de una misión. Es, en definitiva, la fuerza por la que Dios actúa en el tiempo, desde su origen hasta su consumación. En efecto, el poder por el que Dios creó el mundo y todo lo que contiene es *el mismo* por el que salvó a Israel de Egipto (y de Babilonia) y por el que realizará la renovación definitiva en los últimos tiempos, sellando con los hombres una nueva y definitiva Alianza. Es el *Spiritus Creator*, el Señor de la historia, el Dador de vida, de la vida física y de la santidad moral.

Los rasgos de la *rûah* que se van perfilando en el desarrollo de la Escritura —de lo que podríamos llamar la “teología veterotestamentaria del Antiguo Testamento”<sup>68</sup>— y cristalizan en el judaísmo posterior, obedecen, en fin, a un proceso de *interiorización* del don del espíritu. Comienza por las *irrupciones* arrolladoras y pasajeras, que llevan a acciones extraordinarias, y llega al anuncio de la difusión del espíritu como una *unción* que empapa y permea al hombre, renovándole en lo más íntimo y manifestándose en una vida o un gobierno santos, acordes a la voluntad de Dios. Pero este proceso alcanza su fin solamente en la revelación neotestamentaria<sup>69</sup>.

---

laquelle il est défendu de rien retrancher et de rien ajouter (*Deut.*, 4,2; 13,1)» (205). Así, la Revelación adquiere en el judaísmo un tono *doctrinal* y pierde un tanto su carácter de evento, cfr. A. SAND, *Le affermazioni bibliche sulla Rivelazione*, o.c., 23-25.

<sup>68</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Ensayo sobre el concepto de tradición*, en K. RAHNER, J. RATZINGER, *Revelación y Tradición*, Herder, Barcelona 1970, 46.

<sup>69</sup> Cfr. J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation*, o.c., *passim*; y J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (II)*, o.c., en referencia a los profetas (37-38) y a la nueva Alianza (44-46).

## B. NUEVO TESTAMENTO

En relación con el Espíritu, el don efectivo del mismo primero a Jesús, y después, por Él, a todo el pueblo, constituye la radical novedad del cristianismo respecto de la religión de Israel. Es importante notar —muchos estudiosos lo hacen precisamente al inicio de su consideración sobre el Espíritu en el Nuevo Testamento— que la unicidad de este don se revela a los cristianos en la *experiencia* del mismo y del contacto inmediato con Dios que les concede cuando lo reciben. Como señala Barrett, es indiscutible «que la Iglesia del siglo primero creía que el Espíritu Santo había sido derramado sobre ella de un modo totalmente excepcional»<sup>70</sup>. La toma de conciencia y la reflexión teológica que describirá la personalidad y rasgos del Espíritu Santo se dará poco a poco, a medida que avance el tiempo y los cristianos se vean en la necesidad de formular con precisión su fe<sup>71</sup>.

Después de considerar brevemente los términos usados en el Nuevo Testamento para hacer referencia al Espíritu, haremos un recorrido por los diversos grupos de libros que lo componen, revisando los distintos modos en que tratan de su acción.

### 1. El vocabulario del Nuevo Testamento

El término más usado en el Nuevo Testamento para hablar del espíritu es el griego *'pneûma'*, que aparece 379 veces. En 275 de los casos, aproximadamente, hace referencia al Espíritu de Dios. En este uso teológico, la palabra se encuentra frecuentemente acompañada del calificativo *'hágion'*, y algunas veces en la forma *'pneûma theou'* u otras similares<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 17.

<sup>71</sup> Cfr. *ibid.*, 257-261; cfr. J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation*, o.c., 252; J. M. CASCIARO, *El Espíritu Santo en los evangelios sinópticos*, en P. RODRÍGUEZ, J. R. VILLAR, R. PELLITERO, J. L. GUTIÉRREZ, J. ENÉRIZ (eds.), *El Espíritu Santo y la Iglesia*, EUNSA, Pamplona 1999, 47, 51-52; E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, D.-F., o.c., 946-947.

<sup>72</sup> Cfr. J. KREMER, *πνεῦμα*, o.c., 1012; E. KAMLAH, *Spirito-πνεῦμα*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1991<sup>4</sup>, 1773; para una enumeración de los textos del Nuevo

La gama de significados de ‘*pneûma*’ es tan variada como la de ‘*rûah*’, por lo que no nos detendremos en ella<sup>73</sup>. No obstante, conviene notar que las significaciones precisas y los matices de significado de ambos términos no son idénticos, «por lo que no se puede decir que un término esté calcado sobre el otro»<sup>74</sup>. En ámbito antropológico, por ejemplo, junto a las concepciones del mundo veterotestamentario, es posible encontrar otras, propias de las corrientes filosóficas del helenismo, o de la filosofía popular de la época.

El Nuevo Testamento señala al Espíritu de Dios también con otros términos. Las referencias que hacen los sinópticos al *poder* que se manifiesta en Jesús —usando ‘*dýnamis*’ o ‘*exousía*’— indican la acción del Espíritu; en san Pablo se encuentran relacionadas con ésta ‘*cháris*’ o ‘*charísmata*’; y en los escritos de san Juan es característico el uso de la palabra ‘*paráklētos*’<sup>75</sup>.

## 2. Los evangelios sinópticos y el libro de los *Hechos*

Comenzaremos por los sinópticos, pues, aunque probablemente los escritos de Marcos, Mateo y Lucas no son los más antiguos del Nuevo Testamento, en cierto sentido son los más cercanos a la predicación de Jesús. En efecto, su propósito es el de anunciar la salvación en Jesús, y por eso se mueven «preferentemente en la transmisión sencilla, sin desarrollos teológico explícitos, de la enseñanza de Jesús en su ministerio público»<sup>76</sup>.

Tanto en los escritos proféticos como en la sucesiva literatura apocalíptica se anunciaba por una parte el don del Espíritu a un líder especialmente ungido por Dios —el Mesías—, y por otra, la efusión del espíritu sobre todo el pueblo. Como hemos visto, estos motivos de esperanza parecen independientes y no serán armonizados sino en el Nuevo Testamento, cuando se proclame que el Espíritu es dado a los cristianos *por medio de Cristo*. La Iglesia era consciente de que «el Espíritu había venido a

---

Testamento en que aparece el término ‘*pneûma*’, cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, «Anámnesis» 10, n. 20 (2000), 8-9.

<sup>73</sup> Vid. *supra* A.1.

<sup>74</sup> J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 6.

<sup>75</sup> Cfr. *ibid*, 10; C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 121-141.

<sup>76</sup> J. M. CASCIARO, *El Espíritu Santo en los evangelios sinópticos*, o.c., 69.

causa de Jesús, el Señor de la Iglesia, que ahora había subido a los cielos»<sup>77</sup>. Se trata de una idea que aparece en todos los grupos de libros del Nuevo Testamento y que constituye una novedad radical. En efecto, en los escritos del judaísmo el Mesías era descrito como aquel que *posee* el Espíritu y debe venir a juzgar al mundo, pero raramente aparecía como aquel que *da* el Espíritu; ese don era una prerrogativa divina<sup>78</sup>.

## 2.1 El Espíritu Santo en los sinópticos

Teniendo en cuenta la importancia que tenía en la Iglesia del primer siglo la experiencia del Espíritu, llama la atención el hecho de que las referencias al Espíritu Santo en los evangelios sinópticos sean muy escasas.

En un estudio que se ha convertido ya en una referencia clásica, C. K. Barrett intentó dar una respuesta históricamente plausible al problema. Como posibles motivos de esta escasez, señala en primer lugar que Jesús era consciente de su mesianidad y, concretamente, del carácter *oculto* de la misma: la suya era la misión del siervo doliente, que debía culminar en la Cruz. Convenía, pues, callar lo que, de otro modo, podía traicionar ese carácter de su mesianidad<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 189. Hay que reconocer que en los sinópticos prácticamente sólo Jesús participa del Espíritu, mientras en el resto de libros que forman el Nuevo Testamento lo hará también la comunidad de los creyentes. Sin embargo, en todo caso el título de 'Ungido' se reserva a Jesús. En Lucas, cfr. *Lc* 4,18 y *Hch* 10,38, J. A. FITZMYER, *The role of the Spirit in Luke-Acts*, en J. VERHEYDEN (ed.), *The unity of Luke-Acts*, Leuven University Press, Leuven 1999, 172; en general, cfr. C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 253-256.

<sup>78</sup> El Mesías aparecía como aquél que *poseerá* el espíritu, pero no se identificaba al Mesías con el espíritu, y raramente era considerado como aquél que *da* el espíritu; cfr. E. SJÖBERG, πνεῦμα, C., en G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 10, Paideia, Brescia 1975, 914-917; E. SCHWEIZER, πνεῦμα, D.-F., o.c., 954-955.

<sup>79</sup> Cfr. C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 258. En general, toda la predicación de Jesús se mueve entre dos tiempos: *ahora*, el tiempo del ocultamiento, y *después*, el tiempo de la vindicación divina, cuando él mismo sería glorificado y el Reino de Dios llegaría *en poder*.

En segundo lugar, indica Barrett que Jesús «no previó un intervalo entre el período de la humillación y el de la glorificación completa y final»<sup>80</sup>, sino que en su predicación se ocupó solamente de la resurrección y la parusía, que parecían identificarse en un solo acto de vindicación divina.

Una tercera razón tiene que ver con la obra de los escritores. Dado el carácter equívoco de los fenómenos extraordinarios —del poder y la inspiración divina— en ámbito helenístico, los evangelistas prefirieron subrayar lo característico de Jesús, esto es, su mesianidad, su misión y su condición únicas, así como el carácter escatológico del Reino que anunciaba. De este modo, el silencio de lo *pneumático* en Jesús se halla en continuidad con la tradición profética de Israel: sería parangonable al de los profetas de la época clásica en relación con la *rûah* y el título *nabi*<sup>81</sup>.

Como señala J. M. Casciaro, se trata de razones ciertamente buenas, pero que deben ser completadas. En su opinión, para resolver la cuestión del silencio de Jesús hay que atender a los rasgos propios de la tradición misma que los evangelistas recogen y, por otra parte, a la finalidad que persiguen los sinópticos y que hemos indicado más arriba: la transmisión sencilla de la enseñanza de Jesús<sup>82</sup>. A las razones propuestas por Barrett, Casciaro añade también que los discípulos no podían comprender el mensaje del Espíritu antes de la experiencia pascual.

El evangelio de Lucas plantea una cuestión particular, pues contiene un número mayor de afirmaciones sobre el Espíritu que los otros dos. Esto podría explicarse porque, como subraya Fitzmyer, el papel del Espíritu en la economía divina es uno de los motivos que articulan la continuidad de este evangelio y el libro de los *Hechos*<sup>83</sup>.

---

<sup>80</sup> *Ibid*, cfr. 257-261.

<sup>81</sup> Cfr. *ibid*, 234-246, 253-255; E. SCHWEIZER, Πνεῦμα, D.-F., o.c., 965-968. *Vid. supra*, A.3.2.

<sup>82</sup> Cfr. J. M. CASCIARO, *El Espíritu Santo en los evangelios sinópticos*, o.c., 50-52 y 69. En este sentido, cabría señalar aún otras características de la predicación de Jesús, como por ejemplo que habló «más con imágenes que con ideas teológicas», J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, I, Sígueme, Salamanca 1974, 100, cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 23. Barrett tiene en cuenta esta razón, pero considera que se trata de una explicación insuficiente al problema planteado, cfr. C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 232-233.

<sup>83</sup> Cfr. J. A. FITZMYER, *The role of the Spirit in Luke-Acts*, o.c., 176 y *passim*. Según Schweizer, que su evangelio contenga muchas menos menciones que el libro de los

En resumen, todos los autores citados señalan con sorpresa que las menciones del Espíritu en los sinópticos son pocas, comparada con las del *corpus paulinum* o de los escritos de Juan. De ahí que se afirme que los evangelistas fueron en este punto fieles al recuerdo de la predicación Jesús, quien, por diversos motivos, debió hablar poco del Espíritu<sup>84</sup>.

Antes de seguir adelante, conviene señalar que, para dar razón de este fenómeno, no es en absoluto necesario negar el conocimiento de Jesús sobre el tiempo de la Iglesia. Aparte las razones teológicas que se pueden dar al respecto, desde un punto de vista meramente histórico hay que reconocer que del silencio de Jesús durante su ministerio público, no se sigue su ignorancia. Más aún, ese silencio parece algo muy conveniente<sup>85</sup>. En efecto, lo importante entonces era preparar a los discípulos para el momento decisivo de la Cruz, de manera que reconocieran en ese aparente fracaso la realización del designio de Dios. Posiblemente eso era todo lo que los discípulos podían escuchar. En cambio, el anuncio del don del Espíritu y del futuro tiempo de la Iglesia —que, como veremos, no está del todo ausente en los relatos sinópticos, en relación sobre todo con la autoridad y el poder de Jesús— podía esperar al momento en que el desenlace fuera inminente, o bien a la instrucción de los discípulos entre la resurrección y la ascensión<sup>86</sup>. De hecho, esto parece muy coherente, tanto con la incomprensión de los discípulos incluso después de ver al resucitado, como con el hecho de que éstos reconocieran en la experiencia de Pentecostés el don mesiánico del Espíritu<sup>87</sup>.

---

*Hechos* podría ser debido a que, en la redacción del primero, Lucas se hallaba más atado a las fuentes, cfr. E. SCHWEIZER, *Πνεῦμα*, D.-F., o.c., 968.

<sup>84</sup> Cfr. *ibid*, 965.

<sup>85</sup> A un nivel distinto, la experiencia humana y divina de algunos fundadores en la historia de la Iglesia da buenos ejemplos para comprender hasta qué punto es acertado un silencio como ese en los inicios de una obra divina. Cfr. las escenas de la vida de san Josemaría Escrivá de Balaguer apuntadas en A. VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, vol. 2, Rialp, Madrid 2002, 454-455, 561-562.

<sup>86</sup> En este particular, el testimonio de Juan al respecto es significativo (cfr. *Jn* 16,12-13). Sobre la fidelidad de Juan a la historia, son interesantes las observaciones de un lector atento, cfr. C. S. LEWIS, *Esporas de helecho y elefantes*, en IDEM, *El perdón y otros ensayos cristianos*, Andrés Bello, Buenos Aires 1998, 111-112.

<sup>87</sup> Respecto de lo primero, el silencio de Jesús explicaría que los discípulos, después de la resurrección, pregunten aún: «Señor, ¿es en este momento cuando le vas a restablecer el Reino a Israel?» (*Hch* 1,6). Respecto de lo segundo, es posible responder a la tesis de



## 2.2 El don del Espíritu a Jesús

Los evangelistas presentan la misión —y la condición misma— de Jesús bajo el signo del Espíritu Santo. Aunque el tema recurre pocas veces en los relatos, se encuentra, de modo elocuente, en las escenas que presentan el marco de la historia: la concepción de Jesús, su bautismo, y, en el evangelio de Lucas, la sinagoga de Nazaret.

Además de estas escenas *inaugurales*, en otros lugares y motivos se presenta a Jesús como el Mesías —literalmente el ‘Ungido’— anunciado por los profetas, y que es consciente de serlo: en su palabra inspirada y poderosa, en las acciones milagrosas que obra en favor de los hombres y en la única vez que, ante unos pocos, Jesús se manifiesta en toda su gloria, adelantando la revelación definitiva de su divinidad cuando vuelva a juzgar al mundo al final de los tiempos.

### 2.2.1 La inauguración de la misión del Mesías

#### a) *Nacimiento e infancia de Jesús*

Los relatos del nacimiento y de la infancia de Jesús aparecen en los evangelios de Mateo y de Lucas (*Mt* 1,18-2,23; *Lc* 1-2). En ambos, la acción del Espíritu Santo está fundamentalmente ligada —como en el Antiguo Testamento— a la presencia *profética* y *creadora* de Dios<sup>88</sup>.

1. Comencemos por los textos en que se describe la concepción de Jesús. Tanto Mateo como Lucas afirman que Jesús fue concebido virginalmente en María por obra del Espíritu Santo, sin intervención de José ni de otro hombre. El carácter mesiánico de las narraciones es claro. Por una parte, la idea de que el Mesías sería concebido por una Virgen se había difundido en

---

Barrett con un argumento usado por él mismo. Si, como afirma al contestar la postura de Flew, la Iglesia necesitaba una declaración de la mesianidad de Jesús para reconocer en el resucitado al Mesías, de modo semejante, cabría preguntarse: ¿cómo podía la Iglesia reconocer en la experiencia post-pascual el don *del Espíritu*, si Jesús no se lo había anunciado *nunca* antes? Cfr. C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 259-261; y la respuesta a Flew en 230-232.

<sup>88</sup> Cfr. J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-IX*, Doubleday and Co., Garden City (NY) 1981, 229-231; cfr. C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 23.

el judaísmo, partiendo de la interpretación de *Is* 7,14 que recoge la LXX y que Mateo cita al hilo de su relato<sup>89</sup>; por otra, en la narración de Lucas, el ángel presenta al Niño que va a nacer como el rey prometido y como hijo de Dios (cfr. *Lc* 1,30-33.35)<sup>90</sup>.

El papel del Espíritu se indica claramente cuando el ángel anuncia a María: «el Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será santo y se le llamará Hijo de Dios» (*Lc* 1,35). En los verbos usados por Lucas se evita toda referencia a relaciones sexuales; recuerdan, más bien, a la *rúah* del relato de la creación y al papel vivificante del Espíritu reconocido por la Escritura<sup>91</sup>.

En segundo lugar, el paralelismo que establece el evangelista es muy expresivo. El recurso —propio de la poesía judía—, permite identificar el Espíritu Santo y el poder del Altísimo. El verbo que acompaña a este último —*episkiázō*, cubrir con la sombra— trae a la memoria la imagen de la nube, que servía en el Antiguo Testamento para designar precisamente la presencia poderosa de Dios en medio de su pueblo (cfr. *Ex* 13,21; 14,19-20; *et al.*; *Dt* 32,11). Lucas lo utiliza de modo más abstracto —sin hacer referencia directa a la nube— pero al mismo tiempo más directo, pues el sujeto del mismo es Dios. En definitiva, en la concepción de Jesús el evangelista ve una obra del

---

<sup>89</sup> Cfr. *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada, o.c.*, nota a *Is* 7,14. El texto de Lucas es, pues, inequívocamente mesiánico, cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 37; C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 28-29. Sobre la interpretación de *parthénos*, cfr. J. A. FITZMYER, *παρθένος*, en H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, II, Paideia, Brescia 2004, 810.

<sup>90</sup> El texto de Mateo, reconociendo los mismos elementos esenciales, subraya de modo particular la misión salvífica de Jesús, en continuidad con la acción del Espíritu (cfr. *Mt* 1,21). Cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 38.

<sup>91</sup> Cfr. J. M. CASCIARO, *El Espíritu Santo en los evangelios sinópticos*, o.c., 53-56. La generación por inspiración divina era un motivo prácticamente desconocido en la literatura helenística, por lo que, como señala Kleinknecht, una influencia directa sobre el relato evangélico se excluye por sí misma. Existe cierto debate, en cambio, sobre el modo en que la idea de la concepción por un Dios se habría hecho lugar en la tradición de Israel. En todo caso, parece obligado reconocer una referencia a la *rúah*, que en el Antiguo Testamento se relacionaba con la creación, ya en *Gn* 1,2, *vid. supra* A.2. Cfr. H. KLEINKNECHT, F. BAUMGÄRTEL, W. BIEDER, E. SJÖBERG, E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, o.c., 797, 921-926, 962-963; C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 42-52; J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-IX*, o.c., 350-352.

poder de Dios, que actúa en el mundo e interviene en la historia de los hombres<sup>92</sup>.

De este modo, la concepción de Jesús es presentada como el momento *inaugural* de la redención prometida por Dios, una intervención en la historia que «es contemplada como una nueva Creación, comparable con la de *Gn 1*»<sup>93</sup>. Para un estudio como el nuestro conviene notar también que la revelación del misterio a María y a José se hace por medio de un ángel.

2. Un segundo elemento que hay que considerar en los relatos de la infancia —en concreto, en los de Lucas— es que los distintos personajes aparecen uno tras otro llenos del Espíritu Santo y profetizan<sup>94</sup>.

En relación con Juan el Bautista, el ángel anuncia a Zacarías que su hijo «estará lleno de Espíritu Santo ya desde el seno de su madre» (*Lc 1,15*), y señala después que «irá delante de él [del Mesías<sup>95</sup>] con el espíritu y el poder de Elías» (*Lc 1,17*). Cuando María visita a Isabel, ésta queda llena del Espíritu Santo, como contagiada por el niño que lleva en su seno, y exclama a gritos las bendiciones de María (*Lc 1,41*). También Zacarías «quedó lleno de Espíritu Santo y profetizó» al pronunciar su cántico de bendición (*Lc 1,67*). En el episodio de la presentación del Niño en el Templo, de Simeón se dice que «estaba en él el Espíritu Santo»; después, que «el Espíritu Santo le había revelado que no vería la muerte antes de haber visto al Cristo del Señor», y que había venido al Templo «movido por el Espíritu» (*Lc 2,25-27*). Allí reconoció a Jesús como el Mesías y pronunció su bendición (*Lc 2,28-32*). De Ana se afirma que es profetisa, aunque nada se dice del Espíritu Santo.

---

<sup>92</sup> La expresión utilizada evoca también las alas del ave que simboliza el poder protector y creador de Dios (*Sal 17,8; 57,2; 140,8; Gn 1,2*), cfr. *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada, o.c.*, nota a *Lc 1,35*; J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 38-39; H.-C. HAHN, *Ombra-σκιά*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1991<sup>4</sup>, 1011. El lenguaje será retomado en la escena de la Transfiguración (cfr. *Lc 9,34*).

<sup>93</sup> J. M. CASCIARO, *El Espíritu Santo en los evangelios sinópticos, o.c.*, 54-55.

<sup>94</sup> Cfr. C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica, o.c.*, 201. También en los de san Mateo se dan revelaciones de parte de Dios, pero en este caso el mediador de las mismas es “el Ángel del Señor”.

<sup>95</sup> Así lo interpreta la *Biblia de Navarra, ad loc.*

Son los únicos casos en que, en los sinópticos, se presenta a alguien, fuera de Jesús, a quien ha sido concedido el Espíritu. En unos, éste irrumpe en un momento de su vida y le da a conocer el designio de Dios, moviéndole a comunicarlo. En otros, además, aparece como un don permanente: en Simeón y en Juan, en quien el Espíritu se presenta como la fuerza dada por Dios en vistas a una misión. En todos los casos, se trata del espíritu profético<sup>96</sup>. En definitiva, Lucas utiliza, para hablar del Espíritu, el lenguaje propio de la Escritura —de la LXX— y las concepciones del judaísmo en Palestina, manifestando de este modo una continuidad con la tradición de Israel<sup>97</sup>.

b) *El principio del ministerio público de Jesús*

1. Como afirma E. Schweizer, el don del Espíritu en el bautismo señala el inicio de la dignidad mesiánica de Jesús. Los evangelistas lo ponen de manifiesto subrayando una serie de elementos que revelan en Jesús la figura del Ungido anunciado por los profetas; en especial, el descenso del Espíritu en forma de paloma y la voz del Cielo (*Mt* 3,13-4,11; *Mc* 1,9-13; *Lc* 3,21-22; 4,1-13)<sup>98</sup>.

*La paloma* es presentada como figura del Espíritu. Así lo habían comprendido ya algunos rabinos a la luz, sobre todo, de los primeros versículos del *Génesis*. Resuena también en este motivo la historia de la reconciliación de los hombres con Dios después del diluvio.

*La voz del cielo* es semejante a la *bat-qól* (literalmente, ‘hija de la voz’), un medio de revelación que aparecía en la literatura rabínica como sustituto de la comunicación de la *rûah JHWH*, una vez que ésta se retiró. Sin embargo, en los relatos del evangelio se trata de la voz del Padre, que reconoce en Jesús a su Hijo y lo unge para la misión a la que le ha destinado.

---

<sup>96</sup> Cfr. J. M. CASCIARO, *El Espíritu Santo en los evangelios sinópticos*, o.c., 58; y J. A. FITZMYER, *The role of the Spirit in Luke-Acts*, o.c., 172.

<sup>97</sup> Cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 40; J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation*, o.c., 252.

<sup>98</sup> Cfr. E. SCHWEIZER, πνεῦμα, *D.-F.*, o.c., 958; J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 31. En la consideración de estos elementos se ha seguido, J. M. CASCIARO, *El Espíritu Santo en los evangelios sinópticos*, o.c., 63; C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 75-76.

De este modo, la escena del bautismo constituye una manifestación de la Trinidad divina.

Lo principal es, en todo caso, la *unción mesiánica* de Jesús. Los tres evangelistas usan un lenguaje muy cercano al de aquellas profecías de Isaías que hablan del espíritu que desciende sobre el elegido por Dios para inaugurar una nueva era (cfr. *Is* 11,1-10; 42,1; 61,1). El relato de Mateo señala además el hecho de que el espíritu desciende cuando los cielos *se rasgan*, algo que corresponde a otra oración del profeta en la cual, después de lamentar que el espíritu santo de Dios —su presencia poderosa y protectora— se ha alejado del pueblo, pide a Dios que vuelva: «¡Ah, si rompieras los cielos y descendieses!» (*Is* 63,19; cfr. *Is* 61,1; 63,10.14; *Mt* 3,16).

Después, y de modo más claro aún, *las palabras que resuenan* presentan a Jesús como el ungido de Dios, recogiendo —en el texto de Mateo y Marcos— una de las profecías mesiánicas de Isaías, en la que el Mesías, ungido con el Espíritu de Dios, no aparece como Rey, sino como Siervo (cfr. *Is* 42,1)<sup>99</sup>. A éste se añade después el motivo del Hijo, común a los tres sinópticos, que recuerda —particularmente en la redacción de Lucas— el carácter regio del Mesías (*Lc* 3,22; cfr. *Sal* 2,7)<sup>100</sup>. Hijo, Mesías, Rey, Siervo; las resonancias de la escena son múltiples, pues «la misión de Jesús es demasiado rica para que la podamos delimitar mediante el sólo título de Mesías, de profeta, u otro cualquiera»<sup>101</sup>.

---

<sup>99</sup> También es posible reconocer resonancias de *Is* 11,2; 44,2; 61,1; así como el paralelismo entre Jesús y Moisés, por medio, por ejemplo, de *Is* 63,11 (un texto presente en el relato del evangelista, cfr. *Is* 63,19). Cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 31-32; C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 77.

<sup>100</sup> Cuando el Antiguo Testamento habla de unción se trata siempre de la unción con un medio físico, que indica la sucesión real o profética. En algunos casos, como hemos visto antes, el Espíritu aparecía ligado a esa unción, pero hay que esperar al libro de Isaías para leer: «El espíritu del Señor Yahvé está sobre mí / por cuanto me ha ungido Yahvé» (*Is* 61,1).

<sup>101</sup> J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 32. La misión de Juan Bautista, en cambio, es presentada por Lucas con una fórmula típica de la literatura profética: «...fue dirigida la palabra de Dios a Juan, hijo de Zacarías, en el desierto» (*Lc* 3,2).

Para los fines de este estudio, importa señalar dos cosas. Por una parte, el papel revelador que tiene el descenso del Espíritu sobre Jesús, ya sea en la manifestación a los ojos de Él mismo, ya sea a la vista del pueblo<sup>102</sup>. Por otra —y sobre todo—, que «la obra del Espíritu consiste en llamar a la existencia una parte de la Nueva Creación de los tiempos mesiánicos (...). Aquí, como en los relatos del nacimiento, el Espíritu es la actividad creadora de Dios, que produce los condicionamientos de la era mesiánica»<sup>103</sup>. La inauguración del ministerio del Mesías es presentada como el inicio de la nueva Creación, y en ésta el Espíritu juega un papel protagonista. El hecho de que esa acción vaya ligada a una palabra de Dios no es, ciertamente, indiferente.

2. Después del bautismo, los evangelistas muestran a Jesús llevado por el Espíritu al desierto. Al usar un lenguaje que recuerda de algún modo a la acción de la *rûah* respecto de ciertos profetas (cfr. *2R* 2,16; *Ez* 3,12), parece que del bautismo deriva para Jesús una fuerza que se manifiesta en su enfrentamiento con el demonio y en la misión que comienza después de las tentaciones. En particular, Lucas le presenta «lleno del Espíritu Santo» (*Lc* 4,1), expresión que utiliza en el libro de los *Hechos* para describir a hombres que actúan bajo el poder del Espíritu (cfr. *Hch* 6,3.5; 7,55; 11,24; cfr. 6,8)<sup>104</sup>.

3. La última escena *inaugural* que vamos a considerar tiene lugar en la sinagoga de Nazaret, que en el relato de Lucas es como un “evangelio dentro del evangelio”: pues no sólo abre solemnemente la misión de Jesús

---

<sup>102</sup> En lugar de ‘sobre Él’ (*ep’ autón*), en Marcos se lee ‘a Él’ (*eis autón*), que algunos autores han tomado como indicación de que el Espíritu se habría manifestado sólo a Jesús. En tal caso, el bautismo sería el episodio en que Jesús *tomaría conciencia* de su misión mesiánica. Sin embargo, Mateo y Lucas parecen indicar más bien una manifestación a la vista del pueblo, como señala la apertura de los cielos en *Mt*. Cfr. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, *D.-F.*, o.c., 974.

<sup>103</sup> C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 83.

<sup>104</sup> Cfr. *Lc* 4,1.14. Aparte estos textos de Lucas, sólo el evangelio de Juan subraya el carácter duradero del don recibido en el bautismo; cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 28-29, 31-33; C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 167.

—recogiendo tanto los años de Nazaret como la unción en el bautismo—, sino que en ella se encuentra reflejada toda su vida (*Lc 4,16-30*)<sup>105</sup>.

En la lectura de Isaías que Jesús comenta ante sus conciudadanos, la unción divina está ligada a una doble misión: por una parte, anunciar la Buena Nueva; por otra, liberar a los cautivos, ciegos y oprimidos (cfr. *Is 61,1-2*). Mientras la segunda parte indica el carácter revelador de las obras de Jesús (cfr. *Lc 7,18-23*), la primera recuerda la profecía de Isaías que Mateo y Marcos recogían en el relato del bautismo, y que Mateo aplica por extenso a Jesús en otro lugar de su evangelio (*Mt 12,18-21*; cfr. *Is 42,1-4*).

Tanto esta última, como la que Lucas utiliza en su relato, resumen a los ojos de los evangelistas la entera misión de Jesús. El don del Espíritu está relacionado con el *anuncio* del designio divino de salvación. Un anuncio que no es prodigioso, ni tampoco estruendoso, pero sí es *eficaz*, pues el mismo Siervo que anuncia el juicio lo lleva «hasta la victoria», y quien proclama la llegada de la nueva era es también quien la inaugura, distribuyendo los dones de gracia (cfr. *Is 63,3*). De hecho, tanto por el contexto inmediato de Mateo, como por las palabras tomadas por Lucas, el don del Espíritu Santo está relacionado también con el poder de obrar milagros (cfr. *Mt 12,15*; *Is 42,7*)<sup>106</sup>. El poder que ha sido dado a Jesús por el descenso del Espíritu sobre él, se manifestará en sus palabras y en sus obras.

### 2.2.2 El ministerio público de Jesús

El Espíritu Santo desciende sobre Jesús confiriéndole —y manifestando ante los hombres— la fuerza para realizar una misión, que consiste en anunciar y poner por obra la Buena Nueva, la llegada del Reino de Dios. Entre los sinópticos, Mateo y Marcos subrayan más bien el aspecto de la victoria sobre el mal que aquélla supone; Lucas, en cambio, pone el acento

---

<sup>105</sup> Cfr. J. M. CASCIARO, *El Espíritu Santo en los evangelios sinópticos*, o.c., 65.

<sup>106</sup> La característica discreción del anuncio recuerda a la segunda de las tentaciones de Jesús (cfr. *Mt 4,5-7*). Cfr. *ibid*, 63-65. En cuanto al “juicio” que el Mesías debe llevar a cumplimiento, es interesante notar que «el término hebreo (y su traducción por los LXX) designa el Juicio o “Derecho” divino, ese derecho que regula las relaciones de Dios con los hombres y que se expresa esencialmente con la Revelación y la verdadera Religión que de ella fluye», *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*, o.c., nota a *Mt 12,18*.

en la predicación. Los tres están de acuerdo en que la fuerza que se atribuye al Espíritu manifiesta la divinidad de Jesús<sup>107</sup>.

a) *Jesús, poderoso “en obras y palabras” (cfr. Lc 24,19)*

Vamos a considerar primero dos términos que los sinópticos utilizan para referirse al *poder* de Jesús: ‘*dýnamis*’ y ‘*exousía*’. La relación entre estos conceptos en el griego profano se puede expresar del siguiente modo: mientras ‘*dýnamis*’ significa el *poder* en acción, la fuerza que realiza una obra (en este sentido, es cercano a ‘*enérgeia*’); ‘*exousía*’ corresponde a la capacidad de ejercer un poder, es la *autoridad* que en cualquier momento puede manifestarse como poder, es decir, como *dýnamis*. En general los sinópticos recogen esta diferencia, aunque «hay casos en que ‘*exousía*’ se usa sustancialmente en el mismo sentido que ‘*dýnamis*’»<sup>108</sup>. Conviene notar, finalmente, que ambos términos estaban emparentados con el Espíritu ya en la tradición bíblica, a la que los evangelistas pertenecen<sup>109</sup>.

El poder de Jesús aparece en dos contextos distintos: por una parte, es el poder *presente*, que se manifiesta en las palabras y las obras de Jesús; por otra, es el poder *futuro* que corresponde a su retorno glorioso. En cuanto al primero, el pueblo tiene a Jesús por profeta, «poderoso (*dýnatòs*) en obras y palabras» (Lc 24,19). Sus palabras llaman la atención de los oyentes por la autoridad con que las pronuncia; es una palabra que interpela y lleva a un cambio de vida, como manifiesta el seguimiento total al que llama. Por otra parte, las fórmulas utilizadas por Jesús y el lugar en que se sitúa en relación

---

<sup>107</sup> Cfr. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, D.-F., o.c., 948-951; 976-977.

<sup>108</sup> C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 134, quien señala que esto es común particularmente en Lucas. Para este tema en general, se ha seguido *Ibid*, 121-156.

<sup>109</sup> *Vid. supra*, A.3.2; A.4 y O. BETZ, *Potere-potenza - δύναμις*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1991<sup>4</sup>, 1335-1337. En cuanto al Antiguo Testamento, Betz afirma que el Espíritu es la fuerza de Dios que obra en el creyente (*Mi* 3,8); Dios es espíritu y no carne y por esto es muy superior a las criaturas (*Is* 31,3s.). Sin embargo, en la mayor parte de los casos, los LXX no utilizan ‘*dýnamis*’, sino ‘*ischýs*’ (fuerza) para el hebreo ‘*koah*’ y ‘*oz*’; Israel no sólo ha hecho experiencia de la grandeza de la potencia de Dios, sino que ha visto también su manifestación (cfr. *ibid*, 1336). El sentido epifánico es en todo caso cercano al uso de los términos del Nuevo Testamento.



con la Ley y los Profetas, sugieren a sus oyentes una autoridad especial, que se expresa con el término ‘*exousía*’<sup>110</sup>.

Con todo, sólo en una ocasión el poder de Jesús es referido simplemente a sus enseñanzas (*Mt 7,29*, utiliza *exousía*). Las más de las veces, ese poder se manifiesta en su *eficacia*, esto es, en que Jesús dice y sucede. Es lo que algunos autores llaman carácter *performativo* de su palabra, que se reconoce ya cuando llama a alguno a seguirle, y se verifica de modo singular cuando expulsa a los demonios, perdona los pecados o cura de una enfermedad. Así, la unidad de palabra y acción manifiesta en Jesús al que vence al maligno, al juez que perdona, o bien a la palabra creadora que sana<sup>111</sup>. En referencia a este poder de las palabras unidas a las obras, los sinópticos usan tanto ‘*exousía*’ como ‘*dýnamis*’.

Los sinópticos señalan en diversas ocasiones el carácter revelador del mismo. Reviste particular interés la escena en que Jesús recibe la embajada del Bautista y, a la pregunta sobre si Él es “el que ha de venir”, da la siguiente respuesta:

Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva; ¡y dichoso aquel que no halle escándalo en mí! (*Mt 11,4-6*; cfr. *Is 61,1s*).

La referencia a la profecía de Isaías hace que su respuesta sea tan significativa «como si dijese *Christós* cinco veces»<sup>112</sup>. Se trata de la misma profecía con que se presenta ante sus conciudadanos en Nazaret (cfr. *Lc*

---

<sup>110</sup> Las fórmulas que Jesús utiliza ponen su enseñanza por encima de la misma Ley (al ofrecerla, por ejemplo, como fundamento sobre el que apoyar la entera existencia, o al afirmar que su palabra no pasa). Según afirma Schlier, en el *Amén* que precede el “yo os digo” se encuentra en germen toda la cristología, cfr. B. KLAPPERT, *Parola-λόγος, II-III*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1991<sup>4</sup>, 1179-1180.

<sup>111</sup> También en otros milagros, p. ej. cfr. *Mc 4,41*. Sobre esta autoridad ligada a los exorcismos, el perdón de los pecados y las enseñanzas de Jesús, cfr. C. BLENDINGER, *Potere-potenza-ἐξουσία-θρόνος*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1991<sup>4</sup>, 1343.

<sup>112</sup> C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica, o.c.*, 193. Mateo hace referencia al cumplimiento de la Escritura en los milagros de Jesús también en *Mt 8,17*, en referencia a *Is 53,4*. En cambio, E. SCHWEIZER, *πνεῦμα, D.-F., o.c.*, 977.

4,16s.). En ambos casos, Jesús evita designarse expresamente como Mesías, y prefiere señalar las obras propias de su misión<sup>113</sup>.

Ahora bien, ante esta palabra poderosa, que lleva al reconocimiento de su autoridad (*Mc* 1,27, utiliza ‘*exousía*’), mientras unos le confiesan «diciendo: “Un gran profeta ha surgido entre nosotros”, y “Dios ha visitado a su pueblo”» (*Lc* 7,16)<sup>114</sup>, otros se escandalizan —«¿quién puede perdonar los pecados, sino Dios sólo?»— y llegarán hasta la blasfemia (*Mc* 2,20 y par.).

*b) El origen del obrar poderoso de Jesús y el valor revelador de sus milagros*

Analicemos ahora los principales dichos de Jesús sobre el Espíritu durante su ministerio público, tal como los transmiten los sinópticos.

1. Uno de ellos tiene que ver precisamente con el origen de los milagros que obra. A continuación de la profecía de Isaías reproducida por Mateo (cfr. *Is* 42,1-4), se narra la curación de un endemoniado y la disputa que estalla entonces con los fariseos. Ante el prodigio, «toda la gente atónita decía: “¿No será éste el hijo de David?” Mas los fariseos, al oírlo, dijeron: “Éste no expulsa los demonios más que por Beelzebul, Príncipe de los demonios”» (*Mt* 12,23-24). En ese marco se lee la contestación de Jesús:

Y si yo expulsé los demonios por Beelzebul, ¿por quién lo expulsan vuestros hijos? Por eso ellos serán vuestros jueces. Pero si por el Espíritu de Dios expulsé yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios (*Mt* 12,27-28).

Y enseguida presenta Mateo el dicho de Jesús sobre la blasfemia contra el Espíritu Santo (*Mt* 12,31-32)<sup>115</sup>. Si consideramos primero esta última, el

---

<sup>113</sup> En la misma línea se halla la respuesta a quienes le preguntan: «¿Con qué autoridad (*exousía*) haces esto?, o ¿quién te ha dado tal autoridad (*exousía*) para hacerlo?». Jesús contesta con otra pregunta que no es sólo una evasiva, sino una auténtica respuesta: su autoridad viene de Dios. Cfr. C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 139-140.

<sup>114</sup> Cfr. *Mt* 21,11.46. Algunos creen que es Juan Bautista que ha resucitado, porque «actúan en él fuerzas milagrosas» (*Mc* 6,14-16). Cfr. R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, Sígueme, Salamanca 1969<sup>2</sup>, 47-50; B. KLAPPERT, *Parola-λόγος, II-III*, o.c., 1179-1182.

<sup>115</sup> Acercando estos dos textos, Mateo subraya el aspecto presente del Reino; cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 15-18. Marcos recoge sólo el

contexto en que tanto Mateo como Marcos la sitúan deja claro el modo en que la entienden: blasfeman contra el Espíritu los que atribuyen los exorcismos de Jesús al poder de Satanás. El texto de Lucas es un poco distinto, de modo que la referencia a los milagros de Jesús no es tan evidente como en Mateo y Marcos<sup>116</sup>.

En cuanto al dicho que hemos citado más arriba, el contexto en este caso es el mismo en Lucas y en Mateo: la disputa con los que atribuyen los exorcismos de Jesús al poder de Satanás (*Mt* 12,27-28; *Lc* 11,14-20). En cambio, en lugar de ‘el Espíritu de Dios’, Lucas usa un antropomorfismo, usado ya en el Antiguo Testamento para designar el poder de Yahvé, su intervención poderosa en favor de su pueblo: «Pero si por el dedo de Dios (*en dactylōi theou*) expulsó los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (*Lc* 11,20). Es claro que el evangelista no indica otra cosa que el mismo Espíritu Santo; lo interesante desde el punto de vista teológico es que su expresión pone en continuidad las obras de Jesús con las narradas en el Antiguo Testamento (cfr. *Ex* 31,18; *Dt* 9,10; *Sal* 8,4)<sup>117</sup>.

---

dicho de la blasfemia, y lo hace en el contexto de Mateo: la disputa con los escribas sobre el poder con el que realiza los exorcismos (*Mc* 3,22-30).

<sup>116</sup> Como en el de Mateo, la blasfemia contra el Espíritu Santo aparece en su evangelio en estrecha relación con otra formulación de la misma, enfrentando el hablar mal del Hijo del hombre, que puede ser perdonado, y el hablar mal del Espíritu, que no admite perdón. En cambio, a diferencia tanto de Mateo como de Marcos, Lucas presenta el dicho en relación con el *testimonio* de los cristianos a favor de Jesús, e inmediatamente antes de la promesa de la asistencia del Espíritu a los discípulos, sobre la que luego volveremos (*Lc* 12,10). Así, en el tercer evangelio, el *logion* hace tal vez referencia al don del Espíritu Santo a la Iglesia, cuya vitalidad y testimonio serán muestra irrefutable de la presencia de Dios, de modo que la persistencia en rechazarlo se convertiría en un pecado imperdonable; o bien podría tratarse del pecado de apostasía, cometido dentro de la Iglesia. Schweizer pone en relación la blasfemia contra el Espíritu con las palabras inspiradas de los discípulos; Loza, en cambio, afirma que el contexto del *logion* en los tres sinópticos es el mismo. Cfr. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, *D.-F.*, o.c., 976; J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 15-16; C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 170-176; J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, Doubleday and Co., Garden City (NY) 1985, 962-967.

<sup>117</sup> Cfr. *ibid*, 922, 966; C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 109-111. Donde Mateo y Marcos lo ponen en relación con los milagros de Jesús, Lucas evita la referencia directa al *pneûma* y prefiere usar ‘*dýnamis*’ o ‘*exousía*’. Pero ¿por qué? Tal vez, como sugiere Schweizer, quiere enfatizar el papel *profético* del Espíritu; pero podría ser, sencillamente, que Lucas comprenda la acción del Espíritu en una forma más *interior* que Mateo y Marcos, algo que se constata también al estudiar el

En definitiva, esta sentencia presenta al Espíritu como una *fuera divina* que obra visiblemente, de modo que, en el poder con que Jesús actúa, es posible reconocer la presencia de Dios (*Mc* 1,26-27, utiliza *exousía*): incluso los espíritus inmundos son capaces de notarlo (cfr. *Mc* 3,11). Según se expresa aquí, para un israelita se trata de un signo inequívoco. Y, puesto que Jesús transmite este poder a los discípulos cuando les envía (*Mc* 6,7; *Lc* 10,19; ambos utilizan *exousía*), podemos concluir que tanto los milagros del Maestro, como los de los discípulos —de modo particular sus exorcismos—, manifiestan a la vista de todos que Jesús es el Mesías, porque por Él actúa el Espíritu de Dios<sup>118</sup>.

2. Ahora bien, si queremos considerar el valor revelador de los milagros, hay que admitir que, aunque las obras prodigiosas de Jesús manifiestan el carácter mesiánico de su misión y, de hecho, forman parte desde el inicio del *kérygma* cristiano (cfr. *Hch* 2,22), no son *suficientes* para la revelación de su misterio. En algunas ocasiones, Jesús se niega a hacer un milagro (*Mt* 4,1-11; *Mc* 8,11 y par.), o les quita importancia (*Mt* 7,22) como, en general, a todo lo que suponga una especial visibilidad ante los hombres (*Lc* 8,19-21; 10,20; *Mc* 10,35-45)<sup>119</sup>. Los prodigios indican, sí, la presencia de Dios, pero para la revelación del misterio de Cristo no basta señalar el retorno de algo que se había perdido, hace falta una palabra *nueva*. Jesús no es sólo el nuevo

---

*logion* acerca de la asistencia del Espíritu. En favor de esta interpretación se encuentra el hecho de que los términos ‘*dynamis*’ y ‘*exousía*’ estaban emparentados con el Espíritu ya en la tradición bíblica (*vid. supra*, A.3.2; A.4). De hecho, el mismo evangelista pone en relación el Espíritu Santo con el poder que viene de Dios (cfr. *Lc* 1,35; 4,14; 24,49; *Hch* 1,8; 2,22; 10,38), y, apenas unos versículos antes del dicho sobre el ‘dedo de Dios’, se lee la promesa: «Si, pues, vosotros, aun siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más el Padre del cielo dará el Espíritu Santo [*Mt*: ‘cosas buenas’] a los que se lo pidan!» (*Lc* 11,13). Cfr. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, *D.-F.*, o.c., 976-977; O. BETZ, *Potere-potenza - δύνამις*, o.c., 1335-1337.

<sup>118</sup> Cfr. E. KAMLAH, *Spirito-πνεῦμα*, o.c., 1774; en contra, C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 195-196, para quien ese poder es un signo *equivoco*. Hay que reconocer que, en algunos lugares, las señales y prodigios son engañosos, incluso para los elegidos (cfr. *Mc* 13,22; en cambio, *Mt* 16,1-4).

<sup>119</sup> Cfr., en positivo, *Lc* 10,20; *Mt* 7,22-27; *Lc* 8,19-21; *Mc* 10,35-45. Es más que notable que el título de profeta sea aceptado por Jesús sólo en relación con su muerte en la Cruz (*Lc* 13,33), y que el valor probativo de los milagros sea sustituido por el signo de Jonás (*Mt* 16,1-4; 12,38-42 y par.).

Moisés, el Siervo de Yahvé, el Rey de la era que debía venir; es *más*, se sabe *más que un profeta*: se sabe Hijo del Padre, Hijo de Dios<sup>120</sup>. Su mensaje supera infinitamente lo que Israel podía esperar, y por eso, frente a las expectativas de los hombres, hace hincapié en los rasgos relacionados con esta filiación, preparando su declaración hasta reconocerla explícitamente en diversas ocasiones<sup>121</sup>. La obra que anuncia con mayor elocuencia la filiación y el poder de Dios en Jesucristo es la Cruz, ante la cual incluso los paganos creen (*Mc* 15,39 y par.)<sup>122</sup>.

Con la valencia reveladora de los milagros sucede como con la de las parábolas: ayudan a la fe de quien cree, pero endurecen el corazón de quien no cree (cfr. *Mt* 13,10-17). Considerados objetivamente son un signo claro de la presencia de Dios entre los hombres; sin embargo, además de *ver* y *oír* hay que *entender*<sup>123</sup>. No parece tanto que los signos sean equívocos (cfr. *Mt*

---

<sup>120</sup> Cfr. R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación, o.c.*, 49-52; Barrett, en cambio, ni siquiera considera esta posibilidad. Por improbable que sea en una perspectiva meramente histórica que el Hijo de Dios se encarne, eso es precisamente lo que el cristianismo pretende, y en esa dirección nos orientan las enseñanzas y la vida de Jesús. Aunque sólo fuera por esto, parece que al menos debería ser tenida en cuenta, también en un estudio *histórico* como el de Barrett. Cfr. C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica, o.c.*, 163-164, 193-196 y *passim*. Sobre las limitaciones de cierto método histórico en Teología, cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993; J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret, vol. I*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007, 7-21; IDEM, *La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy*, en VV. AA., *Escritura e interpretación*, Palabra, Madrid 2003.

<sup>121</sup> Cfr. *Mt* 7,21; 10,32-33; 11,27; 12,50 *Mc* 12,1s. y par. Jesús rechaza la tentación de confesar explícitamente su filiación ante el demonio en el desierto, así como ante los demonios que expulsa (*Lc* 4,3.9.41, también *Mc* 3,11; *Mt* 8,29 *et al.*) o a los hombres que le tientan (*Mt* 27,40). En cambio, lo anuncia a los discípulos durante su ministerio público (*Mt* 16,21s. y par.) y al Sumo Sacerdote cuando el desenlace es inminente (*Mt* 26,63-64 y par.). Jesús es el Hijo de Dios, y justamente por eso insiste, por encima de las obras de poder, en la importancia de cumplir la voluntad de Dios como buenos hijos suyos (cfr. *Mt* 21,28-32); y, por encima de los lazos de la sangre, en el parentesco que nace de ese mismo cumplimiento (cfr. *Lc* 8,19-21).

<sup>122</sup> Para los apóstoles, en cambio, cfr. *Mt* 14,33. A estas consideraciones sobre la Revelación, para obtener un cuadro completo habría que señalar el valor redentor de la Cruz.

<sup>123</sup> De ahí que Jesús aplique a sus contemporáneos las palabras de Isaías: «Oír, oiréis, pero no entenderéis, mirar, miraréis, pero no veréis» (*Mt* 13,14; cfr. *Is* 6,9-10); y, en cambio, dirigiéndose a los discípulos afirma: «¡Pero dichosos vuestros ojos, porque ven, y vuestros oídos, porque oyen! Pues os aseguro que muchos profetas y justos desearon ver

11,20-24; 16,1-4), como, más bien, que esa *comprensión* de las palabras y las obras de Jesús, y esa inteligencia que lleva al *reconocimiento* de su verdadera condición y del auténtico sentido de su misión, son un don de Dios (*Mt* 11,25-27; 16,17; y par.).

En resumen, la fe en Jesucristo aparece en los sinópticos ligada a tres elementos: las palabras de su predicación, el poder que las acompaña —en general, las acciones prodigiosas que realiza entre los hombres—, y, finalmente, un don de Dios, por el que el hombre alcanza por fin a comprender y a creer.

### c) *Las palabras de Jesús*

Acerca del Espíritu, los sinópticos recogen aún otra idea relacionada con la Revelación. Como hemos visto antes, el judaísmo —especialmente el palestinese— lo presentaba principal y casi exclusivamente como *espíritu de profecía*<sup>124</sup>. Lucas recoge este motivo en los relatos de la infancia, en aquellos personajes anteriores a Jesús y que preparan su venida. Por su parte, Mateo y Marcos ponen en labios del Maestro una fórmula —común en la época— para introducir una cita de la Escritura: «David mismo dijo, movido por el Espíritu Santo...» (*Mc* 12,36; también *Mt* 22,43)<sup>125</sup>.

Ahora bien, ¿qué hay del hablar de Jesús? Hemos visto antes que, al dar una visión de conjunto del anuncio de la Buena Nueva como la misión de aquél, los evangelistas la ponen en relación con la unción del Espíritu. De hecho, presentan el ministerio de Jesús de tal modo, que es posible ver en él la figura de un profeta, y recogen asimismo la reacción de los oyentes, en que se realiza esa posibilidad. Sin embargo, muy raramente los evangelistas atribuyen al Espíritu Santo ese hablar inspirado.

Sólo en el evangelio de Lucas se introduce un dicho indicando expresamente su inspiración; pero si el caso es único, también lo es la

---

lo que vosotros veis, pero no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, pero no lo oyeron» (*Mt* 13,16-17).

<sup>124</sup> A los trabajos citados más arriba (*vid. supra*, A.3.4), es posible añadir las numerosas referencias de C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 162-3, 168, 178, 202.

<sup>125</sup> En el pasaje paralelo, Lucas omite la referencia al *pneûma* (cfr. *Lc* 20,42); más adelante, en cambio, la fórmula aparece en la predicación de Pablo (cfr. *Hch* 28,25).

afirmación que introduce (Lc 10,21; cfr. Mt 11,25-27). Es interesante considerar el contexto en que el evangelista la sitúa (Lc 10,1-24). Jesús envía a los setenta y dos discípulos a predicar en su nombre, preparando su viaje —anunciando por cierto la llegada del Reino—, y después de darles algunas indicaciones, concluye: «Quien a vosotros os escucha, a mí me escucha; y quien a vosotros os rechaza, a mí me rechaza; y quien me rechaza a mí, rechaza al que me ha enviado» (Lc 10,16).

La siguiente sección habla del regreso al término de la misión. Los discípulos están alegres, y comentan sorprendidos el poder que han recibido de someter a los demonios. El Maestro les responde:

Mirad, os he dado el poder (*exousía*) de pisar sobre serpientes y escorpiones, y sobre todo poder (*dýnamis*) del enemigo, y nada os podrá hacer daño; pero no os alegréis de que los espíritus se os sometan; alegraos de que vuestros nombres estén escritos en los cielos (10,19-20).

También en otros lugares los sinópticos hablan de esta transmisión del poder de Jesús. Según lo que hemos visto antes, debe tratarse de cierta comunicación del Espíritu que, no siendo plena, permite que también en las obras de los discípulos *se manifieste* la presencia de Dios<sup>126</sup>. Sin embargo, una vez más insiste Jesús en que no es eso lo principal.

En este punto es donde Lucas recoge el *logion*:

En aquel momento, se llenó de gozo Jesús en el Espíritu Santo y dijo: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes y se las has revelado a ingenuos. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito. Mi Padre me lo ha entregado todo, y nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre; y quién es el Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Lc 10,21-22).

Se trata de la afirmación más clara recogida en los sinópticos sobre la igualdad del Padre y el Hijo. Además de señalar la inspiración del Espíritu Santo, se afirma que la revelación de la verdadera condición de Jesús es un don de Dios: un don del Padre y también una revelación del Hijo.

En definitiva, en esta escena es posible reconocer los elementos que antes nos han parecido necesarios para acoger la revelación de Jesucristo. Por una parte, las obras poderosas —los exorcismos, en este caso— que llaman la

---

<sup>126</sup> Cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 33-34. En contra, C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 208-212. Por alguna razón, no considera la autoridad dada por Jesús en relación con el dicho sobre el Espíritu (el dedo) de Dios.

atención de los discípulos; por otra, las palabras de Jesús, que contienen una revelación de su propia condición; finalmente, el don de Dios, que consiste ahora —pues también lo anterior es *dado*— en la adecuada inteligencia de unas y otras.

d) *La llegada del Reino “en poder”*

En lo que viene dicho hasta aquí, hemos considerado los términos ‘*dýnamis*’ y ‘*exousía*’ en relación con la dimensión *presente* del poder de Jesús; sin embargo, Él los usa también —sea ‘*exousía*’, sea, de modo más claro, ‘*dýnamis*’— para designar el poder *futuro* que se manifestará en su venida definitiva como juez universal al final de los tiempos. En este sentido aparecen en el discurso escatológico (cfr. *Mc* 13,26-27; *Mt* 24,30; *Lc* 21,27)<sup>127</sup>.

Ahora bien, hay otro pasaje en que Jesús habla del poder futuro. Resulta particularmente interesante, pues los evangelistas lo presentan como un *adelanto* del retorno glorioso; se trata de su Transfiguración en el monte. En efecto, Marcos cierra un discurso del siguiente modo:

Les decía también: «Yo os aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder (*en dynámei*) el Reino de Dios» (*Mc* 9,1; cfr. *Mt* 16,28; *Lc* 9,28).

Y enseguida presenta el relato de la Transfiguración. Las palabras son un poco distintas en el relato de Mateo y de Lucas, pero el sentido es el mismo<sup>128</sup>. Según el de Mateo:

Seis días después, toma Jesús consigo a Pedro, a Santiago y a su hermano Juan, y los lleva aparte, a un monte alto. Y se transfiguró delante de ellos: su rostro se puso brillante como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como

---

<sup>127</sup> La palabra ‘*exousía*’ presenta este uso en referencia al poder escatológico de Dios, ligado a su papel de guía de la historia y juez universal, también en *Lc* 12,5 y *Mt* 28,18; *Hch* 1,7. Como señala Barrett, si en relación con el poder *presente* cabe una interpretación errada, la manifestación *futura* —cuando Jesús y el Reino lleguen *con poder y gloria*— será incuestionable. Cfr. *ibid*, 253; C. BLENDINGER, *Potere-potenza-ἐξουσία-θρόνος*, o.c., 1342.

<sup>128</sup> En efecto, ellos hablan de la venida gloriosa *del Hijo del hombre*, que se reconoce en la Transfiguración de Jesús (cfr. *Mt* 16,28 y *Lc* 9,27 y el versículo inmediatamente precedente, en que se habla de la venida del Hijo del hombre en su gloria (*en têi dóxēi autoû*); cfr. *Mc* 13,26-27). Por otra parte, el texto de Lucas es el que presenta con mayor claridad la relación entre la transfiguración y las anteriores palabras de Jesús.



la luz. En esto, se les aparecieron Moisés y Elías que conversaban con él. Tomando Pedro la palabra, dijo a Jesús: «Señor, bueno es estarnos aquí. Si quieres, haré aquí tres tiendas, una para ti, otra para Moisés y otra para Elías». Todavía estaba hablando, cuando una nube luminosa los cubrió con su sombra y de la nube salía una voz que decía: «Este es mi Hijo amado, en quien me complazco; escuchadle». Al oír esto los discípulos cayeron rostro en tierra llenos de miedo. Mas Jesús, acercándose a ellos, los tocó y dijo: «Levantaos, no tengáis miedo». Ellos alzaron sus ojos y ya no vieron a nadie más que a Jesús solo (*Mt* 17,1-8; cfr. *Mc* 9,2s.; *Lc* 9,28s.).

La escena indica una visión (cfr. *Mt* 17,9) en la que Jesús aparece a tres de sus apóstoles como el Hijo de Dios, lleno de poder, de gloria (*dóxa*)<sup>129</sup>. Ésta se manifiesta en el brillo que adquieren sus vestidos (y su rostro), así como en el hecho de que una nube (luminosa) le cubre. Jesús habla con Moisés y Elías, y Lucas añade que «hablaban de su partida, que iba a cumplir en Jerusalén» (*Lc* 9,31)<sup>130</sup>.

En el relato se retoman algunos motivos propios de las principales manifestaciones de Dios en el Antiguo Testamento, que habían tenido lugar en el Sinaí y precisamente a los dos personajes que aparecen junto a Jesús (*Ex* 3,1-20; 33,18-20; *IR* 19,8s.).

En primer lugar, la *gloria*. El término ‘*dóxa*’ se utilizó ya en la LXX en un sentido distinto al que tenía en el griego profano, para traducir el hebreo ‘*kabôd*’. Éste, como hemos visto, servía para designar la manifestación de Dios en todo su esplendor, a veces en forma de fuego (cfr. *Ex* 24,17; *Lv* 9,23s.; *Ez* 43,2). En la escena de la Transfiguración, el rostro brillante de

---

<sup>129</sup> Parece que no es posible dar un juicio histórico acerca de este suceso; como señala Fitzmyer, decir que es una narración mítica es ir más allá de la evidencia, cfr. J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-IX, o.c.*, 795-796.

<sup>130</sup> Mateo y Lucas recogen el detalle del brillo en el rostro de Jesús, mientras la luminosidad de la nube es señalada sólo por el primero. Para Lucas, también Elías y Moisés aparecen «en gloria» (9,31); además, insiste en que los apóstoles allí presentes «vieron su gloria y a los dos hombres que estaban con él» (9,32). Por otra parte, es interesante comparar los relatos sinópticos con el que se hace en la segunda carta de san Pedro: «Os hemos dado a conocer el poder (*dýnamis*) y la Venida de nuestro Señor Jesucristo, no siguiendo fábulas ingeniosas, sino después de haber visto con nuestros propios ojos su majestad (*megalēiôtēs*). Porque recibió de Dios Padre honor y gloria (*timēn kai dóxan*), cuando la sublime Gloria (*tēs megaloprepoús dóxēs*) le dirigió esta voz: “Este es mi Hijo muy amado en quien me complazco”. Nosotros mismos escuchamos esta voz, venida del cielo, estando con él en el monte santo» (2Pt 1,16-18).

Jesús —y, de modo especial, la descripción que hace Lucas de los otros personajes “en gloria”—, recuerda al de Moisés, que irradiaba después de hablar con Yahvé (cfr. *Ex* 34,29-35). Sin embargo, como señala S. Aalen, se trata de un paralelo *superior*, pues, mientras en Moisés era un reflejo provocado por el contacto con el mundo celeste, en Jesucristo es una revelación de la gloria que posee, y que se manifestará definitivamente en la parusía (cfr. *Mt* 19,18s. par.; 24,30)<sup>131</sup>. En efecto, es Él quien resplandece, antes incluso de que aparezca la nube.

El segundo motivo es precisamente esta nube que los cubre. La imagen la habíamos encontrado ya antes en Lucas, aunque aquí se hace más explícita y es común a los tres sinópticos<sup>132</sup>. Parece clara la referencia a aquella otra nube que, en los relatos del *Éxodo*, guió al pueblo en su marcha y cubrió el monte cuando Yahvé llegó a él y desde ahí llamó a Moisés para hablarle.

Tanto la nube como la gloria sirven en el Antiguo Testamento para indicar la presencia misteriosa y poderosa de Dios; en particular, designan el lugar en que Dios habita, y por eso descienden sobre su Santuario, llenan el Templo (*Ex* 40,34-38; *IR* 8,10-12 || *2Cro* 6,1; *Ez* 10,3-4). De este modo, el texto evangélico designa a Jesús no sólo como el nuevo Moisés, sino también como el lugar de la presencia de Dios, el nuevo Templo de Dios. Por otra parte, como ya en el Antiguo Testamento y como en el relato de la concepción virginal de Jesús, hay que ver en la nube que los cubre con su sombra una referencia al Espíritu Santo<sup>133</sup>.

Ahora bien, aunque los elementos atribuidos al Espíritu manifiestan la divinidad de Jesucristo, la visión reveladora de la Transfiguración alcanza su cumplimiento sólo cuando, desde la nube, suena la voz que dice: «Este es

---

<sup>131</sup> Cfr. S. AALLEN, *Gloria, Onore-δόξα*, o.c., 813; J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-IX*, o.c., 798-802. Para este último, el paralelismo con el *Éxodo* vale sólo para Moisés y Elías, no para Jesús. En todo caso, señala que en el Antiguo Testamento *dóxa* expresa usualmente la irradiación o el esplendor asociado a la presencia de Dios (cfr. *Ex* 24,17; 40,34; en 34,30-35 se trata del efecto de la *dóxa* de Dios en el rostro de Moisés). *Vid. supra* A.5.

<sup>132</sup> *Vid. supra* B.2.2.1.

<sup>133</sup> *Vid. supra* A.5; cfr. J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-IX*, o.c., 802; W. F. ALBRIGHT, C. MANN, *Matthew*, Doubleday and Co., Garden City (NY) 1984, 203. Es interesante notar que, en las cinco ocasiones en que se usa el verbo ‘cubrir con su sombra’ (*episkiázō*) en el Nuevo Testamento, el origen de la acción se encuentra en Dios, cfr. H.-C. HAHN, *Ombra-σκιά*, o.c., 1011.

mi Hijo amado, en quien me complazco; escuchadle». Es un reconocimiento de la filiación y de la mesianidad de Jesús (cfr. *Sal* 2,7; *Is* 42,1); como en la escena de su bautismo, en la Transfiguración se hacen presentes la voz del Padre, que le reconoce como su Hijo amado, y el Espíritu, que reposa sobre el Mesías.

También en esta escena, que describe la irrupción del Reino en todo su poder, la revelación de la misión y la condición de Jesús se juega entre el poder y la gloria que manifiestan su divinidad, y las palabras que suenan por una voz del Cielo reconociéndolo como Hijo. Además, aunque los apóstoles son conscientes de estar delante de una teofanía (cfr. *Mt* 17,6), sólo alcanzarán a comprenderla cabalmente tras la muerte y la resurrección de Cristo (cfr. *Mc* 9,9-13; *Lc* 9,31)<sup>134</sup>. De algún modo, volvemos a encontrar aquí los tres elementos propios de la revelación de Jesús que se han señalado antes.

Quedan aún por examinar algunos textos que corresponden al ministerio público. Sin embargo, puesto que en ellos aparece Jesús como aquel que *da* el Espíritu, es preferible tratarlos en el siguiente epígrafe.

### **2.3 Jesús mediador del don del Espíritu**

Se ha dicho ya más arriba que el Nuevo Testamento narra la historia de Cristo y de la Iglesia en el horizonte del cumplimiento de las promesas del Antiguo. La armonización de aquellos dos motivos que se habían mantenido separados en los anuncios de renovación propios de los profetas de Israel es posible porque Jesús es el *mediador* del don a la comunidad. Veamos ahora en qué modo aparece esto en los textos.

1. Desde el inicio de los relatos evangélicos, Jesús es anunciado por Juan como aquel que debía bautizar con el Espíritu Santo. Según san Marcos, Juan proclama:

Detrás de mí viene el que es más fuerte que yo; y no soy digno de desatarle, inclinándome, la correa de sus sandalias. Yo os he bautizado con agua, pero él os bautizará con Espíritu Santo (*en pneúmati hagíōi*) (*Mc* 1,7-8).

---

<sup>134</sup> Cfr. W. F. ALBRIGHT, C. MANN, *Matthew, o.c.*, 205.

Partiendo de las distintas formas que presenta en los sinópticos, los exegetas discuten la historicidad de la afirmación del Bautista<sup>135</sup>. En todo caso, e independientemente de esta cuestión, los evangelios anuncian a Jesús como aquel que bautiza en Espíritu Santo<sup>136</sup>. Más aún, éste es el modo en que entienden su misión y la continuación de la misma en la Iglesia (cfr. *Lc* 24,49; *Hch* 1,5; 11,6; 19,1-7).

En la fórmula del Bautista se recogen, en un marco sacramental, tanto el motivo de la purificación y del juicio escatológico, como el del don del Espíritu; y en ambos casos, Jesús es el mediador de la acción divina. Se trata de una novedad más que notable, frente a la absoluta indisponibilidad de la *rûah JHWH* que aparece desde el inicio en el Antiguo Testamento.

2. Jesús anunció durante su ministerio público el don del Espíritu a los discípulos y, en cierto modo, se presentó como mediador del mismo. En primer lugar, hay que considerar la elección de los Doce y la misión de los discípulos en Galilea. En la primera, Marcos señala que Jesús instituyó a Doce «con poder (*exousía*) de expulsar los demonios» (*Mc* 3,15); más adelante indica que les envió de dos en dos «dándoles potestad (*exousía*) sobre los espíritus inmundos» (*Mc* 6,7). Como hemos visto ya, Lucas se expresa de manera similar, y lo mismo cabe decir de Mateo (*Mt* 10,1)<sup>137</sup>.

---

<sup>135</sup> En el texto de Mateo y de Lucas, se habla de un bautismo «en/con Espíritu Santo y fuego» (*en pneúmati hagíōi kai pyri*, *Mt* 3,11; *Lc* 3,16). Algunos autores proponen que posiblemente el Bautista hiciera referencia en su predicación al juicio escatológico y a la purificación del pueblo y de ahí vendría la referencia al fuego. En este supuesto, Juan Bautista habría entendido '*pneûma*' en el sentido de 'viento', más acorde con la imagen del biello usada por Mateo y Lucas, y que recogería un motivo común —como el del fuego— en los anuncios proféticos del post-exilio (*vid. supra* A.4; cfr. *Mt* 3,12; *Lc* 3,17). Sólo más tarde —concluyen— '*pneûma*' se habría entendido como 'Espíritu Santo'. No obstante, estas afirmaciones parten de la suposición de que Juan no era consciente en absoluto del cariz propio del mesianismo de Jesús, algo tan difícil de probar como su contrario. Para el completo desarrollo del argumento y las referencias bíblicas (y extrabíblicas), cfr. C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 205-208; E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, D.-F., o.c., 952-956; J. M. CASCIARO, *El Espíritu Santo en los evangelios sinópticos*, o.c., 59-63; J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 24-28.

<sup>136</sup> Por otra parte, no deja de ser significativo que el evangelista Juan recoja el mismo motivo y precisamente las mismas palabras en la predicación del Bautista (cfr. *Jn* 1,33).

<sup>137</sup> En el caso de Mateo, se encuentran unidas la misión y la presentación de los Doce. En el de Lucas, en los textos relativos a la misión en Galilea se lee que Jesús «convocando a

Ciertamente, el principal objetivo de la misión no era expulsar demonios, sino predicar; sin embargo, no se puede quitar toda importancia a lo primero. En ese sentido, si Jesús les transmite —como señala Barrett— la misma *exousía* que poseía, entonces hay que admitir que se trata del poder del Espíritu Santo (cfr. *Mt* 12,27-28; *Lc* 11,20)<sup>138</sup>.

En otras ocasiones, el Maestro promete a los discípulos una especial asistencia del Espíritu para dar testimonio en los momentos de dificultad. Aunque el contexto inmediato es distinto en cada caso, la promesa es similar:

Guardaos de los hombres, porque os entregarán a los tribunales y os azotarán en sus sinagogas, y por mi causa seréis llevados ante gobernadores y reyes, para que deis testimonio ante ellos y ante los gentiles. Mas cuando os entreguen, no os preocupéis de cómo o qué vais a hablar. Lo que tengáis que hablar se os comunicará en aquel momento. Porque no seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hablará en vosotros (*Mt* 10,17-20; cfr. *Mc* 13,9-11; *Lc* 12,11-12<sup>139</sup>).

La acción del Espíritu recuerda aquí la de *aquel que habla por los profetas*, pero esta vez son los creyentes quienes hablarán inspiradamente. Por otra parte, la versión del dicho en Lucas describe la acción del Espíritu en modo más interior: ya no es el Espíritu que *habla* por los discípulos, sino que les *enseña* (*didaskō*) qué deben decir (cfr. *Lc* 12,12). De ahí que éste sea el texto de los sinópticos más cercano a la segunda de las promesas del Paráclito recogidas por san Juan, sobre las que volveremos más adelante.

---

los Doce, les dio autoridad y poder (*dýnamin kai exousían*) sobre todos los demonios, y para curar enfermedades» (*Lc* 9,1) y algo semejante se encuentra tras la misión de los setenta y dos (cfr. *Lc* 10,17-20). *Vid. supra*, B.2.2.2.

<sup>138</sup> En el evangelio de Mateo es posible identificar, entre las instrucciones que da Jesús a los discípulos para la misión, una referencia al dicho sobre el poder con que expulsa los demonios (cfr. *Mt* 10,25). Curiosamente, aunque Barrett reconoce todos estos puntos acerca de la *exousía* que Jesús transmite a los discípulos, insiste en afirmar que no hay en estos pasajes una referencia al don personal del Espíritu Santo, a no ser en *Mt* 10,20. Cfr. C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 208-212.

<sup>139</sup> Por el contexto en que está inscrito el dicho, sería quizá más correcto citar *Lc* 21,12-15 como paralelo a Marcos. Sin embargo, en este texto Lucas atribuye la asistencia a *Cristo*, no al Espíritu. Sobre estos pasajes, cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 16; C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 212-216.

Hay un pasaje más de Lucas en que Jesús promete del Padre el don del Espíritu a quienes lo pidan en la oración (*Lc* 11,13; cfr. *Mt* 7,11). Es un dicho general, y los exegetas suelen preferir la versión de Mateo, donde no se menciona el Espíritu<sup>140</sup>.

3. Jesucristo anuncia de nuevo el don del Espíritu en las apariciones que siguen a su resurrección, narradas tanto en los evangelios, como en los *Hechos*. En primer lugar tenemos la aparición en la tarde del día de la Pascua, descrita por Lucas de modo similar a como hará Juan en el cuarto evangelio (*Lc* 24,36-49; cfr. *Jn* 20,19-23)<sup>141</sup>. El resucitado anuncia a los discípulos que va a enviarles “la Promesa del Padre”, cuya llegada se describe como ser «revestidos de poder de lo alto» (*Lc* 24,49); y en los *Hechos*, señala explícitamente que se va a cumplir el *bautismo con Espíritu Santo*. Así, ante la inmediatez de la venida del Espíritu después de su resurrección, Jesús se expresa con los mismos términos usados por Juan Bautista para anunciar la llegada del Mesías (cfr. *Hch* 1,4-5).

Los relatos de las apariciones recogen también la terminología del poder, de manera que se reafirma la relación que existe en los sinópticos entre los términos ‘*dýnamis*’, ‘*exousía*’ y el Espíritu (cfr. *Hch* 1,7-8; 2,33). En particular, en la conclusión del evangelio de Mateo, la misión de los apóstoles aparece relacionada con el poder que Cristo ha recibido del Padre y que transmite a los discípulos<sup>142</sup>. El mismo texto, junto a la misión

---

<sup>140</sup> Cfr. *ibid.*, 208.

<sup>141</sup> Entre uno y otro se observan numerosos paralelismos: Jesús se presenta ante los apóstoles como el crucificado, mostrándoles las heridas, y es Él mismo quien envía —o enviará— el Espíritu; además, en ambos se anuncia la misión universal de los discípulos para el perdón de los pecados. Lucas señala que Jesús les abrió las inteligencias para que comprendieran la conveniencia de la Pasión, como cumplimiento de las Escrituras; Juan, en cambio, recoge el don del Espíritu y, después, la transmisión del poder de perdonar los pecados. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Parole et Esprit dans S. Jean*, en M. DE JONGE, *L'Évangile de Jean: sources, rédaction, théologie*, Actes des 26es Journées bibliques de Louvain (20-22 août 1975), Leuven University Press, Leuven 1987<sup>2</sup>, 197; J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV, o.c.*, 1573-1575; G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, T. Nelson, Nashville 1999<sup>2</sup>, 378-379; *vid. infra* B.4.4

<sup>142</sup> *Mt* 28,18, *exousía*; *Lc* 24,49 y *Hch* 1,8 *dýnamis*. La afirmación mateana de que Jesús al ser resucitado ha recibido toda la *exousía* es muy coherente con los anuncios de Jesús recogidos por Lucas y con la explicación de Pedro el día de Pentecostés (cfr. *Lc* 24,49; *Hch* 2,32-33). Jesús ha recibido la autoridad de enviar el Espíritu, porque ha recibido El

universal, contiene la fórmula bautismal y la promesa de estar con ellos «todos los días hasta el fin del mundo» (*Mt* 28, 20)<sup>143</sup>.

En fin, la promesa del don del Espíritu está ligada en los tres evangelios al contenido de la misión de los discípulos. Cada uno de ellos recoge el encargo del Maestro en los términos más adecuados a su propia teología, y Lucas se detiene más que los otros en el testimonio<sup>144</sup>. Después de haber vivido con Él durante su vida pública escuchando sus enseñanzas, y haber pasado los días de su pasión hasta verle resucitado, los apóstoles son ya «testigos de todas estas cosas» (*Lc* 24,48); sin embargo, deben esperar aún el envío del Espíritu Santo para ser testigos de Jesús «hasta los confines de la tierra» (*Hch* 1,8). Con el don del Espíritu recibirán la inteligencia necesaria, y la fuerza para dar testimonio de Jesucristo con valentía (*parrēsía*), no sólo en los momentos de dificultad, sino siempre<sup>145</sup>. Los elementos que entran aquí en juego en el testimonio corresponden a los que antes se han señalado en la revelación de Jesús: el evento de Cristo — palabras y hechos, especialmente su resurrección—, el poder que viene de Dios para cumplir la misión encomendada y, en tercer lugar, el don de comprender lo que han visto y oído.

Será Lucas quien narre el acontecimiento en que se cumple la promesa del Señor y, con ella, las antiguas profecías (cfr. *Hch* 1,4; 2,15-21). Se trata de algo central para el evangelista: uno de los motivos por los que, en su obra, la historia de Jesús da paso a la de la Iglesia<sup>146</sup>.

---

mismo toda la *autoridad*: ha recibido en plenitud el Espíritu Santo. Por su parte, Marcos recoge en su conclusión una serie de hechos prodigiosos que «son los que comúnmente se atribuyen a la acción del Espíritu», C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 217.

<sup>143</sup> Se ha discutido la historicidad de la fórmula bautismal y del pasaje completo. Cfr. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, D.-F., o.c., 960-961; C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 168-170, 217; J. M. CASCIARO, *El Espíritu Santo en los evangelios sinópticos*, o.c., 63, 68; J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 19-21.

<sup>144</sup> Cfr. J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, o.c., 1578-1580.

<sup>145</sup> Cfr. C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 226.

<sup>146</sup> Ésta es la tesis de J. A. FITZMYER, *The role of the Spirit in Luke-Acts*, o.c.. La conciencia que tenía la comunidad de haber recibido el Espíritu se reconoce ya en *Lc* 11,13 y en los otros dichos de Jesús sobre el Espíritu; cfr. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, D.-F., o.c., 950, 983.

## 2.4 El don del Espíritu a los creyentes

El envío del Espíritu Santo sobre los apóstoles es a la vez el cumplimiento de la promesa de Cristo y la inauguración del tiempo de la Iglesia. Por eso, es posible tratar por una parte de la escena inaugural y, por otra, del tiempo inaugurado.

### 2.4.1 Pentecostés

La escena de Pentecostés describe el inicio de la experiencia que tiene la Iglesia naciente del don del Espíritu. Como acabamos de ver, Lucas la presenta como cumplimiento de las promesas de Jesús —y antes, del Bautista— de un bautismo “en Espíritu Santo”. El relato es bien conocido:

Al llegar el día de Pentecostés, estaban todos reunidos con un mismo objetivo. De repente vino del cielo un ruido como una impetuosa ráfaga de viento (*pnoês*), que llenó toda la casa en la que se encontraban. Se les aparecieron unas lenguas como de fuego que se repartieron y se posaron sobre cada uno de ellos; se llenaron todos de Espíritu Santo (*pneûmatos hagiou*) y se pusieron a hablar en diversas lenguas, según el Espíritu (*tò pneûma*) les concedía expresarse (*Hch 2,1-4*).

En la escena se reconoce una *teofanía*. Sin embargo, de los múltiples elementos que aparecen en las del Antiguo Testamento (en las manifestaciones de Dios en el Sinaí, por ejemplo), aquí encontramos sólo las lenguas de fuego y el ruido del cielo, «como una impetuosa ráfaga de viento». Parece clara la referencia al aquel poderoso viento de Yahvé (*rûah JHWH*), aunque en este caso tiene un valor netamente simbólico, y ha ganado en precisión: indica la llegada del Espíritu Santo<sup>147</sup>.

Inmediatamente después, los Doce comparecen ante la gente que se había acercado atraída por el ruido. Pedro toma entonces la palabra y pronuncia un largo discurso, en el que anuncia el sentido del evento que acaba de tener lugar, y proclama por primera vez el mensaje cristiano. Más que el fenómeno de hablar en lenguas que recoge san Lucas, parece que lo principal es la *experiencia del poder divino*, que mueve a dar testimonio. Como señala Fitzmyer, el poder que el Espíritu concede inaugura el

---

<sup>147</sup> Significativamente, Lucas no utiliza ‘*pneûma*’ para referirse al viento. Cfr. J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation, o.c.*, 216-217.



testimonio apostólico al Cristo resucitado y a su Evangelio, tal como había prometido Jesús (*Lc 24,47-49; Hch 1,8*)<sup>148</sup>.

Al proclamar la efusión del Espíritu, Pedro interpreta el suceso como cumplimiento del anuncio del profeta Joel, citando un significativo pasaje:

Sucedará *en los últimos días, dice Dios*: Derramaré mi Espíritu sobre todo mortal y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros jóvenes verán visiones y vuestros ancianos soñarán sueños... (*Hch 2,17-18*<sup>149</sup>; cfr. *Jl 3,1-5*).

En el texto del profeta, el don del Espíritu está relacionado con el día de Yahvé; Pedro añade '*en taïs eschátails hēmérais*', subrayando así el significado escatológico del suceso.

Más adelante, el apóstol afirma claramente que Cristo, exaltado por el Padre, «constituido Señor y Cristo» (*Hch 2,36*), es quien ha enviado el Espíritu, llevando a término los anuncios de los profetas. Finalmente, los discípulos han comprendido el significado de la misión de Jesús, y ahora pueden difundir su mensaje (cfr. *Hch 2,32-33*). Entienden, además, que el don del Espíritu debe ser transmitido a todos los hombres; y ese mismo día, concluye el relato, fueron bautizados y «se les unieron unas tres mil personas» (*Hch 2,38-41*).

Pentecostés tiene una importancia capital en el nacimiento de la Iglesia: supone un auténtico punto de inflexión. Barrett señala concretamente dos elementos que distinguen a la primera Iglesia de la comunidad de los discípulos antes del Misterio Pascual. En primer lugar, la *comprensión* de la condición y la misión de Jesucristo, como muestra el discurso de Pedro. La situación es muy distinta a la que se describe durante el ministerio público de Jesús, donde los evangelistas señalan en múltiples ocasiones que los

---

<sup>148</sup> Cfr. J. A. FITZMYER, *The role of the Spirit in Luke-Acts, o.c.*, 174. Por su parte, Loza afirma que: «El don del Espíritu empuja a hablar, ya se trate del fenómeno del v. 4 (ver v. 6) o del discurso misionero de Pedro», J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III), o.c.*, 46. Para la cuestión particular de la interpretación del fenómeno de lenguas que tiene lugar en Pentecostés, cfr. H. HAARBECK, *Parola-γλώσσα*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1991<sup>4</sup>, 1158-1159.

<sup>149</sup> La cita completa en *Hch 2, 17-21*. En cuanto a las resonancias del texto, cfr. *Nm 11,29*.

discípulos ante las palabras del Maestro «no entendían lo que les decía» (*Mc* 9,32)<sup>150</sup>.

En segundo lugar, el *poder* que se manifiesta no sólo en los milagros que obran los apóstoles, sino también —y quizá principalmente— en la valentía (*parrēsía*) con la que dan testimonio de la resurrección, y en los frutos de su misión<sup>151</sup>. El don del Espíritu Santo consistió, pues, principalmente, «en el bautismo de la comunidad con el poder y la inspiración divinos»<sup>152</sup>. Como se ve, se trata de un don de carácter marcadamente *profético*, y el Espíritu, que viene sobre la comunidad sólo cuando los Doce están presentes, está íntimamente ligado a su misión apostólica.

En la narración de los *Hechos* es posible identificar otros elementos significativos<sup>153</sup>. Con todo, lo principal es el carácter *inaugural* del tiempo de la Iglesia y de *cumplimiento* de las profecías sobre la efusión del Espíritu; eso es a fin de cuentas lo que el discurso de Pedro pone de relieve. La escena es así, al mismo tiempo, conclusión y prólogo, como lo habían sido antes las del Jordán y de la sinagoga de Nazaret.

Por otra parte, la plenitud del don, que se puede experimentar, está unido en una línea de continuidad con Jesús: ya sea porque es Cristo quien envía

---

<sup>150</sup> Cfr. *Mc* 8,16-21.33; 9,32.34; 10,37 *et al.* Sobre el papel del Espíritu Santo para la inteligencia de las palabras de Cristo, *vid. infra* B.4.4.

<sup>151</sup> A propósito del discurso de Pedro señala Loza que «es indudable que el resultado obtenido, el que lleve a muchos a la fe y al bautismo (vv. 37-41), pone de manifiesto que el Espíritu actúa con poder: transforma el corazón del hombre que escucha, lo convierte y le permite tomar las decisiones que se imponen», J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 46.

<sup>152</sup> C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 226. Según afirma el mismo autor, «sería completamente erróneo el encontrar el origen de la doctrina del Espíritu en un proceso de reflexión; la Iglesia no hubiera tenido doctrina alguna sobre el Espíritu si no hubiera poseído antes una experiencia del Espíritu», *Ibid.*, 259; en general sobre este tema, cfr. *ibid.*, 225-226, 257-261. Aquí entra la crítica que se hacía antes: ¿cómo habría podido saber la Iglesia que se trataba de una experiencia *del Espíritu* —y del Espíritu Santo— si Jesús no se lo hubiera anunciado?

<sup>153</sup> Pentecostés era la fiesta de la *ekklēsia*, y el evento recuerda a la entrega de la Ley al pueblo en el Sinaí; la mención de los muchos pueblos presentes en Jerusalén y la predicación a gente de diversas lenguas podría ser un anticipo de la misión universal de la Iglesia; en el hablar en lenguas hay quien reconoce un antitipo de Babel, o un signo de la llegada de la edad mesiánica, además de un elemento de la teofanía... Cfr. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, D.-F., o.c., 986-988; J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 42-45.

el Espíritu —y precisamente el suyo—, ya sea porque el testimonio de Pedro es el testimonio del Jesús con el que ha vivido (cfr. *Hch* 2,22-24.33; también *Jn* 7,39; 20,22)<sup>154</sup>. Se ha afirmado que el Espíritu es la presencia de Jesús mismo, que sigue activo en su Iglesia llevando adelante la misión que le ha confiado. Sin entrar en este tema, ciertamente algo de esto hay en la promesa que se recoge al final del evangelio de Mateo<sup>155</sup>.

#### **2.4.2 La acción del Espíritu Santo en los primeros tiempos de la Iglesia**

El don del Espíritu que en Pentecostés había hecho a los discípulos capaces de *comprender* y *anunciar* el Evangelio, y que les había dado *fuerza* para dar testimonio de Jesús, se transmite a todos los creyentes. Sin embargo, una mirada a los primeros doce capítulos del libro de los *Hechos* descubre que la acción del Espíritu que allí aparece descrita es sumamente variada: a ella están ligados desde fenómenos extáticos o la valentía para predicar, hasta la fe y la alegría. Frecuentemente se trata de intervenciones extraordinarias, y desde luego la vida de los creyentes no aparece en *Hechos* tan relacionada al obrar del Espíritu como en el *corpus paulinum*. No obstante, negarla del todo sería no hacer justicia al texto<sup>156</sup>.

---

<sup>154</sup> Cfr. J. A. FITZMYER, *The role of the Spirit in Luke-Acts*, o.c., 182; J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 44, 46-49.

<sup>155</sup> Cfr. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα, D.-F.*, o.c., 972, quien nota el paralelismo entre Cristo y el Espíritu en *Lc* 12,12 || 21,15; y en *Hch* 10,14 || 10,19; 16,7. No obstante, el anuncio que hace la transición entre las dos obras de Lucas distingue claramente entre uno y otro. Cfr. J. A. FITZMYER, *The role of the Spirit in Luke-Acts*, o.c., 182, que cita *Hch* 9,31 y 16,7.

<sup>156</sup> De la variedad que notamos es buena muestra el hecho de que Éste aparezca abundantemente en algunos capítulos y se encuentre enteramente ausente en otros (no aparece mencionado en los capítulos 3, 12, 14, 17, 18, 22-27). También lo es el modo en que actúa, pues unas veces interviene en la historia en *momentos determinados*, y otras veces se nos describe como un *don permanente* a los creyentes (*Hch* 6,3; 11,24; cfr. 17,55; *Lc* 4,1). Por otra parte, es presentado aún —como en los evangelios— en relación con la victoria del Espíritu sobre demonios, aunque su papel es principalmente el de transmitir las disposiciones de Dios. Cfr. *ibid.*, 176; E. SCHWEIZER, *πνεῦμα, D.-F.*, o.c., 973-974, 976; E. KAMLAH, *Spirito-πνεῦμα*, o.c., 1776.

1. Consideremos ahora de cerca la acción del Espíritu<sup>157</sup>. En algunas ocasiones aparece como autor de fenómenos extraordinarios; por ejemplo la glosolalia —entendida aquí como alabanza a Dios en lenguas extrañas (*Hch* 10,46; 19,6)—, o la predicción de eventos futuros, algo que había aparecido ya relacionado con el Espíritu en los relatos de la infancia de Jesús (*Hch* 11,28; 20,23; 21,4.11; cfr. *Lc* 1,41.67). En un caso sólo, el Espíritu arrebató y transporta a uno de los predicadores, a la manera de algunos pasajes de los profetas (*Hch* 8,39; cfr. *1R* 18,12; *2R* 2,16; *Ez* 3,14; 8,3).

En otros lugares, en cambio, Lucas relaciona la acción del Espíritu con la vida cristiana: con la sabiduría (*Hch* 6,3), con la fe (*Hch* 6,5; 11,24), con la alegría (*Hch* 13,52), y con el consuelo, citado precisamente en una de las descripciones de la vida de la Iglesia que aparecen a lo largo del texto (*Hch* 9,31)<sup>158</sup>.

El Espíritu aparece también como aquél que habla por las Escrituras (*Hch* 4,25; 28,25).

2. Entre la gran diversidad de sus obras, hay que reconocer que en su mayor parte se trata de intervenciones o disposiciones relacionadas con la *misión* de la Iglesia. Unas veces, de carácter extraordinario; otras, ordinario.

En general, se puede decir que el libro de los *Hechos* presenta el testimonio de los cristianos en estrecha relación con el Espíritu (*Lc* 12,12; *Hch* 1,8; 4,8.31; 6,10; 18,25 *et al.*). Algunos ejemplos de esta acción son: el testimonio inspirado en momentos de dificultad, dando cumplimiento a la promesa de Jesús (cfr. *Lc* 12,11-12; 21,12-15; *Hch* 5,32); la predicación a las gentes en lenguas extranjeras (*Hch* 2,4); el conocer pensamientos del interlocutor (*Hch* 13,9; 5,3.9); la valentía —*parrēsía*— en la predicación (*Hch* 9,27s.; 28,31; 13,46)<sup>159</sup>. El Espíritu se hace presente también en el

---

<sup>157</sup> Sobre las obras del Espíritu Santo, especialmente en *Hechos*, cfr. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα, D.-F., o.c.*, 976-983; 989-992.

<sup>158</sup> Es llamativo que Lucas no acuda al Espíritu en las restantes descripciones que hace de la misma en *Hechos*, pero no por eso se puede negar absolutamente su acción en la vida de la Iglesia. Cfr. J. A. FITZMYER, *The role of the Spirit in Luke-Acts, o.c.*, 173, 182-183; J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III), o.c.*, 49-51; en contra, E. SCHWEIZER, *πνεῦμα, D.-F., o.c.*, 979-980; 983-992.

<sup>159</sup> La *Biblia de Jerusalén* ofrece numerosos paralelismos de esta valentía en el Nuevo Testamento, cfr. *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada, o.c.*, nota a *Hch* 13,46.

martirio, realización del testimonio hasta sus últimas consecuencias (cfr. *Hch* 7,55, donde inspira la visión de Esteban, presentado como testigo en 22,20; cfr. 6,10).

En particular, el Espíritu manifiesta en múltiples ocasiones el querer de Dios, traducido en concretas disposiciones para la comunidad o para el creyente; en este contexto, es común que Lucas presente al Espíritu que *habla*. Así, en *Hch* 8,29 *dice* (*eîpon*) a Felipe cómo debe actuar con el eunuco; en 10,19 y 11,12 *habla* (*eîpon*) a Pedro, que estaba pensando en la visión que acababa de tener, y le indica que debe seguir a los hombres que Cornelio ha enviado para buscarle; en 13,2 *habla* (*eîpon*) a los que dirigen la comunidad de Antioquía para llamar a Pablo a su primer viaje. En la misma línea, una de las cosas que Esteban recrimina a los judíos es la resistencia al Espíritu, que actúa en el corazón y en el oído, hablando por medio de los profetas (*Hch* 7,51).

Otras veces, en fin, dirige de algún modo la misión del apóstol, tal como aparece en el caso de Pablo (*Hch* 16,6s.), que se muestra ante los presbíteros de Éfeso consciente de esa guía (*Hch* 20,22). En algunos casos, la comunicación del querer divino se da por medio de visiones o de ángeles, pero la voz del Espíritu Santo es particularmente decisiva, como en el caso de Pedro en Cesarea<sup>160</sup>.

\* \* \*

Como se ve, no es fácil reducir a un solo aspecto la acción del Espíritu tal como aparece en *Hechos*; sin embargo, es posible llegar a algunas conclusiones. Por una parte, la irregularidad de sus apariciones a lo largo del libro da cierto peso a la idea de que el principal papel del Espíritu en la obra de Lucas es el de *inaugurador* de la misión. En efecto, al inicio de las principales etapas —o dimensiones— de la misma se encuentra una intervención suya: Pentecostés, Samaría (*Hch* 8,14-17), la vocación y el bautismo de Pablo (*Hch* 9,1-19), el bautismo de Cornelio (*Hch* 10,1-11,18).

En segundo lugar, el Espíritu es quien *empuja y conduce* la misión. Este motivo se encuentra en armonía con la idea veterotestamentaria que veía en la *rûah* la fuerza por la que Dios guiaba a Israel y, en general, lleva adelante

---

<sup>160</sup> Cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 51-53. El autor indica además las apariciones de ángeles (*Hch* 8,26; 10,3; 23,9; 27,23) y las visiones (*Hch* 7,31; 9,10.12; 10,3; 11,5; 16,9-10; 18,1).

la historia; el Espíritu aparece en *Hechos* como una fuerza invencible que anima a los apóstoles y a la que no se puede oponer resistencia<sup>161</sup>. Quizá lo más señero para un estudio como éste es que el Espíritu *da inteligencia* para comprender la realidad cristiana y *revela* en cada momento las disposiciones de Dios para su Iglesia, o para sus enviados; por otra parte, concede las virtudes necesarias para *dar testimonio* de Cristo hasta llegar a inspirar las palabras mismas de los predicadores.

Un tercer elemento que es posible señalar es que sus intervenciones se dan sólo cuando los Doce están presentes, o bien cuando está presente uno de ellos, o uno delegado por ellos. El Espíritu es la fuerza que lleva adelante la misión, inaugurando ciertas novedades que *abren* la misión de la Iglesia; sin embargo su acción debe ser siempre reconocida por los Doce, por la Iglesia de Jerusalén, que aceptan ese nuevo paso como venido de Dios<sup>162</sup>.

## 2.5 Reflexiones conclusivas

Como hemos visto, la acción del Espíritu en la economía divina aparece en los evangelios sinópticos y en el libro de los *Hechos* tomando formas muy variadas. Exponiéndolas aquí una vez más —aunque fuera de manera sintética y ordenada— correríamos el riesgo de repetir lo que ya se ha dicho.

---

<sup>161</sup> Para estos dos elementos, cfr. J. A. FITZMYER, *The role of the Spirit in Luke-Acts*, o.c., 176; J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 51-54; T. PAIGE, *Spirito Santo*, en G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 1497. Jacques Guillet, que estudia el desarrollo de la concepción del Espíritu a lo largo de la Escritura, los resume con particular agudeza: «Pour saint Luc, l'Esprit-Saint est le grand ouvrier de l'Église naissante. Il peut toutefois agir encore à la façon d'un vent tout-puissant. Même quand ces manifestations violentes font défaut, le ministère des apôtres est déterminé par les impulsions de l'Esprit-Saint. C'est lui qui envoie Paul et Bernabé à Séleucie de Chypre, lui qui interdit l'entrée de l'Asie. A travers tous les Actes ne cesse de souffler le vent de la Pentecôte», J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation*, o.c., 231.

<sup>162</sup> Cfr. J. A. FITZMYER, *The role of the Spirit in Luke-Acts*, o.c., 182; cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 52-54. En opinión de Fitzmyer, el don del *pneûma* hace de la Iglesia una comunidad cristiana guiada por el Espíritu, y en ella los Doce no están sólo como confrontación con las doce tribus de Israel, sino también como aquellos sobre quien se ha derramado el Espíritu de Dios; ellos son los que deben mirar por la sucesiva efusión del mismo. En contra, E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, *D.-F.*, o.c., 992-998.

En cambio, antes de pasar al *corpus paulinum*, puede ser interesante que nos fijemos concretamente en el *papel revelador* del Espíritu.

1. En primer lugar, el Espíritu revela a Jesús como el Mesías esperado, en cuanto desciende y permanece sobre él como una unción. En ciertos momentos particularmente significativos, como la inauguración de su ministerio público o el adelanto de su manifestación definitiva, el Espíritu se hace incluso sensiblemente visible. Habitualmente, su presencia se manifiesta en el poder y la autoridad con que el Maestro de Nazaret predica y, en particular, con que obra prodigios: sus palabras y sus obras revelan la presencia de Dios y del espíritu que había sido prometido para el Mesías-Rey, para el Profeta esperado, el nuevo Moisés.

Según se ha visto, el *poder del Espíritu* es uno de los elementos que forman parte de la revelación de Jesús. Junto a éste, los sinópticos enumeran también sus *palabras* —en particular, la enseñanza acerca del Padre y de su propia filiación— y, en tercer lugar, un *don del Padre* por el que el hombre puede acoger aquella revelación y comprenderla en su auténtico significado (Mt 11,25-27; 16,17)<sup>163</sup>. Hay, pues, un elemento ligado al Hijo, otro al Espíritu y un tercero que es un don personal del Padre en la comunicación concreta de la Revelación. Jesús, quien conoce al Padre y lo da a conocer, es el Hijo de Dios, y es igualmente el Ungido por el Espíritu.

2. El Mesías que presentan los sinópticos no sólo *recibe* de Dios el Espíritu, sino que es también quien lo *da* al pueblo para su renovación. Transmitido a los creyentes en Pentecostés, juega respecto de la comunidad un papel análogo al que jugaba respecto de Jesucristo. Ese don es, en suma, la transmisión de la salvación. En él se condensa de algún modo todo lo que el Hijo ha recibido del Padre y ha querido entregar a los que ha elegido (cfr. Lc 10,21-22), de modo que se hace posible una perfecta transitividad entre Jesús y los discípulos. Éstos no harán sino *continuar* la misión —reveladora y de salvación— del primero (cfr. Lc 10,16), y para hacerlo, les es conferido su mismo poder, su misma unción<sup>164</sup>.

Así pues, del mismo modo que el Espíritu Santo da a conocer la divinidad de Jesús con una intervención milagrosa en los momentos

---

<sup>163</sup> De algún modo, ese mismo don se hace presente ya como espíritu de profecía en las personas que rodean la infancia de Jesús y en el hablar inspirado de la Escritura.

<sup>164</sup> Cfr. IDEM, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, o.c., 965.

inaugurales de su misión —sea en el Jordán, sea antes en Nazaret<sup>165</sup>—, también en Pentecostés se hace visible la acción de Dios. El Espíritu se manifiesta como la fuerza de la re-creación y de la nueva Alianza, y así precisamente lo quieren presentar los evangelistas en uno y otro pasaje.

3. En relación con el *testimonio* que los discípulos son llamados a dar por todo el mundo, se distinguen de nuevo los tres elementos que se han señalado más arriba como parte de la revelación de Jesús. En efecto, para la misión universal que Cristo les encomienda antes de su partida, es necesario, primero, haber convivido con él desde su bautismo y ser testigos de su resurrección (*Hch* 1,21-22). Pero el *testimonio histórico* no es suficiente: los apóstoles han de recibir también la promesa del Padre, el bautismo con Espíritu Santo. Éste confiere a los discípulos la luz para comprender y la *fuerza* para predicar con valentía, sea con manifestaciones extraordinarias de poder, sea con especiales dones, sea de algún otro modo (cfr. *Hch* 4,33; 6,8-10)<sup>166</sup>, revelando el principio divino en que tienen origen; y les asistirá —como había prometido Jesús— en los momentos de dificultad.

Los dos elementos quedan expresados cuando el Resucitado se aparece a los Doce y les hace saber que *son ya testigos* (cfr. *Lc* 24,46-48), pero les ordena permanecer en Jerusalén hasta que les sea enviado el Espíritu Santo, y de ese modo *puedan ser testigos* de Cristo «en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra» (*Hch* 1,8; cfr. *Lc* 24,49). Después de Pentecostés, el testimonio de los apóstoles es inseparable del testimonio del Espíritu: «nosotros somos testigos —afirma Pedro ante el Sanedrín—, y también el Espíritu Santo que ha dado a los que le obedecen» (*Hch* 5,32).

Junto a estos dos, hay un tercer elemento: la acción reveladora de la Tercera Persona, que toma formas diversas. En primer lugar, revela en cuanto, como se ha dicho, hace que los mismos discípulos *comprendan* por fin el misterio de Cristo: su verdadera condición, su auténtica enseñanza y, en definitiva, la redención que él les ha ganado. De este modo se concreta,

---

<sup>165</sup> Sobre el paralelismo entre los relatos de la concepción y los del bautismo, y el desarrollo de la cristología en el Nuevo Testamento, cfr. C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 83; J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, o.c., 29-32; y, más ligado a la idea de una *profundización en la fe* —no tanto a la de una *composición teológica*—, J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-IX*, o.c., 340.

<sup>166</sup> A este respecto, cfr. O. BETZ, *Potere-potenza - δύναμις*, o.c., 1337.



en el libro de los *Hechos*, aquel don del Padre que aparecía en los sinópticos, por el que las inteligencias de los discípulos se abren a la Revelación.

Revela, después, al hacerse activo este don de inteligencia en quienes oyen la predicación y contemplan las obras de los apóstoles, para abrir sus corazones (cfr. *Hch* 16,14)<sup>167</sup>.

En tercer lugar, el Espíritu revela en cuanto *dirige* la misión de la Iglesia, dando a conocer cada vez a sus miembros —por lo menos en momentos que suponen una *novedad*— el designio divino (cfr. *Lc* 4,1). Guía a la Iglesia, como el espíritu de Dios había guiado a Israel. De algún modo, es la presencia de Cristo junto a los suyos que, si introduce *novedades* en la misión, lo hace siempre en continuidad con las enseñanzas y las disposiciones de Jesús, como garantiza el necesario reconocimiento de los Doce.

Hemos comenzado el análisis del Nuevo Testamento constatando que la Iglesia, antes que una doctrina sobre el Espíritu, tuvo una experiencia real de su presencia y de su acción. Terminamos señalando el valor revelador de esa experiencia: al experimentar el don, el mismo Espíritu *revela* a cada uno de los creyentes, y a quienes viven a su alrededor, la salvación, la nueva vida concretamente operante en ellos<sup>168</sup>.

---

<sup>167</sup> Cfr. G. HAYA PRATS, *L'Esprit force de l'Église. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 1975, Paris 1975, 121-129.

<sup>168</sup> Cabría plantear aún una última cuestión. Según hemos visto, el *pneûma* aparece en estos escritos del Nuevo Testamento con los rasgos con que se presentaba en el Antiguo la *rûah JHWH*. Ahora bien, ¿se trata simplemente de una fuerza impersonal, como era la *rûah*, o es algo más? ¿Es, junto al Padre y al Hijo, una Persona divina? La pregunta sigue generando posiciones diversas, y quizá nunca encuentre, en el solo dato bíblico, una respuesta enteramente concluyente. Hay, en todo caso, rasgos personales ligados al Espíritu Santo que actúa en la vida de Jesús y en la Iglesia del primer siglo. Sin entrar en los detalles del debate, basta señalar que, aunque ciertamente no sería correcto buscar en la obra de los evangelistas una formulación de la fe en el Espíritu análoga a la de Nicea, no hay que olvidar, sin embargo, que Nicea partió de estos textos. Como escribe Casciaro, «los evangelistas sinópticos, al redactar sus escritos respectivos, ya tenían la experiencia y la fe de las primeras comunidades cristianas acerca del Espíritu Santo, aunque no se hubiera producido aún un desarrollo teológico», J. M. CASCIARO, *El Espíritu Santo en los evangelios sinópticos*, o.c., 49-50. A fin de cuentas, una afirmación sobre el Espíritu como la de *Mt* 28,19 expresa algo que no puede ser del todo extraño al resto del texto de Mateo. En contra, E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, D.-F., o.c., 967s.; 989s.; 999s. Para los escritos de Lucas en particular, cfr. J. A. FITZMYER, *The role of the Spirit in Luke-Acts*, o.c., 178; G. HAYA PRATS, *L'Esprit force de l'Église. Sa nature et son*

### 3. Las cartas de san Pablo

La teología del apóstol de las gentes sobre el Espíritu es muy rica. Punto de partida de su enseñanza es la experiencia del don del Espíritu, activo en toda la vida de fe. Así, el apóstol se siente movido por Aquel tanto en la oración o en el culto, como en la predicación o en la misión, y en todos los aspectos de la vida cristiana<sup>169</sup>.

A continuación, señalaremos las líneas maestras de una teología paulina del Espíritu, para pasar después a considerar algunos elementos concretos, especialmente relevantes para un estudio en ámbito teológico-fundamental.

#### 3.1 La teología de Pablo: el *pneûma* helénico y la *rûah JHWH*

El modo en que san Pablo presenta la acción del Espíritu recoge la novedad traída por Cristo en continuidad con algunos elementos propios de la tradición de Israel —sea vetero, sea intertestamentaria— que el mensaje cristiano lleva a cumplimiento. Es cierto que en ocasiones utiliza un lenguaje cercano al del helenismo, pero eso no implica necesariamente que su pensamiento sea del mismo corte: Pablo escribe a comunidades helénicas, y por tanto maneja unos términos que sus oyentes pueden entender. Más bien, su teología parece beber sobre todo de la religión de Israel, interpretada a la luz del evento de Cristo<sup>170</sup>.

---

*activité d'après les Actes des Apôtres, o.c.*, 82-90; para la cuestión en general, cfr. S. TANZARELLA (ed.), *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

<sup>169</sup> Cfr. T. PAIGE, *Spirito Santo, o.c.*, 1490-1491; J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation, o.c.*, 252. En términos más generales, señala Loza: «Más que una doctrina, el “Apóstol de los gentiles” nos presenta una convicción y una experiencia de vida. No trata de definir y desarrollar conceptos abstractos, sino de exhortarnos a vivir los dones de Dios, el don de Dios que es su misma vida en nosotros a través de la presencia del Espíritu Santo, a entrar en profundidad en el dinamismo de nuestra vida cristiana», J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (IV)*, «Anámnesis» 11, n. 21 (2001), 44.

<sup>170</sup> T. PAIGE, *Spirito Santo, o.c.*, 1489-1491; en contra, E. SCHWEIZER, *πνεῦμα, D.-F., o.c.*, 999-1011, 1023-1024. Sobre los rasgos del *pneûma* en la cultura del helenismo, cfr. H. KLEINKNECHT, *πνεῦμα, A.*, en G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 10, Paideia, Brescia 1975, 841-848 y *passim*.

En primer lugar, Pablo considera el *pneûma* como el Espíritu de Dios, un Espíritu único y singular, manteniendo en todo momento la trascendencia divina. Así, aunque concibe la existencia cristiana como una vida cualificada por el *pneûma*, ésta no depende de una sustancia constitutiva del hombre, ni de un ser que permanezca a su disposición, sino que —a diferencia de las ideas comunes del helenismo o de la magia— es una obra enteramente de Dios, y como tal permanece *indisponible*.

Por otra parte, Pablo subraya —como la religión de Israel— el carácter histórico de la salvación. El misterio pascual es el evento que cambia totalmente las cosas: en la resurrección, Jesucristo recibe en plenitud el Espíritu, y por medio de Él Dios lo comunica a los que creen. Por eso afirma Pablo que Cristo es el nuevo hombre que ha venido del cielo, es Espíritu vivificante (*pneûma zōiopoioûn*, *1Co* 15,45-47)<sup>171</sup>.

En el centro de la predicación de Pablo está la Cruz, pues sólo después de su sacrificio se concede a Cristo la gloria de la Resurrección. La Cruz es el sacrificio por el que se cumple la promesa de una nueva Alianza, una Alianza del Espíritu, escrita no en tablas de piedra —no en la carne—, sino en los corazones (cfr. *2Co* 3,1-18). Esta centralidad tiene que ver también con el hecho de que en la vida del cristiano debe reproducirse el mismo proceso (cfr. *Flp* 3,9-11). Así, la oscuridad de la Cruz dice relación a la gloria de la resurrección, como la existencia presente del cristiano es esperanza de la gloria celeste (cfr. *Rm* 8,17.24; *2Co* 13,4).

El mensaje cristiano es, en definitiva, un mensaje de esperanza que mantiene, como la fe de Israel, una dimensión de *promesa*. La salvación traída por Cristo, presente ya y activa, se manifestará plenamente en la resurrección final, cuando el don del Espíritu a los hombres será pleno (cfr. *Rm* 8,18-27; *1Co* 15,49). En tanto, los creyentes poseen ese don en la fe, como *primicia* (*aparchê*, *Rm* 8,23) o como *arras* (*arrabôn*, *2Co* 1,22; 5,5) de la gloria futura, que alcanzará a cuerpo y alma<sup>172</sup>.

---

<sup>171</sup> En este sentido soteriológico interpreta T. Paige el *pneûma zōiopoioûn* de *1Co* 15,45 y el texto en que Pablo parece identificar al Señor con el Espíritu: Dios, por medio del Espíritu, se da a conocer y nos configura a Cristo (*2Co* 3,17-18); cfr. T. PAIGE, *Spirito Santo*, o.c., 1494-1495. Por otra parte, es interesante notar la continuidad que existe entre esta doctrina y la de los sinópticos, que ven en Cristo al mediador del don del Espíritu a los hombres (cfr. *Rm* 1,3-4; *1Co* 15,23-28; *Flp* 2,9-11); cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (IV)*, o.c., 10-12. *Vid. supra*, B.2.3.

<sup>172</sup> Cfr.; E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, *D.-F.*, o.c., 1031-1032.

Finalmente, hay que señalar el alcance cósmico de la doctrina de Pablo. El *pneûma* es la fuerza por la que Dios restaura en Cristo la creación, venciendo la caducidad, la corrupción que es efecto del pecado. En ese sentido escribe a los corintios que quien está en Cristo por el don del Espíritu es una “nueva creación” (*kainē ktísis*, *2Co* 5,17-18; cfr. *Ef* 1,10). Al final de los tiempos, también la creación ha de participar de la gloria que ha transfigurado ya el cuerpo del Resucitado (cfr. *Rm* 8,19-22).

No es de extrañar, pues, que el Espíritu sea uno de los elementos fundamentales de la teología paulina. Él mantiene al creyente unido a Cristo y hace la unidad de la Iglesia; Él hace también la unidad del tiempo con la eternidad: dado ya como primicia, es la garantía que mantiene viva la esperanza en el don pleno y definitivo, cuando en los últimos días se instaure en toda su gloria y majestad la señoría de Dios. Que Pablo lo presente como fuerza de la nueva Creación y de la nueva Alianza es signo de la continuidad que existe entre el *pneûma* del que él habla y la *rûah JHWH*<sup>173</sup>.

### 3.2 El Espíritu y la Revelación que alcanza al creyente

Cuando san Pablo habla de la fuerza del Espíritu, lo hace casi siempre en relación con la predicación del Evangelio o con la vida nueva en Cristo. Ambos temas presentan una dimensión de revelación, que es la que vamos a estudiar aquí, siguiendo un pasaje de la primera carta a los corintios (*1Co* 1,10-3,23)<sup>174</sup>.

El texto es una reprimenda a los cristianos de aquella ciudad, que intentaban *corregir* el Evangelio, para amoldarlo a las corrientes culturales —judías o helenísticas— de la época, introduciendo así divisiones en la

---

<sup>173</sup> Cfr. E. KAMLAH, *Spirito-πνεῦμα*, o.c., 1779; J. R. LEVISON, *Creazione e nuova creazione*, en G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 346-347; para la dimensión histórica, F. THIELMAN, *Legge*, en G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 935.

<sup>174</sup> Cfr. T. PAIGE, *Spirito Santo*, o.c., 1492-1493. En este epígrafe, las citas de la Escritura corresponden a este pasaje de *1Co*, mientras no se indique otra cosa.

comunidad<sup>175</sup>. Vamos a fijarnos concretamente en los versículos 1,17-3,23 en que el apóstol expone la contraposición entre la fuerza divina y la debilidad humana en relación con el conocimiento de Dios y de la salvación cristiana. Como se verá, el potencial del discurso de Pablo se juega en la articulación del elemento cristológico-histórico de la Cruz y el pneumatológico-actual de la comunicación de su saber y su eficacia redentora. Y, puesto que se trata de una argumentación, es posible reconocer las partes que ésta debía tener según la retórica clásica<sup>176</sup>. Estas van de la mano de los principales temas que interesa tratar aquí: la acción reveladora del Espíritu, el papel que juega en el testimonio de los cristianos, y la unidad entre conocimiento y vida en la dinámica del Espíritu.

a) *El Espíritu Santo y la fe: el testimonio del Espíritu*

Después de exponer la situación en que se encontraba la Iglesia de Corinto, Pablo enuncia la tesis del texto (1,18-19):

Pues la predicación de la cruz es una locura para los que se pierden; mas para los que se salvan —para nosotros— es fuerza de Dios (*dýnamis theou*).

Desde el inicio queda claro en las palabras del apóstol el contenido apocalíptico del mensaje: se trata de la revelación definitiva de Dios y de su designio de salvación.

1. Enseguida da comienzo la *narratio* (1,20-2,5)<sup>177</sup>. En primer lugar, sirviéndose de una serie de antítesis, Pablo pone de manifiesto que la predicación de la Cruz aparece a los ojos del hombre como una locura, como necedad, como debilidad, como escándalo (1,21-2,3); por eso el hombre, desde su sabiduría, no puede aceptarlo. De ahí los intentos que

---

<sup>175</sup> El fenómeno de intentar cambiar el Evangelio por una sabiduría humana se reprodujo más tarde en las comunidades paulinas, según reflejan las cartas pastorales, cfr. *1Tm* 6,20; *2Tm* 2,16-18; *Tt* 1,10-11 y *passim*.

<sup>176</sup> En el análisis del texto de Pablo —en particular, de su estructura—, se ha seguido A. PITTA, *La parola della croce (1 Cor 1,18-31)*, en A. SACCHI, *Lettere paoline e altre lettere*, Elle Di Ci, Leumann 1996, 296-304.

<sup>177</sup> El autor empieza con una parte en forma de diatriba (1,20-25), y pasa después a recordar a los corintios la salvación y el modo en que la han recibido (1,26-2,5).

habían surgido entre los corintios<sup>178</sup>. Sin embargo, el apóstol sostiene que en el mensaje de la Cruz se encierra la *sabiduría divina*, la concreción del plan salvífico querido por Dios, cuyo carácter divino —espiritual (1,24; 2,13)— se manifiesta en su *poder*<sup>179</sup>.

En efecto, aunque las palabras que anuncian la salvación cristiana parecen absurdas a la inteligencia humana, son sin embargo *poderosas*, y en la fuerza de transformación que contienen es posible *reconocer* la potencia salvadora de Dios. Aquí descansa una idea central en el pensamiento paulino: cuanto más débil es el sustrato en que se muestran, tanto más claramente manifiestan la Revelación y la Salvación su proveniencia divina. Dios obra en lo débil para manifestar así que es Él quien actúa, y hasta qué extremo llega su Amor por los hombres. Parece resonar la palabra de Isaías cuando Pablo concluye: «la locura divina es más sabia que los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que los hombres» (1,25; cfr. *Is* 31,3)<sup>180</sup>.

Como prueba a favor de su tesis, Pablo acude al recuerdo concreto de la evangelización de Corinto (1,26-2,5). En estos versículos, la palabra de la Cruz se muestra poderosa en dos sentidos: por una parte, como veremos más adelante, en cuanto la predicación va acompañada de poder; por otra, en

---

<sup>178</sup> La incapacidad de la ciencia humana para comprender la Revelación se manifiesta también en la reacción ante el discurso de Pablo en el Areópago de Atenas, cfr. *Hch* 17,19-34.

<sup>179</sup> Al considerar con más detalle la “sabiduría de Dios”, lo primero que llama la atención es que Pablo hace referencia a ella de múltiples maneras: lo que Dios *preparó* para los que le aman (2,9; cfr. *Is* 64,3; *Si* 1,10); lo íntimo de Dios (2,11); las gracias que Dios nos ha otorgado (2,12); la mente de Cristo [su designio] (2,16; cfr. 2,7). Cada una de estas expresiones se aplica a la Cruz de Cristo, que es el contenido concreto de la “sabiduría de Dios”; cfr. T. PAIGE, *Spirito Santo, o.c.*, 1492. En otras cartas Pablo hace referencia al designio divino como el *misterio* oculto desde toda la eternidad y manifestado al fin, cfr. *Rm* 16,25-26; *Ef* 3, 4-5; *et al.*

<sup>180</sup> La fuerza manifiesta su proveniencia divina obrando en lo débil: *2Co* 12,9s. Cfr. *1Co* 1,26-29; *2Co* 4,7; 13,4; *Fil* 4,13; *et al.* Cfr. O. BETZ, *Potere-potenza - δύναμις, o.c.*, 1339. En este sentido, cercano al de la oposición veterotestamentaria entre carne y espíritu, hay que entender la contraposición entre dos esferas —la celeste y la terrena—, común en el epistolario paulino. Algo parecido ocurre con el lenguaje del Espíritu como fluido, que el apóstol utiliza algunas veces (*1Co* 12,13; *Ef* 5,18; *Ti* 3,4-5) y que responde no tanto a la concepción material del *pneûma* —típica del helenismo—, como al lenguaje bíblico sobre la efusión del Espíritu. Cfr. T. PAIGE, *Spirito Santo, o.c.*, 1493.

cuanto no transmite sólo una enseñanza excelsa, sino la salvación efectiva<sup>181</sup>.

2. Volviendo un poco más atrás en el texto de *I Corintios*, la paradoja expuesta por el apóstol en el v. 25 genera una dificultad: al subrayar la trascendencia de Dios, parece que su sabiduría sea en sí misma ininteligible para la mente humana. Sin embargo, Pablo no niega el papel de la inteligencia, sino que lo justifica acudiendo a lo que hace posible la comprensión de la sabiduría divina. Para confirmar la tesis general del discurso, comienza dando pruebas positivas; y la prueba fundamental a su favor va a ser precisamente la acción del Espíritu<sup>182</sup>.

En primer lugar, señala que el mensaje cristiano sería efectivamente algo incomprendible, una locura, si Dios no nos comunicara su Espíritu: sólo Éste puede darnos a conocer la sabiduría que se esconde en el designio divino, pues sólo Él «conoce lo íntimo de Dios» (2,11). Está en el corazón de la obra reveladora de Dios, hasta tal punto que el apóstol puede decir que Dios se nos revela «por medio del Espíritu (*dià toû pneûmatos*)» (2,10).

En otros lugares afirma Pablo que el Espíritu es el don de salvación, por quien Dios nos comunica la salvación que la Cruz contiene; ahora lo presenta como aquél por quien nos la da a conocer. Él provoca la confesión de Jesús como Señor (cfr. *ICo* 12,3) y atestigua la naturaleza y la verdad de Cristo (cfr. *ITs* 1,6.8; 4,7-8). En definitiva, si el contenido del mensaje cristiano es el misterio de la Cruz —el amor de Dios revelado por Cristo—, quien lo da a conocer a cada uno es el Espíritu<sup>183</sup>.

En cartas posteriores, Pablo reafirmará la idea de que la inteligencia del Evangelio depende del don del Espíritu, que «ilumina los ojos del corazón» para conocer a Dios y su designio salvador (*Ef* 1,17-18; cfr. *2Tm* 2,7). Es significativo que también entonces a la mayor inteligencia corresponda un

---

<sup>181</sup> Como indica Schweizer, la unión del creyente con el Señor tiene lugar en el conocimiento de Aquel que por su bien ha sido crucificado (*Rm* 3,21-26; 5,1), cfr. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, *D.-F.*, o.c., 1026. En cuanto a lo primero, *vid. infra*, B.3.2.b.

<sup>182</sup> Se entra así en la *confirmatio*, que es la primera parte de la *probatio*.

<sup>183</sup> Cfr. T. PAIGE, *Spirito Santo*, o.c., 1495. En referencia a *ICo* 2,11, escribe Robeck que el papel propio del Espíritu Santo es hacer las cosas espirituales de Dios comprensibles a la mente humana, cfr. C. M. ROBECK JR., *Conoscenza e dono della conoscenza*, en G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 284.

don más pleno de la salvación divina. En la carta a los efesios, Pablo indica aún un elemento que ayuda a aclarar esa relación:

Por eso, doblo mis rodillas ante el Padre, de quien toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra, para que os conceda, por la riqueza de su gloria, fortaleceros interiormente, mediante la acción de su Espíritu; que Cristo habite por la fe en vuestros corazones, para que arraigados y cimentados en el amor, podáis comprender con todos los santos la anchura y la longitud, la altura y la profundidad, y conocer el amor de Cristo, que excede todo conocimiento, y os llenéis de toda la plenitud de Dios (*Ef* 3,14-19).

Según este texto, obra del Espíritu es la fe, por la que Cristo habita en el alma del creyente. Pero, puesto que se trata de comprender con hondura cada vez mayor el misterio de la redención y del amor de Cristo, la inteligencia de la fe arraiga y está cimentada en el amor. Parece que lo definitivo es la naturaleza del objeto que hay que conocer, es decir, «el amor de Cristo, que excede todo conocimiento». Sin embargo, lo es igualmente el fin, pues el movimiento que arranca del amor y ahonda en su misterio termina en la plenitud del amor, en el don de la plenitud de Dios. En resumen, la inteligencia de la fe es un saber divino y divinizador, que no se resuelve en un conocimiento teórico, sino vital, esto es, que compromete — y transforma— la existencia toda. En este proceso de comprensión, la Revelación va como de la mano de la Salvación<sup>184</sup>.

3. Así pues, la sabiduría de la Cruz se comprende sólo cuando se vive, cuando se recibe la Salvación que aquella contiene. Esta afirmación del apóstol tiene algunas consecuencias respecto de la predicación sobre las que nos ocuparemos más adelante. En cuanto a la valencia reveladora del don recibido, Pablo hace referencia a ella al hablar del *testimonio del Espíritu*. Es de sobras conocido el pasaje de la carta a los Romanos:

Y vosotros no habéis recibido un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre! *El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios*. Y, si hijos, también herederos: herederos de Dios y coherederos de Cristo, si compartimos sus sufrimientos, para ser también con él glorificados (*Rm* 8,15-17).

---

<sup>184</sup> Para los detalles exegéticos, se ha seguido la lectura ofrecida por H. SCHLIER, *Carta a los efesios. Comentario*, Sígueme, Salamanca 1991, 219-231.



El Espíritu revela al creyente la Salvación —la intimidad con Dios que Cristo le ha ganado—, a la vez que la realiza concretamente en él; hay un testimonio del Espíritu precisamente por su *intimidad* y porque Él nos hace *hijos* del Padre. Aquí, como en otros lugares, se manifiesta la inseparabilidad entre el Hijo y el Espíritu en la economía.

Así pues, signo inconfundible de la presencia del *Pneûma* es la experiencia de la salvación. Es muy elocuente en este sentido el hecho de que Pablo lo recuerde a tres comunidades distintas (cfr. *1Co* 2,4-5; *Ga* 3,1-3; *ITs* 1,4-6)<sup>185</sup>. Ahora bien, no sólo en la oración que suscita en nosotros el Espíritu da testimonio de nuestra condición de hijos<sup>186</sup>. El apóstol señala otras, por las cuales el Espíritu manifiesta al creyente la nueva relación con Dios, como el amor, la edificación de la comunidad, o la confesión del Señor Jesús. Todas ellas son reveladoras en cuanto opera en ellas la lógica de la Cruz y, por tanto, de su sabiduría: la fuerza de Dios se realiza en la flaqueza (cfr. *2Co* 12,5-10)<sup>187</sup>.

En realidad, toda la vida cristiana tiene una valencia reveladora: sabiendo cuál es nuestra relación con Dios después del pecado, sabiendo que no somos más que carne, sabiendo que la predicación es humanamente una locura, la *realidad* de la vida cristiana manifiesta que toda ella es obra del Espíritu. El *pneûma* reproduce en nosotros la imagen de la gloria de Dios, o sea Cristo, empujándonos a tomarle por modelo de nuestra vida, lo cual implica compartir sus sufrimientos. Por eso Pablo escribe a los gálatas:

---

<sup>185</sup> Cfr. T. PAIGE, *Spirito Santo, o.c.*, 1497; en general, sobre la manifestación de la fuerza de Dios, *Ibid*, 1491. Como escribe Guillet, «l'Esprit ne descend pas comme une rafale qui passe, il demeure "à jamais" (Jean, XIV,16) chez les siens pur "leur rappeler tout ce qu'a dit " Jésus (Jean, XIV, 26), pour les mettre en contact permanent avec la Parole que Dieu a donnée au monde et qui ne cessera plus jamais de lui appartenir. Dans cette familiarité avec le Fils où les établit l'Esprit, les chrétiens se découvrent à leur tour enfants du Père, capables de dialoguer avec lui (Rom., VIII, 15.). Le témoignage de l'Esprit s'achève en une intimité inépuisable», cfr. J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation, o.c.*, 240-241.

<sup>186</sup> La oración es, con todo, su obra primera y principal; cfr. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα, D.-F.*, *o.c.*, 1041.

<sup>187</sup> Según E. Kamlah, para Pablo la acción del Espíritu en el individuo se realiza testificando y confiriendo el *status* de hijos de Dios (cfr. *Rm* 8,15s.; *Ga* 4,6) y ayudando a la debilidad para la oración (*Rm* 8,26; *Flp* 1,19), así como en la justificación y en las virtudes y frutos en que se expresa el Espíritu (*Rm* 5,5; 15,30). Cfr. E. KAMLAH, *Spirito-πνεῦμα, o.c.*, 1779.

«proceded según el Espíritu, y no deis satisfacción a las apetencias de la carne» (*Ga* 5,16); deben, más bien, crucificar las obras de la carne, con sus pasiones y apetencias (cfr. *Ga* 5,24). Ésta es la vida propia de la nueva Alianza, en que la Ley es cumplida y al mismo tiempo superada (cfr. *Rm* 8,4; *Ga* 5,11-13), pero esta nueva vida depende en todo caso de la acción de Dios, que es tanto presente como futura<sup>188</sup>.

b) *El Espíritu y el testimonio del cristiano*

En el texto de la carta a los corintios que venimos considerando, la prueba continúa fijándose en un paso sucesivo a la inteligencia del mensaje: su anuncio. Más arriba lo había señalado ya:

me presenté ante vosotros débil, tímido y tembloroso. Y mi palabra y mi predicación no se apoyaban en persuasivos discursos de sabiduría, sino en la demostración del Espíritu y de su poder para que vuestra fe se fundase, no en sabiduría de hombres, sino en el poder de Dios (2,3-5).

La predicación convence no por la elocuencia del discurso, sino por el Espíritu que la acompaña, o que anima al predicador. Con esta formulación general, el apóstol podría hacer referencia tanto a eventuales milagros, como a la fuerza de convicción de una palabra inspirada, a la fuerza de interpelación del mensaje de Cristo y, finalmente, a la credibilidad de una vida guiada por el amor (*agápē*). Ese mismo amor —en el que se resume la vida cristiana— es, en fin, el principal impulsor del testimonio. Vamos a ver estos diversos elementos, comenzando por la inspiración, que es el lugar en que hemos dejado el discurso de la *I Corintios*<sup>189</sup>.

---

<sup>188</sup> En la situación presente, los hombres no pueden vivir todos los preceptos de la Ley, pues siguen sujetos al poder del pecado, pero el Espíritu les hace capaces de cumplir su fin originario, o sea el amor y la obediencia al Padre (cfr. *Mt* 5,48; 22,34-40). Las palabras de Pablo se relacionan así con las promesas proféticas (cfr. *Jr* 31,33; *Ez* 11,19-20; 36,26-27). Cfr. T. PAIGE, *Spirito Santo*, o.c., 1499-1500; J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (IV)*, o.c., 28; E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, D.-F., o.c., 1032-1041, quien habla del don del Espíritu como *fuera* y como *norma* de la vida cristiana.

<sup>189</sup> Sobre el poder de la predicación cristiana, cfr. *Rm* 1,16; *2Co* 6,6-7, donde aparecen emparejados el Espíritu Santo y la caridad, por una parte, y, por otra, las palabras y el poder. Cfr. C. E. ARNOLD, *Potere*, en G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 1183-1184, O. BETZ, *Potere-potenza - δύναμις*, o.c., 1339.

1. Por su misma naturaleza, el mensaje cristiano debe ser anunciado «no con palabras enseñadas por la sabiduría humana, sino enseñadas por el Espíritu, expresando realidades espirituales en términos espirituales» (2,13). Seguimos así en la primera prueba que ha dado Pablo: el Espíritu hace posible la comprensión de la sabiduría de la Cruz. Se señala ahora que la predicación de Cristo crucificado es inseparable del Espíritu, porque la acción de Éste da forma concreta a la primera, de tal manera que las palabras del apóstol se adecuen a la forma verdadera del mensaje. Sin embargo, la acompaña también como fuerza de transformación de los oyentes.

En efecto, para que los hombres entiendan algo, el *Pneûma* ha de inspirar tanto a quien predica como a quien escucha. Aquí entra la segunda prueba de Pablo a favor de su tesis: sólo el *hombre de espíritu* (*pneumatikós*) puede comprender las *cosas espirituales* (*pneumatikà*), ya que «sólo espiritualmente (*pneumatikós*) pueden ser juzgadas» (2,14-15).

El razonamiento parece circular: sólo quien ha recibido el Espíritu puede comprender el mensaje de la Cruz; y al mismo tiempo, para recibir el Espíritu hay que aceptar en la fe ese mensaje. No obstante, el círculo es solamente aparente, y se resuelve en un segundo elemento fundamental: la unidad que existe entre el anuncio de la Cruz y el don del Espíritu.

Veámoslo con algo de detalle. Por una parte, afirma Pablo: «quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación» (1,21). Por otra, escribe: «el hombre naturalmente no acepta las cosas del Espíritu de Dios; son locura para él. Y no las puede entender, pues sólo espiritualmente pueden ser juzgadas» (2,14). Para el apóstol, la predicación es *fuerza de Dios*, y su eficacia descansa en *a*) su contenido, o sea Cristo crucificado, que también es denominado «fuerza de Dios (*theoû dýnamis*)» (1,24); *b*) la inspiración, que alcanza tanto a los términos en que el predicador se expresa —términos espirituales enseñados por el Espíritu—, como a quien le escucha; y *c*) «la demostración del Espíritu y de su poder» (2,4). La fe, por tanto, no descansa en lo persuasivo del discurso, «sino en el poder de Dios (*en dýnamei theoû*)» (2,5).

El Espíritu inspira el anuncio cristiano, de modo que el mensaje de la Cruz aparezca en toda su fuerza, al tiempo que actúa sobre el oyente para que descubra bajo la apariencia del fracaso humano la fuerza del amor salvífico de Dios. El mensaje de la Cruz —anuncio de la obra de Cristo— y

la acción del Espíritu aparecen igualmente como causa de la revelación del misterio y de la salvación que éste conlleva<sup>190</sup>.

2. Para completar la argumentación del apóstol, hemos de considerar con detalle qué quiere decir que su predicación se apoya «en la demostración del Espíritu y de su poder (*en apodeízei pneúmatos kai dýnámēōs*)» (1Co 2,4). Lo más probable es que tenga en la cabeza diversas manifestaciones del poder de Dios. Veámoslas una a una.

*Los milagros*<sup>191</sup>. En primer lugar, parece que está pensando en los milagros que acompañan a la predicación. En efecto, en otros pasajes de las cartas de Pablo el Espíritu aparece directamente relacionado al poder de Dios, hasta el punto de que ‘*pneúma*’ y ‘*dýnamis*’ son términos intercambiables, que significan la misma realidad<sup>192</sup>. Ahora bien, ‘*dýnámēis*’ es uno de los términos que el apóstol usa con el significado de milagros (cfr. 2Co 12,12, Ga 3,5)<sup>193</sup>.

Por otra parte, son significativos los textos en que el apóstol habla, junto al Espíritu, de “signos y prodigios”. Éste, por ejemplo, de la carta a los romanos:

---

<sup>190</sup> Pablo aplica la expresión ‘fuerza de Dios’ (*Theoú dýnamis*) tanto a Cristo (1,24), como a la predicación (1,18). Después dice que la fe descansa en la ‘fuerza de Dios’, en cuanto la predicación se basa en la «demostración del Espíritu y de su poder». O. Betz se hace eco de este juego, cuando afirma que, según las cartas de Pablo, en la obra mediadora de Cristo la fuerza escatológica de Dios se manifiesta en dos modos: en la palabra que salva y en el Espíritu Santo que realiza la nueva Creación, cfr. *ibid*, 1338. La misma dualidad es reconocida en C. E. ARNOLD, *Potere, o.c.*, 1183-1184. En ámbito soteriológico, habría que estudiar, por otra parte, en qué modo interviene el Espíritu en el evento de la Cruz.

<sup>191</sup> Se seguirá la voz G. H. TWELFTREE, *Segni e miracoli*, en G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

<sup>192</sup> Así, por ejemplo, cuando escribe a los tesalonicenses: «os fue predicado nuestro Evangelio no sólo con palabras sino también con poder (*dýnamis*) y con el Espíritu Santo, con plena persuasión» (1Ts 1,5). A este respecto, son también relevantes Rm 15,18-19; 2Co 12,12; Ga 3,5.

<sup>193</sup> Se trata de un uso común (cfr. Mt 7,22; Hch 2,22; 8,13; 19,11; 2Co 12,12; Ga 3,5; 1S 14,48 en la versión de la LXX), pues los milagros eran comprendidos como demostración de la potencia divina.

Pues no me atreveré a hablar de cosa alguna que Cristo no haya realizado por medio de mí para conseguir la obediencia de los gentiles, de palabra y de obra, en virtud de signos y prodigios, en virtud del Espíritu de Dios (*en dýnámēi sēmeiōn kai terátōn, en dýnámēi pneúmatos theoû*), tanto que desde Jerusalén y su comarca hasta Iliria he dado cumplimiento al Evangelio de Cristo (*Rm 15,18-19*).

La forma “signos y prodigios” aparece en la LXX y en algunos autores del ámbito judaico referida a todo el obrar de Yahvé en el éxodo de Israel de Egipto. En particular, indica los portentos realizados por Moisés.

Es muy probable, pues, que cuando san Pablo habla de «la demostración del Espíritu y de su poder», haga referencia a milagros obrados por él mismo<sup>194</sup>.

*La experiencia del poder del Espíritu.* Los milagros no son suficientes — ni siquiera son lo más importante— para reconocer el poder de Dios en la predicación<sup>195</sup>. Si antes hemos indicado la función reveladora que la experiencia del Espíritu —de la salvación— tiene para el creyente, ahora hay que señalar que la fuerza salvadora de la Cruz forma parte también de la manifestación poderosa que acompaña a la predicación. Aquella se expresaba en el *testimonio del Espíritu*; esta, en su *fruto*. Como dice Pablo a los gálatas:

el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, modestia, dominio de sí; contra tales cosas no hay ley. Pues los que son de Cristo Jesús, han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias (*Ga 5,22-24*; cfr. *ITs 1,6*).

---

<sup>194</sup> Algunos de ellos aparecen en *Hch 13,4-12*; *14,8-18*; *16,16-18*; *19,11-12.20*; *20,7-12*; *28,7-10*. En *13,4-12*, donde se describe la ceguera del mago Elimas, el texto concluye de modo significativo: «Entonces, al ver lo ocurrido, el procónsul creyó, impresionado por la doctrina del Señor» (*Hch 13,12*). En otros pasajes, Pablo es quien recibe las acciones milagrosas, cfr. *Hch 9,8.18*; *22,11-13*; *16,25-34*; *28,3-6*.

<sup>195</sup> Así, en *2Ts 2,9*, afirma Pablo que también el impío cumplirá milagros, y de *2Co 12,12* se puede deducir que los oponentes del apóstol los realizaban. En cuanto a los dones, cabe recordar la esclava poseída de un “espíritu adivino” (*pneûma pythōna*) que sale al encuentro de Pablo y sus compañeros en Filipos (cfr. *Hch 16,16-24*). Cfr. G. H. TWELFTREE, *Segni e miracoli, o.c.*, 1421. Sobre los dones del Espíritu en general — entre los cuales Pablo enumera el poder de milagros (*ICo 12,10.28*)— volveremos más adelante.

La denominación “fruto del Espíritu” no señala solamente la gratuidad, sino también su *visibilidad*: es signo inequívoco de la presencia del Espíritu tanto para el creyente, como para los demás<sup>196</sup>.

En otros lugares lo afirma Pablo más claramente. Al comienzo del texto que mejor describe la obra del Espíritu como conformación de los creyentes con Cristo, indica a los corintios:

vosotros sois nuestra carta, escrita en vuestros corazones, conocida y leída por todos los hombres. Evidentemente sois una carta de Cristo, redactada por ministerio nuestro, escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en tablas de carne, en los corazones (2Co 3,1-3).

La nueva vida, inaugurada por el Espíritu, revela la presencia de Dios en el alma del creyente, pero la forma que toma esta gloria divina en el hombre es la de su imagen, es decir, Cristo (2Co 3,17-18)<sup>197</sup>. Por eso, expresiones como “ser en Cristo”, “tener a Cristo”, “vivir según Cristo” o “Cristo está en vosotros” son equivalentes, en el epistolario paulino, a “ser en el Espíritu”, “tener el Espíritu”, “vivir según el Espíritu” o “el Espíritu habita en vosotros” (cfr. Rm 8,1-11)<sup>198</sup>. Así, también al considerar el carácter revelador de la santificación obrada por el *Pneûma*, su acción es inseparable del mensaje de Jesús, que en último término es Él mismo.

---

<sup>196</sup> Sobre el fruto del Espíritu, cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (IV)*, o.c., 31-34; E. SCHWEIZER, *πνεῦμα, D.-F.*, o.c., 1029.

<sup>197</sup> En otras cartas, el apóstol hace referencia a la dinámica en términos parecidos (cfr. Ga 4,19). En la segunda carta a los corintios, el lenguaje de Pablo retoma la escena narrada en Ex 34,29-35, en la que el rostro de Moisés reflejaba la gloria del Señor, pero ese resplandor era pasajero, y por eso debía cubrirse con un velo. Es interesante notar que, ya en el judaísmo, esa imagen se había puesto en relación con la presencia del Espíritu de Dios en Moisés. San Pablo afirma, pues, no sólo que poseemos el Espíritu de modo permanente, sino que la obra del Espíritu consiste en conformarnos a Cristo. A fin de cuentas, el Espíritu de Dios no es otro que el Espíritu de Cristo (cfr. Rm 8,9). Cfr. S. AALEN, *Gloria, Onore-δόξα*, o.c., 811.

<sup>198</sup> Otros paralelismos en 2Co 5,17 || Ga 5,16.25; 1Co 12,3; y, por otra parte, Ga 2,20 || Rm 8,11; 1Co 3,16; 6,19; Ga 4,6. Cfr. T. PAIGE, *Spirito Santo*, o.c., 1495. En particular, ese paralelismo se encuentra en los textos en que Pablo trata del inicio de la vida cristiana, que tiene lugar por el Bautismo (cfr. 1Co 6,11). En relación con éste, cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (IV)*, o.c., 21-26.

3. Finalmente, el poder del *pneûma* se halla en la base del testimonio de los cristianos. Si, como señala E. Schweizer, el amor (*agápē*) no puede entenderse sino como la fe (*pístis*) en su orientarse hacia los demás, una de las obras del amor —y, por tanto, de la fe— es precisamente el testimonio (cfr. *2Co* 4,13-15).

Tanto el carácter comunitario de la esperanza cristiana, como el deseo de dar gloria a Dios son motivos impulsores de la acción misionera. En todo caso, de la acción de Dios —de la obra de su poder (*enérgeia tēs dynámeōs autoû*, *Ef* 3,7)— dependen la entera vida cristiana y la acción apostólica (cfr. *2Ts* 1,11-12)<sup>199</sup>.

### c) *La auténtica sabiduría espiritual*

Cerremos este epígrafe concluyendo el análisis del texto de *1 Corintios*. Tras haber dado pruebas positivas para confirmar su tesis —que el mensaje cristiano, locura para los hombres, es fuerza de Dios para los que se salvan—, Pablo refuta a sus adversarios (3,1-17). Si sólo el hombre espiritual puede comprender la sabiduría de Dios, las obras de quienes entre los corintios se creen sabios demuestran, en cambio, que son carnales<sup>200</sup>.

A diferencia de la filosofía del helenismo, Pablo propone que el *hombre de espíritu* no se distingue por su ciencia o por sus discursos, sino por su vida: el espiritual no sólo juzga espiritualmente, sino que *vive* también de ese modo. La vida espiritual se concreta en este pasaje en la caridad y en la preocupación por la comunidad. Así, les amonesta: «mientras haya entre vosotros envidia y discordia, ¿no es verdad que sois carnales y vivís a lo humano?» (3,3).

Con éste son ya dos los criterios que el apóstol propone para distinguir la auténtica acción del Espíritu. En primer lugar, la fidelidad al mensaje de la Cruz y la confesión cristiana. De modo que el Espíritu no concede un conocimiento *distinto* a la predicación de la salvación por la Cruz, sino que, como indica Schweizer, es la fuerza de Dios que hace que el hombre crea en

---

<sup>199</sup> Como en el libro de los *Hechos*, el Espíritu aparece en las obras de Pablo como aquél que confiere fuerza y urgencia a la misión cristiana. En esta línea cabe entender la afirmación de Pablo cuando describe el suyo como un ministerio del Espíritu (cfr. *2Co* 3,8). Cfr. T. PAIGE, *Spirito Santo*, o.c., 1497.

<sup>200</sup> Es el momento de la *refutatio*, segunda parte de la *probatio*.

el mensaje de Jesús y le confiese como Señor<sup>201</sup>. En segundo lugar, lo que permite reconocer al hombre espiritual es la caridad, la preocupación por el bien de la comunidad. Pablo da así prioridad al *agápē* sobre la *gnōsis* (cfr. *1Co* 8,1-3), e indica que el peligro de seguir un orden contrario es la división. La conclusión es muy coherente con su teología, que presenta como obra propia del Espíritu precisamente la comunión (*koinōnía*, *2Co* 13,13)<sup>202</sup>.

El apóstol continúa su argumentación en esta perspectiva eclesiológica. La inseparabilidad entre la acción del Espíritu y la obra de Cristo se expresa en que, si bien toda la vida de fe de la comunidad depende de la acción del Espíritu, que habita en ella como en un templo, «nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto, Jesucristo» (3,11), o sea, el mensaje cristiano predicado por el apóstol. Quienes intenten cambiar ese cimiento por otro, quienes intenten *corregir* el anuncio de la Cruz con otras palabras, por excelentes que sean, ciertamente no son movidos por el Espíritu. Más aún, estarían destruyendo así el templo de Dios, que es la Iglesia —como prueban las divisiones nacidas entre los corintios—, y Dios les destruirá a ellos (cfr. 3,16-17)<sup>203</sup>.

Concluye Pablo su discurso recapitulando los temas principales que han aparecido en él y subrayando el protagonismo de Dios en la salvación que ha querido realizar por medio de Cristo (3,18-23).

\* \* \*

En resumen, la obra del Espíritu conoce tres momentos: el don de la vida sobrenatural, que mana de la Cruz y se da en —o con ocasión de— el anuncio de la misma; la revelación-comprensión del designio salvífico de Dios que culmina en el Misterio Pascual; la transmisión de ese

---

<sup>201</sup> Cfr. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, D.-F., o.c., 1047.

<sup>202</sup> Por esta misma línea sigue el texto (*1Co* 3,4-23; cfr. *1Co* 8,1.7; *Rm* 8,9.12-14). La inseparabilidad que existe entre conocimiento auténtico y caridad, y la división como muestra de falso conocimiento aparecen también en las cartas pastorales, cfr. *1Tm* 1,3-7; 6,2-5; *Tt* 3,3. Cfr. *ibid*, 1027-1028, 1041-1047.

<sup>203</sup> Cuando Pablo habla de la comunidad como un templo utiliza el término ‘*naós*’ (*1Co* 3,11.16; 6,19; *Ef* 2,18-22). Como escribe Schweizer, templo de Dios es la comunidad (*1Co* 3,16) y no sólo el individuo (*1Co* 6,19), aunque en realidad, como señala Loza, lo segundo aparece de modo expreso sólo en la segunda carta de Pedro (*2Pt* 2,5). Cfr. *ibid*, 1046; J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (IV)*, o.c., 17-18, 27-28.



conocimiento, o sea la predicación, que será ocasión también de la comunicación de la vida recibida. El Espíritu, que está presente al inicio de la fe, mueve todo su desarrollo<sup>204</sup>.

Por otra parte, la vida en el Espíritu consiste en la transformación del creyente en Cristo, y, puesto que la Iglesia es el cuerpo de Cristo, se trata de una nueva vida *en la comunidad y para la comunidad*. En los criterios que el apóstol propone para distinguir la acción del Espíritu, subraya tanto la iniciativa y el protagonismo divinos en la economía, como su doble dimensión de Revelación y Salvación, y la inseparabilidad, en ella, de Cristo y el Espíritu.

### 3.3 Espíritu, profecía y revelación

Atendiendo a su dimensión comunitaria, la obra principal del Espíritu es la comunión, como se ha señalado ya (cfr. *2Co* 13,13). Sin embargo, Pablo habla también de otros *dones* por los que el Espíritu Santo *edifica* la comunidad. Algunos de ellos son medios de revelación o tienen que ver con la Revelación, por lo que conviene que nos detengamos en ellos<sup>205</sup>.

#### a) *El don de profecía: la palabra del Espíritu*

1. En el epistolario paulino se encuentran diversas listas de dones del Espíritu (*1Co* 12-14; *Rm* 12,6-8; *Ef* 4,11)<sup>206</sup>. En ellos destacan dos puntos. Por una parte, los designa preferentemente con el término ‘carisma’ (*chárisma, charísmata*), esto es, resultado o manifestación de la gracia divina (*cháris*), o bien don especial concedido por la gracia de Dios. Por otra parte, aparecen siempre en discursos sobre la Iglesia como cuerpo de

---

<sup>204</sup> Cfr. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα, D.-F., o.c.*, 1028-1030.

<sup>205</sup> En esta exposición se seguirá principalmente C. M. ROBECK JR., *Profezia*, en G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 1238-1251 y J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (IV)*, o.c., 34-44.

<sup>206</sup> Para una revisión de los textos, cfr. G. D. FEE, *Doni dello Spirito*, en G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 478-483. Para una presentación panorámica de los diversos elencos de dones o carismas que Pablo ofrece en sus escritos, cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (IV)*, o.c., 35.

Cristo (*sôma Christou*). La concurrencia de estos motivos indica, en primer lugar, que Pablo entiende los dones del Espíritu en el ámbito de la vida *comunitaria*, de la responsabilidad y el desarrollo recíproco<sup>207</sup>.

En segundo lugar, esos motivos son indicativos de la característica unidad-diversidad que se halla en el seno de la Iglesia. Puesto que el Espíritu está presente en todos los creyentes por la *châris* (cfr. *Rm* 8,9), cada uno de ellos es sujeto —al menos potencial— de sus *charismata*. Esto señala una diferencia importante respecto al judaísmo y a ciertas corrientes del helenismo. Implica, además, por una parte, que son indisponibles para el hombre, y ni siquiera son índice de un mayor grado de santidad en quien lo recibe; por otra, que sólo un don es permanente, y en cierto sentido absoluto: la caridad (cfr. *ICo* 12,11; 13,8-13; 14,1)<sup>208</sup>.

2. Entre los carismas, Pablo da prioridad a la profecía<sup>209</sup>. Este don reviste un particular interés para un estudio teológico-fundamental, ya que es un medio por el que Dios se revela y revela sus designios.

---

<sup>207</sup> Parece que los corintios, en continuidad con la sensibilidad helenística, valoraban los carismas en cuanto manifestación *extraordinaria* del Espíritu y en su dimensión *individual*; serían como un signo indicativo e irrefutable del carácter *pneumático* de quien los recibe. En cuanto a la terminología usada por Pablo, algunos autores afirman que para los dones con manifestaciones más aparatosas, prefiere el término '*pneumatiká*', cfr. G. D. FEE, *Doni dello Spirito*, o.c., 477-478; en contra, E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, D.-F., o.c., 1060-1061.

<sup>208</sup> En relación con el judaísmo, significa la realidad de lo que en la Escritura aparecía sólo como promesa. Del don universal del Espíritu, realizado, nace el deseo del apóstol de que todos sean profetas (cfr. *ICo* 14,1), en línea con la oración de Moisés en *Nm* 11,29; con la predicción de *Jl* 3,1; y —como cumplimiento de uno y otro— con el evento de Pentecostés, interpretado por Pedro en *Hch* 2,14-18. En cuanto a la filosofía popular del helenismo, aunque el don del Espíritu hace al cristiano *espiritual*, no se trata de una realidad sustancial, en el sentido material del término.

<sup>209</sup> Para comprender la teología del apóstol al respecto hay que tener en cuenta su experiencia personal. Algunas figuras proféticas que aparecen en la historia de Pablo son: Ananías, pues su función en la conversión de Pablo corresponde a la del profeta, que habla por encargo de otro (*Hch* 9,10-19; cfr. *IS* 9,9); Agabo y el grupo de profetas de Antioquía (*Hch* 11,22-30; 13,1s.); los profetas que intervienen en la designación de Timoteo (*Hch* 16,1-3; en relación con *ITm* 1,18; 4,14; y *2Tm* 1,6); las cuatro hijas del diácono Felipe (*Hch* 21,8-14, donde vuelve a aparecer Agabo); y la acción del Espíritu que revela tanto a Pablo como a las comunidades por donde pasa el futuro que le espera (*Hch* 21,4.11; 20,23). Por su parte, Pablo mismo recibió visiones (*Hch* 9,12; 16,9; 18,9),

Conviene considerar primero la relación que existe entre revelación y profecía. San Pablo conoce el lenguaje de la revelación (la palabra *apokalúptō* aparece 13 veces en sus cartas; y *apokálypsis*, 10), y en tres ocasiones lo utiliza emparejado al de la profecía (*ICo* 14,6-8.26.30-31). En estos casos, ‘revelación’ y ‘profecía’ parecen sinónimos.

Sin embargo, hay que tener en cuenta también el texto de *Rm* 12,6: «pero teniendo dones diferentes, según la gracia que nos ha sido dada, si es el don de profecía, ejerzámolo en la medida de nuestra fe», que se puede interpretar a la luz de *ICo* 12,3: «nadie, movido por el Espíritu de Dios, puede decir: “¡Maldito sea Jesucristo!”; y nadie puede decir “¡Jesús es el Señor!” sino movido por el Espíritu Santo». Como señala Robeck, tanto la revelación (*ICo* 12,10), como la profecía (*ICo* 12,8) son dadas por el Espíritu Santo (*dià toû pneúmatos*), pero parece que la revelación, una vez pronunciada, forma la base de la profecía<sup>210</sup>. Ésta última no es la única palabra de Dios, y por tanto hay que acogerla en consonancia con *toda* la palabra, que los apóstoles han recibido y transmiten «de parte del Señor Jesús» (*ITs* 4,8).

En este sentido, la profecía se acerca a la revelación que Pablo ha recibido y de la que él mismo habla. En dos pasajes de sus cartas, escribe a una comunidad de cristianos amonestándoles a que no se alejen del

---

éxtasis (*Hch* 22,17) y visiones angélicas (*Hch* 27,23-25); tuvo revelaciones (*2Co* 12,1.7; *Ga* 1,12) por medio del Espíritu (*ICo* 2,10). Además, en ocasiones afirma que ha recibido un mandamiento del Señor (*ICo* 14,37) o una palabra del Señor (*ITs* 4,15); habla de sí como uno llamado a comunicar el significado de aquello que un tiempo estuvo escondido y ahora se ha hecho patente (*ICo* 4,1; 15,15; *Ef* 3,3-4; 5,32; 6,19; *Col* 4,3); ha sido llevado al Paraíso (*2Co* 12,4), donde escuchó palabras inefables... El libro de los *Hechos* lo describe, en fin, como «lleno del Espíritu Santo» (*Hch* 13,9); o «atado por el Espíritu Santo» (*Hch* 20,22, la *Biblia de Jerusalén* traduce «encadenado en el espíritu», para recoger otra lectura posible del griego *dedeménos egò tòi pneúmati*); y en *ICo* dice que tiene el Espíritu de Dios, en el sentido de que sus ideas estaban en sintonía con las de Dios (cfr. 7,40).

<sup>210</sup> Cfr. C. M. ROBECK JR., *Profezia, o.c.*, 1245; *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada, o.c.*, nota a *Rm* 12,6. Escribe M. B. Thompson que las profecías debían ser coherentes con las tradiciones esenciales, transmitidas por Jesús, por el Antiguo Testamento y por el testimonio precedente del Espíritu en la comunidad cristiana (*ICo* 14,29; *ITs* 5,20-21), cfr. M. B. THOMPSON, *Tradizione*, en G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 1549.

Evangelio que han recibido (*ICo* 15, 1-11 y *Ga* 1,6-2,10)<sup>211</sup>. En el segundo caso, el apóstol hace descansar la autoridad de su predicación —y de su ministerio— en una revelación recibida de Jesucristo resucitado; en el primero, en cambio, introduce la presentación del mensaje cristiano con la fórmula: «os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí» (*ICo* 15,3).

Así, precisamente a los corintios, que tenían en mucho las revelaciones, les recuerda las tradiciones que les había comunicado<sup>212</sup>. Por otra parte, en la carta a los gálatas reconoce que, tras predicar el Evangelio durante unos años, subió a Jerusalén «movido por una revelación y les expuse a los notables (*toís dokoúsin*) en privado el Evangelio que proclamo entre los gentiles para ver si corría o había corrido en vano» (*Ga* 2,2). Esos notables —Santiago, Pedro y Juan, quienes «eran considerados como columnas» (*Ga* 2,9)— reconocieron la vocación y el mensaje del apóstol de las gentes como venidos de Dios, y le «tendieron la mano en señal de comunión (*koinōnía*)». En resumen, Pablo señala la necesidad de acudir a los apóstoles, en cuanto la palabra *primera* es el Evangelio de Cristo y ellos son los que la han recibido. El apostolado como tal no es un absoluto (cfr. *Ga* 2,11-14), pero es fundamental en relación con la Revelación en cuanto recibe y transmite el Evangelio.

3. Sobre el papel del Espíritu en esa *transmisión* volveremos en la próxima sección. Detengámonos ahora un momento en el carácter *ambiguo* de la profecía. Ya en el Antiguo Testamento, una de las principales cuestiones que surgen ante ella es la necesidad de discernir entre verdaderos y falsos profetas. En sus cartas, Pablo hace frente al mismo problema; más

---

<sup>211</sup> Para un breve comentario, cfr. J. M. G. BARCLAY, *Gesù e Paolo*, en G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 748-749.

<sup>212</sup> Cfr. M. B. THOMPSON, *Tradizione, o.c.*, 1548. Pablo les anima a prestar atención al contenido de su predicación —Cristo crucificado— y a la demostración del Espíritu que se da en la caridad, cfr. C. E. ARNOLD, *Potere, o.c.*, 1184. La fórmula de tradición aparece también en *ICo* 11,23, en relación con la Eucaristía. Otras expresiones que manifiestan la importancia de la tradición para Pablo se encuentran en *ICo* 14,37; *2Ts* 2,15; 3,6.

aún, someter a examen la profecía —y, en general, los dones del Espíritu— no es sólo una necesidad, sino un mandato del Señor (*1Co* 14,37-38)<sup>213</sup>.

En cuanto a los medios por los que llevar a cabo ese examen, el apóstol habla en unas ocasiones de un *don de discernimiento de espíritus* (*diakríseis pneumátōn*, *1Co* 12,10). Se trata de un carisma particular que consiste en valorar la fuente —y a veces también el contenido— del oráculo profético. Otras veces, en cambio, parece que el examen de la palabra profética es obra de la comunidad. El mismo Pablo da algunos criterios para distinguir la verdadera profecía, que coinciden en términos generales con los que hemos encontrado antes al considerar el papel del Espíritu en relación con la fe.

En definitiva, también si se considera desde su discernimiento hay que concluir que la palabra profética no es *primera* (cfr. *1Co* 14,36), sino que sobre ella tiene prioridad la palabra de Jesucristo, que llega por los apóstoles a todas las Iglesias. Si un profeta no lo admitiera, su palabra no podría ser auténtica (cfr. *1Co* 14,37-38)<sup>214</sup>.

Todo esto no quita ninguna importancia a la profecía; basta echar un vistazo a los textos que hemos revisado más arriba (cfr. *1Co* 14,1; *1Ts* 5,19-21). En cambio, la dependencia de la inspiración profética respecto de la revelación de Cristo, y, en general, de la obra del Espíritu en relación con la salvación ganada por Aquél, es sumamente importante. Describe los rasgos distintivos de la obra del *Pneûma* y permite comprender la constante relación que existe entre el Espíritu y Cristo en la economía divina.

Algo más de luz sobre este punto lo arroja el hecho de que Pablo, junto a la profecía, hable de otros dones como la enseñanza o el gobierno. En efecto, el apóstol entiende el ministerio y sus funciones —explícitamente ligados al mensaje de Jesús y a los apóstoles que Él dejó encargados de la misión— como un don del Espíritu. Se puede decir que, después de su resurrección, Cristo se comunica con su Iglesia y con el mundo a través del Espíritu; y, del mismo modo, guía a la Iglesia como Señor, sirviéndose de diversos

---

<sup>213</sup> Aunque el apóstol tiene presente el peligro de la falsa profecía, no por eso rechaza enteramente ese carisma. A los tesalonicenses, que parecen reacios a aceptarlo en su comunidad, les exhorta: «no extingáis el Espíritu; no despreciéis las profecías; examinadlo todo y quedaos con lo bueno» (*1Ts* 5,19-21).

<sup>214</sup> Los criterios para el discernimiento de la profecía se pueden resumir en: *a*) la caridad y, en general, lo que Pablo denomina “fruto del Espíritu” (*Ga* 5,22; *1Co* 13); *b*) la edificación de la comunidad (*1Co* 12,7; 12,24-25; 14,5.12.26; *et al.*); *c*) la confesión de fe en Jesucristo (*1Co* 12,3). Cfr. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, *D.-F.*, *o.c.*, 1022-1023.

medios: la profecía, la enseñanza, los dones de gobierno, y otros. Sin embargo, conviene señalar la prioridad del Evangelio y, por tanto, de los dones directamente relacionados con él: aunque su vida depende del Espíritu, la base y la identidad de la Iglesia es eminentemente cristológica (cfr. *1Co* 3,11)<sup>215</sup>.

b) *La conservación y la transmisión del Evangelio*

El ministerio resulta un elemento fundamental en la transmisión de la revelación de Cristo. En las cartas llamadas *pastorales*, Pablo hace algunas consideraciones en relación con el problema de la conservación y transmisión del Evangelio en la Iglesia post-apostólica, y señala el papel que juega el Espíritu en este proceso<sup>216</sup>.

1. Escribiendo a Timoteo, quien dirigía la comunidad de Éfeso, le amonesta: «Timoteo, guarda el depósito» (*1Tm* 6,20); y, en otra ocasión: «conserva el buen depósito mediante el Espíritu Santo (*dià pneúmatos*) que habita en nosotros» (*2Tm* 1, 14). En estas cartas, el término ‘depósito’ (*parathékē*) designa en particular el Evangelio y, en general, las tradiciones recibidas de Pablo, a las que hace referencia en numerosas ocasiones y con distintas expresiones (cfr. *1Tm* 4,6; 6,3; *2Tm* 1,13; 3,14; *Tt* 1,9)<sup>217</sup>. Se trata de un término de origen jurídico, con el que el apóstol recalca el deber de conservar y transmitir lo que se ha recibido<sup>218</sup>.

---

<sup>215</sup> Cfr. T. PAIGE, *Spirito Santo, o.c.*, 1494; J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (IV), o.c.*, 37-40, que cita, como textos en que Pablo afirma directamente la relación que existe entre su ministerio y el Espíritu: *Rm* 9,1; 15,15-32; *1Co* 2,1-3,9; 7,40; *2Co* 5,11-6,10; *Ef* 3,1-13; *1Ts* 1,4-5; *2Tm* 1,13-14.

<sup>216</sup> Se dejará aparte el problema de la atribución paulina de estas cartas. Sobre las pastorales puede consultarse E. E. ELLIS, *Lettere pastorali*, en G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999; A. SACCHI, *Lettere paoline e altre lettere*, Elle Di Ci, Leumann 1996, 215-232.

<sup>217</sup> Como escribe a Timoteo: «el Evangelio de la gloria de Dios bienaventurado, que se me ha confiado» (*1Tm* 1,11; cfr. *2Ts* 2,13-17; 3,6). Con todo, en algunos casos es posible interpretar el depósito como el ministerio recibido o incluso como los méritos del apóstol, cfr. R. J. FOSTER, *Epístolas Pastorales*, en B. ORCHARD, E. F. SUTCLIFFE, R. C. FULLER, R. RUSSELL, *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura*, 4, Herder, Barcelona 1962, 342, n. 923d.

<sup>218</sup> Cfr. *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada, o.c.*, nota a *2Tm* 6,20.

Es interesante notar que los dos elementos señalados —el papel del Espíritu y el carácter de obligación— se encuentran relacionados, en las exhortaciones de Pablo, con el carisma ministerial recibido por Timoteo (2Tm 1,6-8). Se trate o no de una referencia directa al *Pneúma*, este carisma, recibido por una acción sacramental, va ligado a la recepción de un espíritu que muy bien se puede identificar con el Espíritu Santo. Es precisamente Aquel por cuya fuerza los ministros pueden cumplir su deber de custodiar y transmitir el depósito que han recibido de los apóstoles, es decir, el mensaje salvífico del Evangelio<sup>219</sup>.

2. En otras cartas Pablo recoge la idea tradicional de que el Espíritu había hablado por los profetas. Si a los romanos escribe que Dios había prometido el Evangelio «por medio de sus profetas en las Escrituras Sagradas» (Rm 1,2; cfr. 3,21; 16,26), en la carta a los Efesios es más claro, al hablar del «misterio que en generaciones pasadas no fue dado a conocer a los hombres, como ha sido ahora revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu» (Ef 3,5).

En la segunda carta a Timoteo, Pablo vuelve sobre el tema añadiéndole un desarrollo decisivo:

Tú, en cambio, persevera en lo que aprendiste y en lo que creíste, teniendo presente de quiénes lo aprendiste, y que desde niño conoces las Sagradas Letras, que pueden darte la sabiduría que lleva a la salvación mediante la fe en Cristo Jesús. Toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia; así el hombre de Dios se encuentra perfecto y preparado para toda obra buena (2Tm 3,14-17).

Tras la exhortación a conservar lo recibido, el apóstol indica la orientación de toda la Escritura hacia Cristo; e inmediatamente después afirma la inspiración de la Escritura.

---

<sup>219</sup> En las cartas a Timoteo escribe Pablo: «Doy gracias a aquel que me revistió de fortaleza (*endynamósantí me*), a Cristo Jesús, Señor nuestro, que me consideró digno de confianza al colocarme en el ministerio» (1Tm 1,12); y «sé bien en quién tengo puesta mi fe, y estoy convencido de que es poderoso (*dynatós*) para guardar mi depósito hasta aquel día» (2Tm 1,12). Es interesante notar que el apóstol no concibe el Evangelio sólo como doctrina, sino también como vida (cfr. *Ti* 2,5.10). Esta inseparabilidad de conocimiento y caridad se observa también, en negativo, en *1Tm* 1,3-7; 6,2-5.

Pablo utiliza un término (*theópneustos*) que no aparece más en el Nuevo Testamento. El fenómeno de la inspiración era conocido en el helenismo, pero raramente se aplicaba a los escritos; en el judaísmo, en cambio, se reconocía la inspiración de la Escritura —sea de los profetas, sea de toda ella— y en ella se fundamentaba su autoridad. En el caso de la carta de Pablo, se discute si la inspiración se dice de toda la Escritura, o bien de algunos pasajes solamente, los cuales serían “útiles para enseñar...”. En todo caso, en este texto —junto con algunos otros (cfr. *2Pt* 1,21)— se ha leído la afirmación del origen divino de la Escritura, por la mediación del Espíritu<sup>220</sup>.

### 3.4 Reflexiones conclusivas

Hasta aquí se ha expuesto con cierto detenimiento lo que san Pablo dice de la acción reveladora del Espíritu, de modo particular en relación con la fe y la predicación, el testimonio y la profecía, y se ha considerado brevemente el papel del mismo en la Tradición. Más que repetir, siquiera de manera sintética, lo que se ha dicho hasta aquí, puede resultar útil para este estudio señalar brevemente dos constantes de la teología de san Pablo.

En primer lugar, si bien es cierto que la pneumatología del apóstol es muy rica —pues en sus cartas el *Pneûma* es la fuerza de la vida cristiana en toda su extensión<sup>221</sup>—, lo que la hace interesante para un trabajo en ámbito teológico-fundamental es que, en la obra del Espíritu, revelación y salvación son dos *dimensiones* inseparables de un único designio de Dios. Es cierto que hay una acción del Espíritu previa a la fe, casi como un preámbulo de la misma, pero esta tiene que ver en gran medida con la manifestación de la

---

<sup>220</sup> A la primera tesis corresponde la traducción de la *Biblia de Jerusalén*, que pone la postura de Pablo en continuidad con la doctrina común en el judaísmo, cfr. *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada, o.c.*, nota a *2Tm* 3,16; en contra, E. SCHWEIZER, *πνεῦμα, D.-F., o.c.*, 1104-1106. Por su parte, Loza, siendo consciente del problema, afirma sin embargo que, «aunque el acento sea diferente, el sentido fundamental apenas cambia», J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (V)*, «Anámnesis» 11, n. 22 (2001), 45.

<sup>221</sup> Para Schweizer, en esto consiste el principal rasgo distintivo del epistolario paulino frente al libro de los *Hechos* y frente a la consideración del *pneûma* en el helenismo, cfr. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα, D.-F., o.c.*, 1027 y *passim*; sobre el Espíritu en relación con la totalidad de la vida cristiana, también J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (IV)*, *o.c.*, 26-34.



salvación que acompaña a la predicación. Por otra parte, es una inspiración tanto intelectual como del corazón, pues el Espíritu permite comprender la fuerza salvadora que esconde la Cruz, que no es otra que la fuerza del Amor de Dios. Una vez recibida la fe, la progresiva comprensión de la sabiduría de la Cruz es paralela a la configuración con Cristo que el Espíritu opera en el alma y que se manifiesta en la caridad.

El segundo elemento constante en la teología paulina es que la acción divina que tiene lugar por medio del Espíritu es inseparable de Cristo. San Pablo describe la obra de la salvación con el lenguaje de las misiones divinas: «Dios, *habiendo enviado (pémpsas)* a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado, y en orden al pecado, condenó el pecado en la carne» (*Rm* 8,3; cfr. 7,4; *Ef* 2,1-3,13). Sin embargo, en la economía, este *envío* del Hijo es inseparable del envío del Espíritu. Como escribe a los de Galacia,

al llegar la plenitud de los tiempos, *envió (exapésteilen)* Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la condición de hijos. Y, como sois hijos, Dios *envió (exapésteilen)* a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abbá, Padre! De modo que ya no eres esclavo sino hijo; y si hijo, también heredero por voluntad de Dios (*Ga* 4,4-7).

Y así, por una parte somos justificados por la fe en la Cruz de Jesús y, por otra, Dios nos hace hijos suyos por medio de su Espíritu (cfr. *Rm* 8,1-11). Una única realidad —la Salvación— se puede describir considerando *dos aspectos* de la misma, de modo que en un sentido se puede decir que somos salvados por Cristo y en otro, que lo somos por el Espíritu, que es a fin de cuentas el Espíritu de Cristo.

La reciprocidad entre Cristo y el Espíritu se encuentra en relación tanto con la dimensión personal de la salvación como con su dimensión comunitaria<sup>222</sup>. La carta a los efesios recoge una fórmula sintética en que esta unidad de acción descansa, en último término, en la unidad de la

---

<sup>222</sup> De hecho, ésta es la prioritaria, como lo es el cuerpo sobre los miembros. La dualidad se expresa al considerar el principio de unidad de la Iglesia como cuerpo de Cristo (cfr. *1Co* 12,13.30; *2Co* 13,13; *Ef* 1,22; 5,23; *Col* 1,18), o bien cuando se habla de la comunidad como un templo del Espíritu (*1Co* 3,11.16; 6,19; *Ef* 2,18-22). Cfr. *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada, o.c.*, nota a *1Co* 12, 12 (b).

economía: «un solo cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a que habéis sido llamados» (Ef 4,4)<sup>223</sup>.

La salvación depende, pues, tanto de Cristo como de su Espíritu; de cada uno según un peculiar modo: el don del Espíritu es la potencia transformadora del alma, aplicación para cada creyente de la fuerza de salvación que es fruto de la Cruz. En todo caso, se trata de dos aspectos *inseparables* en la realización del único designio del Padre<sup>224</sup>.

Estas dos constantes se encuentran de modo elocuente en los criterios que da Pablo para discernir la auténtica obra del Espíritu. En resumen, si Éste revela la sabiduría de Dios, su mensaje no es otro que el de Jesús, que ha sido dado a los apóstoles; si el Espíritu inaugura una nueva vida en el alma, esta no es sino una vida de hijos adoptivos, a imagen de la de Cristo; si la comunidad —y el cristiano— es el Templo del Espíritu, lo es, en todo caso, edificado sobre un fundamento que es Jesucristo, más aún: siendo el Cuerpo de Cristo<sup>225</sup>.

---

<sup>223</sup> El texto que describe con más detalle la relación que existe entre Cristo y el Espíritu en la obra salvífica del Padre es *Tt* 3,4-7: «Mas cuando se manifestó la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor a los hombres, él nos salvó, no por obras de justicia que hubiésemos hecho nosotros, sino según su misericordia, por medio del baño de regeneración y de renovación del Espíritu Santo, que derramó sobre nosotros con largueza por medio de Jesucristo nuestro Salvador, para que, justificados por su gracia, fuésemos constituidos herederos, en esperanza, de vida eterna»; cfr. *Jn* 3,3-6.

<sup>224</sup> Cfr. J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation*, o.c., 254. La relación entre Cristo y el Espíritu en la economía se ha descrito de diversas maneras: Schweizer afirma que Cristo —el misterio de su muerte y resurrección— es la *causa objetiva* de la salvación, mientras el Espíritu es la *causa subjetiva*; Paige, que el Espíritu hace realmente *actuales* los eventos salvíficos de Cristo; finalmente, Loza escribe: «la obra salvadora de Cristo se hace presente a través de la presencia del Espíritu Santo; la presencia del Espíritu es el signo de nuestra pertenencia a Cristo», J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (IV)*, o.c., 29. Cfr. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, D.-F., o.c., 1030-1031; T. PAIGE, *Spirito Santo*, o.c., 1499.

<sup>225</sup> En cuanto a la personalidad del Espíritu, bastará una breve referencia. Aunque Pablo describe el *Pneûma* como la fuerza de la nueva Creación y de la nueva Alianza —al modo del Antiguo Testamento—, le atribuye al mismo tiempo algunas acciones *personales*. Y, aunque habla de Él como Espíritu de Dios, del Hijo o de Cristo (*Rm* 8,9; *Ga* 4,6), el *Kýrios* y el *Pneûma* no se identifican sin más, sino que cada uno tiene un obrar propio, igualmente divino. Distintos, pues, pero íntimamente ligados en la

#### 4. Los escritos de san Juan

En la teología de san Juan, aunque la Cruz sigue ocupando un lugar fundamental como evento en que tiene lugar el juicio del mundo y la glorificación de Cristo, el misterio *central* es la Encarnación. Jesús no es constituido Señor en un momento determinado: es Dios, porque es el Verbo de Dios —el Hijo— que se ha hecho carne<sup>226</sup>.

San Juan marca más aún que Pablo y que los sinópticos la novedad del evento de Cristo, el carácter escatológico de su venida<sup>227</sup>. Ya en el prólogo de su evangelio establece un paralelismo entre Jesús y la Ley para señalar la unicidad de Cristo:

Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado (*egéneto*) por Jesucristo.

A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, él lo ha contado (*ekeínos exēgēsato*) (*Jn* 1,17-18; cfr. 1,14).

En este fragmento del prólogo se puede notar que Juan entiende la *verdad* en el sentido de la *revelación*. Israel tenía la Ley como contenido privilegiado

---

realización de la obra de Dios. El pasaje más claro para afirmar la personalidad del Espíritu en los escritos de san Pablo es la conclusión de la segunda carta a los corintios, en la que se pone en paralelo a Dios, el Señor Jesucristo y el Espíritu Santo, cada uno como sujeto de una obra peculiar (*2Co* 13,13). Textos cercanos a éste son *Rm* 5,1-5 y *Ga* 4,4-6. Algunos autores reconocen una referencia a la Trinidad en *Rm* 1,3-4; 8,11; *1Co* 12,4-6; *2Co* 1,21-22; 5,5; *Ef* 2,18; 4,4-6. Cfr. *ibid*, 1491-1492; J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (IV)*, o.c., 9; y más restrictivo, E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, *D.-F.*, o.c., 1053. Sobre la relación —coincidencias y disimilitudes— entre Cristo y el Espíritu, cfr. T. PAIGE, *Spirito Santo*, o.c., 1493-1496; J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (IV)*, o.c., 13-15, 29.

<sup>226</sup> Del mismo modo se puede afirmar que la idea de que Dios da el Espíritu a Cristo no es joánica: el Hijo lo posee ya en plenitud, cfr. I. DE LA POTTERIE, *Parole et Esprit dans S. Jean*, o.c., 182. No obstante, Juan Bautista reconoce en Jesús al Mesías porque ve el Espíritu que baja como una paloma del cielo y permanece sobre Él (*Jn* 1,32-34). Sobre el lugar del Espíritu en la Encarnación, se ha señalado ya antes la profundización en la fe que tuvo lugar en los primeros años de cristianismo, tal como la describe J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-IX*, o.c., 340.

<sup>227</sup> Cfr. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, *D.-F.*, o.c., 1062.

de la comunicación de Dios, pero ésta se realiza de modo definitivo en la Encarnación de su Hijo<sup>228</sup>.

En efecto, siempre que el evangelista pone en relación a Cristo con la verdad, hace referencia a su filiación y a la Encarnación: sólo del Cristo histórico se afirma que es la Verdad (cfr. *Jn* 1,14-15). Jesucristo es, pues, la revelación de Dios. En este sentido, es significativo que en relación con la verdad el evangelista prefiera los verbos de audición, señalando la condición de Jesucristo como *revelador* con las fórmulas *tèn alétheian laleîn* y *tèn alétheian légein*. La visión de Dios se reserva para el Hijo; los discípulos, en cambio, ven al Padre mirando a Cristo (cfr. *Jn* 6,46; 8,38; 14,7-9)<sup>229</sup>.

Por otra parte, Jesús no es sólo el revelador, sino también el *objeto* revelado, es decir, el contenido de la Revelación. En el conocido dicho recogido por Juan no se afirma sólo que en Jesucristo *tiene lugar* la revelación cumplida de Dios, sino que Él mismo *es* la revelación y, por eso, es el mediador definitivo entre Dios y los hombres, aquél que hace posible el acceso al Padre: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí» (*Jn* 14,6)<sup>230</sup>.

Cristo es el Hijo de Dios, el Verbo eterno que, permaneciendo en el seno del Padre, vuelto hacia Él, se ha hecho carne; de este modo, en toda su existencia terrena —vida de amor y obediencia al Padre cuya culminación

---

<sup>228</sup> Sólo así se comprende el uso de *egéneto* en *Jn* 1,17. Para una exégesis de estos versículos del prólogo, cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, vol. I, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1999<sup>2</sup>, 117-241.

<sup>229</sup> Cfr. *ibid.*, 39-78. Sin embargo, en ámbito helenístico, la verdad era comúnmente objeto de visión. Muchos autores han leído los escritos de san Juan en clave helenística, p. ej. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, D.-F., o.c., 1061-1080. Es conocida la opinión bultmanniana de Jesús como revelador del Padre y del papel del Paráclito en el evangelio de Juan, sobre la cual construía su teoría de la fuente gnóstica del cuarto evangelio; la postura fue ya criticada por numerosos autores. Sobre este debate contemporáneo, cfr. D. PASTORELLI, *Le Paraclet dans le corpus johannique*, Walter de Gruyter, Berlin 2006, 4-39; 6-7 sobre Bultmann en particular, y 174-175 en relación con I. de la Potterie; así como B. ESTRADA, *La missione dello «Spirito di verità» nel Vangelo di Giovanni*, «Annales Theologici» 12 (1998), 376-380. Algunas reflexiones interesantes se encuentran en H. SCHLIER, *Sobre el concepto joanneo de verdad*, en IDEM, *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, FAX, Madrid 1970, 363-372.

<sup>230</sup> Cfr. IDEM, *El revelador y su obra en Juan*, en IDEM, *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, FAX, Madrid 1970, 343-345. Sobre este dicho, cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, vol. I, o.c., 241-278.

es la Cruz—, manifiesta la intimidad de Dios y conduce a los hombres a la vida del Padre (*Jn* 1,14.18; *1Jn* 1,1-3)<sup>231</sup>.

Ahora bien, si Cristo es la Verdad, el Espíritu es *el Espíritu de la Verdad* (*tò pneûma tês alētheías*). Juan afirma para Éste una acción reveladora, estrechamente ligada a la de Cristo y cuya obra principal es la fe<sup>232</sup>. Conviene tener presente, en fin, que el evangelista presenta la misión de Jesús como un enfrentamiento —un *proceso judicial*— que tiene lugar entre Éste y el mundo (cfr. *Jn* 1,9-11; 3,17-21 y las promesas del Paráclito). En este sentido, no en otro, se hablará del *dualismo escatológico* de Juan<sup>233</sup>.

#### 4.1 El Espíritu Santo y la fe

Jesús ha venido al mundo para que los hombres «tengan vida y la tengan en abundancia» (*Jn* 10,10; cfr. 3,16). En los textos de san Juan, como en el Antiguo Testamento, el don de la vida aparece ligado al Espíritu. Sin embargo, no se trata ya de la vida física, sino de la vida de fe, la vida de la nueva Creación, propia de los tiempos escatológicos. Ésta, como la primera Creación, es obra del Espíritu y de la palabra.

1. Cuando Nicodemo va a ver a Jesús de noche, interesándose por su enseñanza, Jesús le habla de esta nueva vida cuyo *origen* es sobrenatural: es necesario nacer de nuevo —le dice—, nacer de lo alto, nacer «de agua y de Espíritu» (*Jn* 3,5). Se trata, en definitiva, de la vida de fe, inaugurada por el

---

<sup>231</sup> «La vérité du Christ, c'est le dévoilement de sa filiation, dans sa vie d'amour et d'obéissance au Père. Cette *révélation du Christ*, cette *vérité*, devait atteindre son point culminant à la Croix», IDEM, *La vérité dans saint Jean*, vol. II, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1999<sup>2</sup>, 1011.

<sup>232</sup> F. Porsch habla al respecto de la “concentración cristológica de la pneumatología de Juan”, cfr. IDEM, *Parole et Esprit dans S. Jean*, o.c., 201.

<sup>233</sup> En el contexto de este proceso, el *mundo* se caracteriza precisamente por rechazar a Cristo. ‘Mundo’ puede señalar también algo positivo, creado por medio del *Lógos* y amado por Dios hasta el extremo de enviar a su Hijo (cfr. *Jn* 3,16-21; 4,42; 12,47). Cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, o.c., 289. Sobre éste y otros puntos de vocabulario joánico ligado a la Revelación, cfr. F. BOVON, *A Chapter of Johannine Theology: Revelation*, en J. M. GARCÍA PÉREZ (ed.), *Rastreado los orígenes. Lengua y exégesis en el Nuevo Testamento*, Encuentro, Madrid 2011, 268-280.

Bautismo y por el don del Espíritu, tal como pone de manifiesto el desarrollo de la conversación (cfr. *Jn* 3,11-21)<sup>234</sup>.

Tras esta última, el cap. 3 recoge el testimonio de Juan Bautista. Antes se ha expuesto ya su predicación, que presentaba a Jesús como mediador del don del Espíritu (cfr. *Jn* 1,33); ahora es retomada, en una síntesis teológica que abarca también la conversación con el magistrado judío<sup>235</sup>. Vamos a considerar con cierto detalle esta conclusión (vv. 31-36).

El tema del pasaje es la revelación, y lo desarrolla en dos secciones paralelas: la primera está centrada en el testimonio de Cristo, que es presentado como “el que viene de arriba” (*ho anōthen erchómenos*, vv. 31-33); la segunda, en la revelación propiamente dicha (vv. 34-36). Aunque el evangelista subraya en ella el papel del Hijo —y, por tanto, la superioridad de la revelación de Cristo—, hace una interesante aclaración, afirmando que Jesús es *revelador* no sólo en cuanto habla las palabras de Dios, sino *también en cuanto da el Espíritu*: «Porque aquel a quien Dios ha enviado habla las palabras de Dios, porque no da el Espíritu con medida» (3,34)<sup>236</sup>.

---

<sup>234</sup> Jesús indica la *trascendencia* de la nueva vida, en la contraposición —común en la Biblia— entre carne y Espíritu (cfr. *Jn* 3,6). Cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, o.c., 49, quien señala el trasfondo veterotestamentario del motivo (cfr. *Is* 31,3), y la semejanza con *Jn* 1,13; en contra, E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, D.-F., o.c., 1064. Por otra parte, la fórmula “de agua y de Espíritu” podría significar el Bautismo, comienzo a la vida de fe, y la acción del Espíritu en el entero desarrollo de la misma. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, vol. II, o.c., 604-613 y, con mayor detalle, IDEM, *Nacer del agua y nacer del Espíritu*, en I. DE LA POTTERIE, S. LYONNET, *La vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1965; en contra, G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, o.c., 47-49.

<sup>235</sup> Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Parole et Esprit dans S. Jean*, o.c., 180-181; de distinto parecer, G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, o.c., 45-46.

<sup>236</sup> En efecto, en *Jn* 1,33 el Bautista habla ya de Jesús como aquel que «bautiza con Espíritu Santo», fórmula utilizada también por los sinópticos (cfr. *Mc* 1,8), *vid. supra* B.2.3. Sin embargo, se discute si Juan describe a Jesús como quien *da* el Espíritu sin medida, o como quien de este modo lo *recibe* del Padre. Beasley-Murray prefiere esta segunda interpretación, basándose sobre todo en el v. 35 e interpretando el don del Espíritu a Jesús como superación del don a los profetas; sin embargo, como señala I. de la Potterie, la segunda parte del v. 34 es explicación de la primera, por lo que el sujeto debe ser el mismo. El nuevo sujeto aparece sólo en el versículo sucesivo. Cfr. *ibid.*, 45, 53-54; I. DE LA POTTERIE, *Parole et Esprit dans S. Jean*, o.c., 182. Por su parte, Loza resuelve la cuestión atendiendo al conjunto de las enseñanzas del cuarto evangelio sobre el Espíritu, cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (V)*, o.c., 18-21.

Así, Juan reconoce que para recibir el don de la fe son igualmente importantes la palabra y el Espíritu. Aceptar las palabras de Jesús —o su testimonio— equivale a nacer de nuevo, recibir la vida eterna<sup>237</sup>. Ahora bien, para comprender esas palabras es necesario “nacer del agua y del Espíritu”, recibir el Espíritu de quien lo da sin medida, pues Él es quien hace posible la inteligencia de las palabras de Jesús. La fe es, en definitiva, un fruto del Espíritu<sup>238</sup>.

2. El mismo tema se encuentra en el amplio discurso del pan de vida que ocupa el capítulo 6 del cuarto evangelio. San Juan presenta de nuevo la fe como la vida eterna traída por Jesús, que se recibe al comer el pan vivo:

En verdad, en verdad os digo, el que cree, tiene vida eterna. Yo soy el pan de vida. (...) Yo soy el pan vivo, bajado del cielo. Si uno come de este pan, vivirá para siempre (*Jn 6,47-48.51*).

La idea se completa cuando, ante la incredulidad de muchos discípulos (6,60-66), Jesús les indica lo que hace posible recibir su palabra:

El espíritu es el que da la vida; la carne no sirve para nada. Las palabras que os he dicho son espíritu y son vida. Pero hay entre vosotros algunos que no creen. (...) Por esto os he dicho que nadie puede venir a mí si no se lo concede el Padre (*Jn 6,63-65*).

En estos textos se observa de nuevo un paralelismo entre “el que cree” y “el espíritu” en el origen de la vida (*Jn 6,47.63*). Jesús no atribuye la fe sólo al asentimiento a su palabra, o a la recepción del pan, sino también al Espíritu, quien permite escuchar las palabras de Jesús y, así, recibir la vida. Como afirma Schlier, «las palabras de Jesús a sus discípulos llevan en sí mismas la fuerza descubridora de Dios. Hacen que veamos —en la fuerza

---

<sup>237</sup> Cfr. los paralelismos *Jn 3,11 || 31-32; y 3,12 || 34*.

<sup>238</sup> «Ici apparaît fort bien la structure fondamentale de la révélation d’après saint Jean: elle est constituée formellement par les paroles de Jésus, l’Envoyé de Dieu, mais celles-ci n’apparaissent vraiment comme paroles *de Dieu* que par le don de l’Esprit. La foi dans la parole est un fruit de l’Esprit», I. DE LA POTTERIE, *Parole et Esprit dans S. Jean, o.c.*, 184. La afirmación de que Jesús «no da el Espíritu con medida» debe entenderse del don del Espíritu a la Iglesia, que será interpretado como la efusión mesiánica anunciada por los profetas.

del Espíritu— a Dios. Por eso son también, como se dice ininterrumpidamente (*Jn* 3,34; 5,19s., etc.), Palabra de Dios»<sup>239</sup>.

En resumen, es característica de la teología de Juan la necesidad de la palabra y el Espíritu para la fe, esto es, para recibir la vida divina que Jesús trae a los hombres. En todo caso, como en los sinópticos, la fe es presentada como un don del Padre (cfr. *Jn* 6,65).

## 4.2 Los dos tiempos de la revelación escatológica

En relación con el papel conjunto de las palabras de Jesús y el Espíritu en la vida de fe, Juan distingue dos momentos en el tiempo de la salvación y la revelación mesiánicas. Jesús es la Verdad, y en Él se cumple la revelación divina, pero el don del Espíritu, necesario para la fecundidad de la misma en el alma del creyente, corresponde a un tiempo futuro<sup>240</sup>. Estas ideas, que recibirán un mayor desarrollo en las promesas del Paráclito, aparecen ya en relación con el *agua viva*<sup>241</sup>.

---

<sup>239</sup> H. SCHLIER, *Concepto de Espíritu en el evangelio de Juan*, en IDEM, *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, FAX, Madrid 1970, 352. Si en la respuesta de Pedro al final de este discurso no hay mención del Espíritu, es porque el contexto no es ya de incredulidad, sino de fe; y si creen, es que está presente el Espíritu, aunque no en plenitud (*Jn* 6,67-69). Con esto se da, por otra parte, una interpretación al v. 63. La carne indicaría al hombre carnal, que juzga según la carne o según la apariencia (cfr. *Jn* 7,24; 8,15); el espíritu, en cambio, es quien acompaña a la palabra, haciendo posible comprenderla y aceptarla. Y lo mismo cabría decir respecto a la Eucaristía. Palabra y Espíritu actúan en paralelo para suscitar la fe, hasta tal punto que parecen identificarse. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, vol. I, o.c., 467; IDEM, *Parole et Esprit dans S. Jean*, o.c., 186. Una interpretación de 6,63 diversa y un tanto extrema, en E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, D.-F., o.c., 1071-1073, 1076-1077 al cual responde G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, o.c., 96.

<sup>240</sup> Mientras I. de la Potterie habla de dos tiempos en la revelación propia de la era mesiánica, que son el de la vida terrena de Jesús y el del Espíritu (contrapuestos al periodo que precede a Jesús: “hasta ahora”, cfr. *Jn* 2,10; 5,17; 16,24); Beasley-Murray prefiere hablar del tiempo de Jesús y sus discípulos, y el del Señor resucitado y su Iglesia, un lenguaje más cercano al de los sinópticos y al del *corpus paulinum*. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, vol. I, o.c., 423-431; G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, o.c., 288.

<sup>241</sup> Según J. Daniélou —seguido por I. de la Potterie— el *agua viva* como símbolo del Espíritu Santo es un motivo propiamente joánico. De distinta opinión parece Beasley-Murray, cfr. *ibid*, 117. Para el estudio de los textos se ha seguido sobre todo I. DE LA



1. La primera mención del agua viva se da en el diálogo con la samaritana (*Jn* 4,7-26, cfr. 4,5-42). Jesús se revela progresivamente a ella (cfr. la inclusión *Jn* 4,10.26): primero se presenta como quien da el agua viva (vv. 7-15); después, como profeta (vv. 16-19); finalmente, Jesús anuncia el culto nuevo y se revela como Mesías (vv. 20-26).

En la primera parte del diálogo, Jesús habla del don de Dios y del agua viva, que parecen identificarse. Uno y otro significaban, tanto en el Antiguo Testamento como en el judaísmo, la Ley de Moisés y también, en parte, los tiempos mesiánicos<sup>242</sup>. En el texto de san Juan, en cambio, indican la revelación definitiva que tiene lugar en Cristo y que ha sustituido a la Ley (cfr. *Jn* 1,17; 4,10).

La perspectiva se amplía cuando la mujer pide a Jesús de ese agua y Él contesta no refiriéndose a la samaritana sólo, sino a *todo el que beberá* (cfr. *Jn* 4,13-14). Así, retomando otro motivo veterotestamentario, habla de la necesidad de *interiorizar* la revelación divina, hasta que llegue a ser una «fuente que brota para la vida eterna» (cfr. *Si* 15,3; *Pr* 9,5.18 LXX; *Jn* 7,38; *2Jn* 2). Pero el evangelista presenta este proceso como algo futuro. Estos elementos nos permiten pasar al segundo lugar en que Jesús habla del agua viva.

2. El contexto es ahora muy distinto. El Maestro está en el templo con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos:

---

POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, vol. II, o.c.*, 673-706 e IDEM, *Parole et Esprit dans S. Jean, o.c.*, 187-192. La interpretación que da este autor tiene la ventaja de que permite justificar que la acción del Espíritu vaya *siempre* ligada a la palabra de Jesús, algo que veremos desarrollado en las promesas del Paráclito. Otros autores señalan la complementariedad en otros términos, dejando un poco en la sombra la unidad de la doctrina joánica; cfr. p. ej. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition), o.c.*, 62, 117 quien, en general, considera la acción del Espíritu en relación con la *vida* (con la *Salvación*) y no tanto con la *Revelación*.

<sup>242</sup> El agua viva había sido presentada por los profetas como símbolo de los tiempos mesiánicos (*Ez* 47,1s.; *Jl* 4,18; *Za* 14,8); mientras en los libros sapienciales indicaba la sabiduría y, en general, las enseñanzas que se siguen de la Ley (*Pr* 13,14; 16,22; 18,4; *Si* 15,3; 24,23s.; *Ba* 3,12), interpretación que había continuado en la literatura del judaísmo. Por otra parte, el “don de Dios” por excelencia en el Antiguo Testamento era la Ley de Moisés, y del mismo modo se había entendido en el judaísmo el motivo del pozo (cfr. *Nm* 21,16-18).

El último día de la fiesta, el más solemne, Jesús puesto en pie, gritó: «Si alguno tiene sed, que venga a mí, y beb[a] (*pinétō*) [38] el que cree (*ho pisteúōn*) en mí, como dice la Escritura: De su seno correrán ríos de agua viva». [39] Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran (*hoi pisteúsantes*) en él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado (*Jn 7,37-39*)<sup>243</sup>.

La escena se encuentra en un momento muy intenso, pues la fiesta de los Tabernáculos representaba la salvación de Dios. El rito del agua que en ella tenía lugar conmemoraba el milagro del agua en el desierto, como símbolo del don de la Ley (cfr. *Ex 17,1s.*), y anunciaba la salvación futura<sup>244</sup>. Por eso, como indica Beasley-Murray, aquel grito en el Templo habría tenido un significado claro para todos los que lo presenciaron: tanto lo que conmemoraba el rito, como la oración presente y la esperanza futura se habían realizado y se hacían disponibles en la salvación ofrecida por Jesús. De ahí la reacción del público (cfr. *Jn 7,40-53*)<sup>245</sup>.

Como el anterior, este texto habla del agua viva que Jesús *da*; y, como entonces, también ahora es posible reconocer dos momentos en su anuncio. En los vv. 37-38a los verbos están en presente, y el agua aparece como símbolo de la revelación del misterio de Cristo, o sea de la verdad que Él *es* («que venga a mí... el que cree en mí»). Como antes, se insiste en la necesidad de *interiorizar* esa verdad («y beba»). En los vv. 38b-39, en cambio, las formas verbales están en futuro. El agua viva no es ya la revelación de Cristo, sino —como explica el evangelista—, el Espíritu, que no había sido dado *aún*, «pues *todavía* Jesús *no* había sido glorificado».

Según esta interpretación, el don del Espíritu es inseparable de la revelación de Jesús: el agua viva es la doctrina de Jesucristo en cuanto es interiorizada por el Espíritu Santo. La acción del Espíritu corresponde al último paso en la interiorización de la revelación, cuando ésta se convierte en fuente de agua viva<sup>246</sup>.

---

<sup>243</sup> La *Biblia de Jerusalén* traduce en el v. 37 ‘beberá’, interpretando como un futuro inmediato el presente usado por Juan, cfr. *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada, o.c.*, nota a *Jn 7,37*. Sobre el problema de la puntuación de estos versículos, cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition), o.c.*, 114-115.

<sup>244</sup> Cfr. *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada, o.c.*, nota a *Jn 7,38*; sobre el significado de la fiesta, cfr. W. F. ALBRIGHT, C. MANN, *Matthew, o.c.*, 207.

<sup>245</sup> Cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition), o.c.*, 114-115.

<sup>246</sup> *Jn 7,38* se entiende también en relación con *Jn 19,34-35*. *Vid. infra* B.4.4.

Los dos momentos —presente y futuro— se inscriben en el interior de los tiempos mesiánicos, pues el Espíritu está ya presente en cierta medida, puesto que los discípulos creen en su Maestro. Como señala I. de la Potterie, se trata de dos etapas sucesivas de la historia de la salvación, de la revelación definitiva: la del Jesús terreno, primero, y la del Espíritu Santo, que será dado en plenitud después de la glorificación de Cristo<sup>247</sup>.

3. Desde este punto, volvamos al diálogo con la samaritana. Interrumpiendo el hilo de la conversación, Jesús se manifiesta ante la mujer como un profeta, y ella le pregunta entonces por el lugar donde se debe adorar (Jn 4,20). Él le responde:

Créeme, mujer, que llega la hora en que, ni en (*en*) este monte, ni en (*en*) Jerusalén adoraréis al Padre. (...) Pero llega la hora (ya estamos en ella) en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en (*en*) espíritu y en verdad, porque así quiere el Padre que sean los que le adoren. Dios es espíritu (*pneûma ho theós*), y los que adoran, deben adorar en espíritu y en verdad (*en pneûmati kai alētheíai*) (Jn 4,21.23-24).

La distinción entre dos tiempos es clara. La hora *ha llegado* y al mismo tiempo *está llegando*: se han inaugurado los tiempos mesiánicos, pero el Espíritu no ha sido dado aún<sup>248</sup>.

La adoración que corresponde a esta nueva era es una adoración «en espíritu y en verdad». Por una parte, se trata de una adoración según la verdad, que es Cristo, y en ese sentido se puede decir que será un culto filial, dirigido precisamente al Padre. La expresión “en espíritu”, por otra parte, señala la necesidad de que el Espíritu interiorice esa verdad. Por la acción del Espíritu, ésta se instala en el corazón del hombre y se convierte en un *principio de vida y de adoración*: fuente que brota para la vida eterna. Dicho de otro modo, la palabra se hace Espíritu que vivifica, principio interior de actuación y de la adoración del Padre en la era mesiánica<sup>249</sup>.

---

<sup>247</sup> Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, vol. II, o.c.*, 692. Beasley-Murray reconoce la tensión temporal reflejada en Jn 7,38-39, pero, como viene dicho, la interpreta en términos de la salvación divina; cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition), o.c.*, 116.

<sup>248</sup> El otro pasaje en que se señala con idéntica expresión el momento presente subraya el poder de la palabra del Hijo (Jn 5,25-27).

<sup>249</sup> Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Parole et Esprit dans S. Jean, o.c.*, 189. En el mismo sentido se mueven otras expresiones de san Juan, que I. de la Potterie ha expuesto según el

En cuanto a la definición de Dios como espíritu, se trata de una definición funcional, no sustancial, que indica que Dios se comunica con los hombres por el don del Espíritu. Finalmente, es interesante la presentación de Jesús como el nuevo Templo, sea en cuanto lugar de la presencia de Dios, sea en cuanto lugar del culto mesiánico (cfr. *Jn* 2,22). Para Juan, Jesús es el Templo del que debe manar el agua de la renovación mesiánica (cfr. *Jn* 7,38; cfr. *Ez* 47,1-12; *Za* 14,8)<sup>250</sup>.

A partir de estos elementos, la fórmula joánica puede recibir una interpretación personal y trinitaria. La adoración al Padre, propia de los tiempos mesiánicos, es la que tiene lugar en Cristo (la Verdad, cfr. *Jn* 14,6) y en el Espíritu Santo: Cristo nos enseña el modo y es el lugar de la adoración; el Espíritu Santo, enviado por Cristo, hace operativo en el alma ese modo de adorar, al tiempo que nos introduce en el nuevo Templo.

### 4.3 Las promesas del Paráclito

Llegamos a los textos más importantes que Juan dedica al Espíritu: las promesas que se encuentran en los discursos de adiós de su evangelio. En ellas tenemos una exposición más desarrollada y clara de la relación que existe entre Jesús —y, por tanto, su revelación— y el Espíritu. El contenido de los textos se expondrá aquí según cierto debate que existe entre los exegetas. Éste tiene que ver, en particular, con el modo de comprender el *testimonio* del Espíritu del que habla san Juan, y la relación del mismo con

---

progreso de la fe: “hacer la verdad”, “conocer la verdad”, “ser de la verdad”, conducir una acción “en la verdad”. Cfr. IDEM, *La vérité dans saint Jean*, vol. II, o.c., 535 y *passim*; B. ESTRADA, *La missione dello «Spirito di verità» nel Vangelo di Giovanni*, o.c., 379-380.

<sup>250</sup> Habíamos encontrado esta idea en los relatos sinópticos de la Transfiguración, *vid. supra*, B.2.2.2.d). En cuanto a la definición de Dios como espíritu, esta explica que la fórmula “en espíritu y en verdad”, *pneûma* deba entenderse referido al Espíritu Santo, «car les mots “Dieu est esprit” ne servent pas à décrire la “nature” spirituelle de Dieu, mais son action auprès des hommes, en particulier dans la pratique du culte: Dieu se communique à nous par le don de l’Esprit», I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, vol. II, o.c., 676. Sobre el modo en que hay que entender la definición que da Juan, esta opinión es la más difundida hoy entre los exegetas, cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, o.c., 62; H. SCHLIER, *Concepto de Espíritu en el evangelio de Juan*, o.c., 351; E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, D.-F., o.c., 1064-1065.

las otras acciones del Paráclito<sup>251</sup>. De una parte se encuentra la tesis avanzada por M.-F. Berrouard, que fue seguida y desarrollada por I. de la Potterie en los años 60. De otra, he buscado un comentario al Evangelio que sea más reciente y tenga en cuenta los estudios clásicos (p.ej. Lagrange, Braun, Barrett o Dodd), así como los que han aparecido tras la primera propuesta (p.ej. Schnackenburg, Brown): el de G. R. Beasley-Murray. De este modo, se comprenderá mejor el valor —y los límites— de las distintas interpretaciones.

El evangelista utiliza dos designaciones que son características de sus escritos: ‘Espíritu de la verdad’ (*pneûma tês alêtheías*) y ‘Paráclito’ (*paráklētos*). Tres veces se sirve de la primera, en la que el genitivo ‘*tês alêtheías*’ indica su relación con la Verdad, esto es, con la revelación que es Jesucristo<sup>252</sup>. La otra expresión es un título que indica claramente a una persona y que aparece en todas las promesas<sup>253</sup>.

El término ‘Paráclito’, se usaba en el griego profano sobre todo en contextos judiciales. Sin ser propiamente un tecnicismo —como podía ser ‘*advocatus*’ en latín—, designaba a uno que viene en ayuda de alguien, generalmente un inculpado, presentándose como abogado, defensor o intercesor suyo. En ámbito judío, el término había servido para significar la función de un *intercesor ante Dios* que algunos textos del judaísmo atribuían al espíritu del Señor<sup>254</sup>. Juan, sin embargo, no describe al Paráclito actuando ante el tribunal de Dios, sino *en la tierra*, junto a los discípulos, a quienes es enviado.

En un esfuerzo por dar razón del uso de la designación *ho paráklētos*, I. de la Potterie ha propuesto que el *Sitz im Leben* en que hay que

---

<sup>251</sup> Cfr. M. Á. TÁBET, *Lo Spirito Santo, Testimone di Gesù*, «Annales Theologici» 12 (1998), 12-16.

<sup>252</sup> Cfr. *Jn* 14,17; 15,26; 16,13; *1Jn* 4,6. En cuanto a su interpretación, cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, vol. II, o.c.*, 1012-1014; H. SCHLIER, *Concepto de Espíritu en el evangelio de Juan, o.c.*, 355; en contra, E. SCHWEIZER, *πνεῦμα, D.-F., o.c.*, 1075, para quien el genitivo significa que el *Pneûma* es el representante de la realidad divina, en oposición a lo que es sólo apariencia. Sobre el posible origen y significado de esta designación, cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition), o.c.*, 257.

<sup>253</sup> En tres de ellas aparece el término ‘*ho paráklētos*’, con artículo, y en las otras dos, el pronombre ‘*ekeînos*’. Nótese que se trata en ambos casos de palabras masculinas, mientras ‘*pneûma*’ es neutro.

<sup>254</sup> Cfr. E. SJÖBERG, *πνεῦμα, C., o.c.*, 927-928.

comprenderla es el gran proceso entre Jesús y el mundo, donde lo que está en juego es la aceptación o el rechazo del mensaje de Cristo. Sólo en este contexto dualista, el término conserva *en todas las promesas* el carácter judicial que le es propio. El Paráclito es, así, quien sostiene entre los discípulos —junto a ellos, en ellos— la causa de Jesús en el conflicto, para que acojan su mensaje con fe y para mostrarles que el mundo es pecador y ha sido ya condenado<sup>255</sup>.

Lo primero que llama la atención es que Juan atribuye ciertas acciones, o condiciones, tanto a Jesús como al Paráclito: uno y otro están en los discípulos (*Jn* 14,20.17), y son conocidos por ellos, mientras el mundo no los conoce (*Jn* 16,3; 14,17); son enviados por el Padre, proceden del Padre (*Jn* 14,24.26 y 16,27; 15,26); tanto Jesús como el Espíritu enseñan (*Jn* 7,14; 14,26), dan testimonio (*Jn* 8,14; 15,26), convencen al mundo de pecado (*Jn* 3,18-20; 16,8-11); y no hablan por sí mismos (*Jn* 14,10; 16,13). Tres acciones del Paráclito, en cambio, no tienen un paralelo, pero están en estrecha relación con la persona de Aquél: *recordará* sus palabras a los discípulos, y le *dará gloria, explicándoles* lo que ha recibido de Él (cfr. *Jn* 14,26; 16,14). En resumen, la actividad del Paráclito se comprende en función de Jesús<sup>256</sup>.

---

<sup>255</sup> Como viene dicho, esta interpretación permite comprender conjuntamente las promesas recogidas por Juan, sin necesidad de dar explicaciones distintas para cada una de ellas. El mismo I. de la Potterie cita las obras de otros exegetas que habían propuesto ya este mismo contexto para comprender el uso de *'paráklētos'* en Juan. Beasley-Murray, en cambio, es de la opinión que la connotación judicial ("law court connotation") no rige el significado de aquellos pasajes en que se subraya la enseñanza del Paráclito. Pero, si así fuera, ¿por qué habría mantenido Juan el término 'Paráclito' en esos casos, en la segunda promesa, por ejemplo? Con todo, numerosos exegetas son de la misma opinión que Beasley-Murray. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, vol. I, o.c.*, 330-339, 342-345; G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition), o.c.*, 256-257, J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (V), o.c.*, 34-39; G. JOHNSTON, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, 29-39, 119-126; G. BRAUMANN, H. HAARBECK, *Paracrito-Soccorritore-παράκλητος*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1991<sup>4</sup>, 1153-1154; así como el amplio estudio de D. PASTORELLI, *Le Paraclet dans le corpus johannique, o.c.*, 40-104.

<sup>256</sup> Cfr. E. SCHWEIZER, πνεῦμα, *D.-F., o.c.*, 1075-1076; I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, vol. I, o.c.*, 344; B. ESTRADA, *La missione dello «Spirito di verità» nel Vangelo di Giovanni, o.c.*, 395-396.

Por otra parte, estos textos plantean un problema literario, pues, al tiempo que forman una unidad de sentido, las promesas aparecen débilmente ligadas a su contexto inmediato. Habrá que tenerlo en cuenta, sin perder de vista que, si han sido introducidas por el evangelista en tal o cual punto del discurso, es porque pensaba que tenían ahí su lugar orgánico (y por tanto *sí* hay que considerarlas en relación con su contexto)<sup>257</sup>.

### 4.3.1 La enseñanza del *otro* Paráclito

1. Las dos primeras promesas se encuentran en el cuerpo del discurso de adiós que abarca los versículos *Jn* 13,31-14,31<sup>258</sup>. Jesús se manifiesta a sus discípulos como el mediador por el que pueden llegar a Dios; y su mediación descansa en el hecho de que Él es quien revela la intimidad de Dios, haciéndola accesible a los hombres (*Jn* 14,6).

Enseguida, el interés se desplaza a la continuación de la obra de Jesús en los discípulos, y es entonces donde se introduce la primera promesa:

...y yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito, para que esté con vosotros para siempre, [17] el Espíritu de la verdad, a quien el mundo no puede recibir (*ou dýnatai labeîn*), porque no le ve ni le conoce (*hóti ou theōreî autò oudè ginóskei*). Pero vosotros le conocéis, porque mora con vosotros (*par' hymîn ménei*) y estará en vosotros (*en hymîn éstai*) (*Jn* 14,16-17).

Si Jesús anuncia el envío de *otro* Paráclito, es porque supone la existencia de uno anterior. Aunque por el título que utiliza Juan podría pensarse en el Cristo glorioso (cfr. *1Jn* 2,1), las funciones que se atribuyen al *otro* Paráclito significan una continuación de las de Jesús: como Él ha estado con los discípulos, así lo estará el Espíritu de la verdad (cfr. *Jn* 3,22; 6,3; 7,33; 11,54)<sup>259</sup>.

Por otra parte, es muy notable el paralelismo antitético que se establece en el v. 17 en los términos del dualismo escatológico de Juan. El verbo 'recibir' (*lambánō*) es muy usado en el cuarto evangelio, referido

---

<sup>257</sup> Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, vol. I, o.c.*, 339-341. Algunas de ellas pueden pertenecer a una tradición anterior (especialmente *Jn* 15,25-26), pero han sido reelaboradas por Juan en el marco de su dualismo escatológico.

<sup>258</sup> Cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition), o.c.*, 244-245.

<sup>259</sup> En cambio, cuando Juan describe a Cristo como Paráclito es válido el significado de intercesor ante Dios (*1Jn* 2,1). En general, para la interpretación de la primera promesa se ha seguido I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, vol. I, o.c.*, 341-361.

habitualmente a bienes espirituales, y en concreto a la Revelación. Las veces en que aparece, incluye un aspecto pasivo y otro activo. Aquí, mientras se acentúa que el hombre no hace nada al *recibir* el don —señalando así su gratuidad—, se le exige al mismo tiempo *haberlo visto y haberlo conocido*. Se trata del mirar atento (*theōréō*) que reconoce (*gignōskō*) en la persona y en las obras de Jesús la presencia del Espíritu<sup>260</sup>. Así, el envío del Paráclito depende de la revelación del Hijo de Dios.

El anuncio recoge también la división de la era mesiánica en dos tiempos. Mientras se afirma durante la vida terrena de Jesús cierta presencia del Espíritu *con* los discípulos, por la que pueden reconocerlo en Él, en el *futuro* se promete a los discípulos una presencia interior, íntima del Espíritu en ellos, que corresponde al don pleno del mismo.

2. El texto de san Juan continúa en los términos dualistas que le son propios; Jesús predice su marcha, señalando que el mundo no le verá, mientras los discípulos sí lo harán, y comprenderán plenamente su condición de Hijo de Dios. Después, anuncia la futura venida del Padre y de Él mismo al alma del creyente, y concluye «os he dicho estas cosas estando entre vosotros» (*Jn* 14,25), introduciendo la segunda promesa:

Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho (*Jn* 14,26)<sup>261</sup>.

De nuevo es notable la demarcación precisa de dos momentos. Entre uno y otro, Juan subraya al mismo tiempo la continuidad y una discontinuidad<sup>262</sup>.

---

<sup>260</sup> Como escribe Estrada: «senza pretendere di più di quello che dice il testo, nel brano si potrebbero tirar fuori degli spunti per ravvisare la relazione esistente fra il Figlio e lo Spirito Santo. Il mondo non lo scopre, proprio perché gli manca discernimento, perché non è capace di vedere in Gesù lo Spirito», B. ESTRADA, *La missione dello «Spirito di verità» nel Vangelo di Giovanni*, o.c., 382. El evangelista señala explícitamente la presencia del Espíritu en Jesús en la escena de su Bautismo, en el dicho que cierra la escena del Bautista y en relación con las palabras de Jesús (cfr. *Jn* 1,32; 3,34; 6,63). Cfr. F. BOVON, *A Chapter of Johannine Theology: Revelation*, o.c., 271-272.

<sup>261</sup> En la interpretación se ha seguido sobre todo I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, vol. I, o.c., 361-378; G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, o.c., 261-264. Sobre las relaciones entre esta promesa y la anterior, cfr. B. ESTRADA, *La missione dello «Spirito di verità» nel Vangelo di Giovanni*, o.c., 381-386.

<sup>262</sup> La continuidad se nota en la inclusión formada por «os he dicho», vv. 25-27; la discontinuidad, en la adversativa '*ho dè paráklētos*' y en el uso de distintos tiempos verbales, pues la acción del Espíritu está expresada en futuro.



Ambas tienen que ver con la función del Paráclito, que se concreta aquí en *enseñar* y *recordar* todo lo que Jesús ha dicho, dos acciones distintas, con un preciso valor teológico<sup>263</sup>.

En cuanto a la *enseñanza*, ésta es la primera vez que Juan aplica el verbo *didáskō* al Espíritu; las otras veces, era Jesús su sujeto (cfr. *Jn* 6,59; 7,14.28.35; 8,20; 18,20). La continuidad con la de Éste último se da en que el objeto es el mismo en ambos casos, por lo que sería un error ver en la promesa una indicación de cierta revelación *nueva*, de verdades no contenidas en la revelación de Jesús<sup>264</sup>.

Ahora bien, si el objeto es el mismo, ¿en qué se distingue la enseñanza del Paráclito de la anterior? La respuesta se encuentra en la primera promesa: el Espíritu lleva a cabo su misión *en* los discípulos, su enseñanza tiene lugar *en el interior* (cfr. *Jn* 14,17). Si en otros lugares san Juan señala la necesidad de *interiorizar* la palabra de Jesús, aquí muestra a quién corresponde esa tarea (cfr. *1Jn* 2,27; *2Jn* 9)<sup>265</sup>.

En cuanto a la acción de *recordar*, hay que entender este segundo verbo (*hypomimnēiskō*) a la luz del sentido bíblico del recuerdo. No se trata de traer simplemente a la memoria ciertas palabras o acontecimientos, sino de descubrir en ellos la relación que guardan con Dios o con su designio salvador. Como indica I. de la Potterie, san Juan lo utiliza para señalar la inteligencia de las palabras y los sucesos de la vida de Jesús que los discípulos adquirieron después de la Pascua<sup>266</sup>. Es digno de nota, por otra parte, que, cuando Juan hace referencia a este valor del recuerdo, la

---

<sup>263</sup> A diferencia de I. de la Potterie, Beasley-Murray las considera una sola: en el valor teológico del *recuerdo* consiste precisamente la *enseñanza* del Espíritu. Es una afirmación común a otros autores. Cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, o.c., 261; I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, vol. I, o.c., 376-377.

<sup>264</sup> La inclusión que forman los versículos 25 y 27 se juega precisamente en una fórmula que quiere indicar *toda la enseñanza de Jesús* (“os he dicho estas cosas” – “todo lo que os he dicho”). De este modo, al final del discurso de adiós, Jesús anuncia que su ministerio de enseñanza está por acabar, y cuando termine la misión del Hijo —cuando sea completa la revelación— entonces el Espíritu Santo *enseñará*.

<sup>265</sup> Lo habíamos visto ya más arriba al considerar el motivo del *agua viva*. Sobre esta dimensión de la palabra y la interpretación de *1Jn* 2,20.27, una exposición más amplia en I. DE LA POTTERIE, *La unción del cristiano por la fe*, en I. DE LA POTTERIE, S. LYONNET, *La vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1965, 132-150.

<sup>266</sup> Cfr. IDEM, *Parole et Esprit dans S. Jean*, o.c., 194.

iluminación del evento se hace generalmente por medio de la Escritura (cfr. *Jn* 2,16.22; 12,16).

En resumen, el Espíritu no trae una *nueva revelación*, sino que *interioriza* las enseñanzas de Jesús, *trae a la memoria* sus palabras y sus actos permitiendo una *comprensión* más profunda de ellas. Dos acciones complementarias en las que se verifica la continuidad y la novedad de la acción del Paráclito respecto de Jesús.

Conviene señalar aún dos detalles que aparecen en esta promesa. En primer lugar, es la única en que se menciona al “Espíritu Santo”. Se trata de un caso muy significativo, pues se usan como equivalentes *tò pneûma tò hágion* y *ho paráklētos*, de modo que queda claro que el Paráclito es el mismo Espíritu Santo del que hablan los otros libros del Nuevo Testamento<sup>267</sup>. En segundo lugar, en las palabras de Jesús es posible descubrir ya la estructura trinitaria de la revelación, que más adelante se desarrollará: la enseñanza parte del Padre (cfr. *Jn* 8,28), nos es transmitida por Cristo y es finalmente interiorizada —haciéndola comprender hasta convertirse en un principio de actuación— por el Espíritu<sup>268</sup>.

El discurso de adiós se cierra poco después, cuando Jesús anuncia la inminencia de su marcha, por la llegada del “Príncipe de este mundo”. Su muerte revelará que ama al Padre y cumple su voluntad (cfr. *Jn* 14,29-31).

#### **4.3.2 El testimonio del Paráclito**

En las dos siguientes promesas se describe la acción del Paráclito como un testimonio, ganando así relevancia su aspecto judicial. El contexto en que se encuentran es la amplificación del discurso de adiós en los capítulos 15 y 16. Se distinguen en ellos tres secciones: la primera es el discurso de la vida verdadera (15,1-17); la segunda trata del odio del mundo a la Iglesia, y contiene el tercer anuncio del Paráclito (15,18-16,4a); en la última, que presenta las restantes promesas, Jesús habla de nuevo de su partida y su

---

<sup>267</sup> Esta designación es usada por Juan sólo en otras dos ocasiones: *Jn* 1,33; 20,22.

<sup>268</sup> Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, vol. I, o.c., 372. En los discursos de adiós, el término ‘*paráklētos*’ aparece siempre en contexto trinitario: cuando Jesús habla del Paráclito habla también del Padre y de sí mismo.

regreso, subrayando de modo particular el gozo de los discípulos a su vuelta, un gozo que será duradero (16,4b-33)<sup>269</sup>.

1. «Si el mundo os odia, sabed que a mí me ha odiado antes que a vosotros» (Jn 15,18). Comienza así el pasaje en que el Maestro predice a sus discípulos las persecuciones que van a sufrir. El cuarto evangelio recoge una consideración del tema más amplia que los sinópticos, desarrollándolo en los términos propios de su dualismo escatológico. En este discurso, el odio del mundo a Jesús se extiende por una parte al Padre y, por otra, a los discípulos. Antes de advertirles de los extremos a los que llegará la persecución, se introduce la tercera promesa<sup>270</sup>:

Cuando [haya venido]<sup>271</sup> (*élthēi*) el Paráclito, que yo os enviaré (*pémpsō*) de junto al Padre, el Espíritu de la verdad, que procede (*ekporeúetai*) del Padre, él dará testimonio de mí (*ekeínos martyresei perì emoû*). [27] Pero también vosotros daréis testimonio (*kai hymeis de martyreíte*), porque estáis conmigo desde el principio (Jn 15,26-27).

Aunque este anuncio interrumpe el hilo del discurso, tanto en la forma como en el contenido se encuentra ligado a él. El Espíritu que —según los sinópticos— ayudará a los discípulos en los momentos de dificultad, es presentado aquí por Juan como el Paráclito que juega su papel en el proceso abierto entre el Dios que se revela ofreciendo la salvación y quienes le rechazan<sup>272</sup>.

---

<sup>269</sup> Mientras Beasley-Murray considera que Jn 16,4b-33 contiene tres dichos independientes, I. de la Potterie considera que son sólo dos. En todo caso, si las promesas forman una cierta unidad y lo que se estudia es su contenido teológico, no importa demasiado seguir una u otra postura. Cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, o.c., 269-271; I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, vol. I, o.c., 399s.

<sup>270</sup> En la interpretación se ha seguido *ibid*, 378-399.

<sup>271</sup> La *Biblia de Jerusalén* traduce aquí ‘venga’.

<sup>272</sup> En razón del contenido, señala I. de la Potterie que el testimonio del Espíritu forma parte del tema de las persecuciones mesiánicas, común a los tres sinópticos y a los *Hechos*, y reelaborado aquí por Juan; cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, vol. I, o.c., 378-384; G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, o.c., 270.

El paralelismo del v. 26, de gran importancia para la teología trinitaria<sup>273</sup>, subraya la continuidad entre el envío de Jesús —el envío del Hijo del que Juan trata abundantemente en su evangelio<sup>274</sup>— y el del Espíritu: la misión de uno y otro *de junto al Padre* es —como para san Pablo— el modo en que se realiza la obra reveladora y salvadora de Dios. En relación con el tema de los dos tiempos de la era mesiánica, éste recibe aquí una interesante concreción, pues el envío del Espíritu *sigue* a la glorificación de Jesús. En cierto modo, se puede afirmar que será el último acto de su obra salvífica.

Al final del mismo versículo, Jesús describe la tarea del Paráclito poniéndola en relación con la misión de los discípulos, pues unos y otro deben dar testimonio de Él. Ahora bien, ¿cómo hay que entender el *testimonio* del Espíritu? No es —se ha señalado más arriba— el del abogado que habla ante el tribunal de Dios. Podría ser un testimonio *contra las judíos*, paralelo al de las palabras y las obras de Jesús (cfr. *Jn* 15,22.24), o bien un testimonio inseparable del de los discípulos. En este último caso, *con y por medio de* la predicación de éstos, el Espíritu iluminaría la mente de los oyentes llevándola a la verdad del anuncio evangélico (cfr. *Jn* 16,8-11)<sup>275</sup>.

---

<sup>273</sup> En la primera parte, Jesús subraya esta vez que será Él quien envíe el Espíritu, lo cual — como hemos notado ya al considerar los evangelios sinópticos— era una prerrogativa divina (cfr. *Jn* 14,16.26). Por otra parte, dice que lo hará «de junto al Padre», esto es, después de haber sido glorificado y haber subido al cielo. En tercer lugar, si Jesús envía al Paráclito «de junto al Padre» es que también el Paráclito se encuentra allí. De este modo, la divinidad del Hijo y del Espíritu queda al menos indicada. En cuanto al verbo *ekporeúomai*, se usa aquí referido al envío del Espíritu a los discípulos, no a su procesión eterna. Ésa es, de hecho, la interpretación más común, cfr. *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada, o.c.*, nota a *Jn* 15,26; G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition), o.c.*, 276; I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, vol. I, o.c.*, 384-389.

<sup>274</sup> Cfr. *Jn* 8,42; 13,3; 17,8 *et al.*

<sup>275</sup> Es la interpretación que defienden Beasley-Murray y E. Schweizer, quien afirma que el Espíritu es la fuerza de la predicación de los discípulos. Esta interpretación tiene la ventaja de servir para las últimas promesas del Paráclito y de coincidir, además, con la tradición que recogen los sinópticos (cfr. *Mc* 13,9.11). Sin embargo, acerca el texto de Juan al de Marcos, más que al de Lucas, y presenta el inconveniente de dejar aparte las primeras promesas. Cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition), o.c.*, 276-277; E. SCHWEIZER, *πνεῦμα, D.-F., o.c.*, 1077. Para otras interpretaciones que se han dado, cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, vol. I, o.c.*, 389-391; D. PASTORELLI, *Le Paraclet dans le corpus johannique, o.c.*, 137-138.

Sin embargo, en la perspectiva de Juan, el Espíritu de la verdad no es enviado *al mundo* —que no puede recibirlo—, sino *a los discípulos* (cfr. *Jn* 14,17), en el interior de los cuales lleva a cabo una función de *enseñanza* (cfr. *Jn* 14,17.26). Lo sugiere asimismo el contexto de la tercera promesa, el de la hostilidad del mundo hacia ellos. Por otra parte, en este texto el testimonio del Paráclito es diferente del de los discípulos. El objeto de uno y otro es el mismo; pero, mientras el del Espíritu tiene su origen en la intimidad de Dios y de ésta trata, el testimonio de los discípulos se justifica en relación con el hecho de haber presenciado la vida terrena de Jesús. El testimonio del Paráclito pertenece a la dimensión de la fe, y por eso los discípulos deben recibirlo para comprender la verdad en plenitud y encarar con firmeza el odio del mundo<sup>276</sup>.

En cuanto a la teología sinóptica, si se revisan los textos de los evangelios, el más cercano al de Juan es el de Lucas. Mientras los otros dos evangelios recogen la promesa en el sentido de que el Espíritu *hablará por* los discípulos, en el tercero se nos dice que les *enseñará* lo que deben decir, algo muy cercano a la segunda promesa del Paráclito. Así pues, parece que el testimonio del que habla el cuarto evangelista hay que entenderlo en el sentido de una *enseñanza interior* —«estará en vosotros» y «os enseñará...»— que es una profundización en la fe *en el contexto de las persecuciones y de la oposición del mundo a Jesús*<sup>277</sup>.

En definitiva, la tercera promesa añade, al envío a los discípulos de la primera y al recuerdo-comprensión de la segunda, el *testimonio interior* que mira a reforzar en ellos la fe ante un ambiente adverso. Destinado a los discípulos, será el fundamento necesario para el testimonio que éstos deben

---

<sup>276</sup> Al afirmar «él dará testimonio de mí», 'él' (*ekeînos*) retoma el 'Paráclito' del inicio de la promesa. Por otra parte, entre el inicial *egô* y el final *perì emoû* es posible reconocer una inclusión, en el interior de la cual se encuentra la afirmación de la condición divina de Jesús. De ahí que, cuando se concreta el objeto del testimonio del Paráclito —Jesús, *perì emoû*—, parece justo entenderlo en referencia a la condición trascendente de éste. En el mismo sentido se mueve la afirmación de la primera carta de Juan: «Y es el Espíritu quien da testimonio, porque el Espíritu es la Verdad» (*1Jn* 5,6). Para esta interpretación, cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, vol. I, o.c.*, 310-328, 389-399.

<sup>277</sup> El evangelista pone en relación el anuncio del odio del mundo y el testimonio del Espíritu con el peligro del escándalo (cfr. *Jn* 16,1). También en este contexto se señala la importancia del recuerdo (*Jn* 16,4). Cfr. A. MARRANZINI, *Lo Spirito "Paraclito" rivelatore del Cristo*, en S. TANZARELLA, *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 150-151.

dar ante el mundo. Aquí, como en las narraciones de Lucas, el testimonio de los apóstoles se apoya en dos factores: su «participación histórica en las palabras y hechos de Jesús» y el testimonio del Espíritu (cfr. *Lc* 24,48; *Hch* 1,8)<sup>278</sup>.

El papel revelador del Paráclito en la forma de un testimonio dirigido a los discípulos aparece, desde un nuevo punto de vista, en la cuarta promesa recogida por Juan, que hay que considerar ahora.

2. Jesús comienza a hablar de su partida y de su regreso entre los discípulos. Apenas comenzada la sección, indica la tristeza de estos ante la noticia de su marcha y les explica:

Pero yo os digo la verdad: Os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a vosotros (*pròs hymàs*) el Paráclito; pero si me voy, os lo enviaré: y cuando él venga, convencerá (*elégxei*) al mundo en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia y en lo referente al juicio; en lo referente al pecado (*perì hamartías mén*), porque no creen en mí; en lo referente a la justicia (*perì dikaiosýnēs dé*) porque me voy al Padre, y ya no me veréis; en lo referente al juicio (*perì dè kríseōs*), porque el Príncipe de este mundo está juzgado (*Jn* 16,7b-11).

Sigue inmediatamente la quinta y última promesa referente al Espíritu; sin embargo, puesto que trata un tema distinto, la estudiaremos en el siguiente epígrafe<sup>279</sup>.

Como en el caso del anterior anuncio, también éste ha sido introducido interrumpiendo el hilo del discurso, pero la relación con el contexto inmediato es evidente, por razones tanto de forma como de contenido: Jesús sale al paso de la tristeza de los discípulos y les muestra la conveniencia de su marcha, dándoles motivos para estar alegres. Así, aunque el texto se

---

<sup>278</sup> Cfr. H. SCHLIER, *Concepto de Espíritu en el evangelio de Juan*, o.c., 358. Como indica Lacey: «The external witness of the Church can become effective only when corroborated by the internal witness of the Spirit»; esta idea es una «presupposition running throughout the Johannine writings», T. A. LACEY, *The two Witnesses*, «The Journal of Theological Studies» 11 (1909-1910) 60, cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, vol. I, o.c., 398.

<sup>279</sup> Para la interpretación de la cuarta promesa se ha seguido *ibid*, 399-421.

mueve aún en las coordenadas del odio del mundo y de su pecado, aparece mejor el *consuelo* que producirá la intervención del Paráclito<sup>280</sup>.

El pasaje comienza retomando el anuncio de la venida del Espíritu a los discípulos, indicando una vez más los dos tiempos de la era mesiánica<sup>281</sup>. Después describe la tarea del Paráclito, usando esta vez el verbo griego *elégchō*. Éste, sobre el que gira el significado de todo el pasaje, ha dado lugar a distintas interpretaciones, por lo que conviene que nos detengamos un momento en él. Se utilizaba sobre todo en ámbito jurídico, al que nos conducen también la mención del Paráclito y el paralelismo con la promesa anterior, sobre su testimonio. ‘*Elégchō*’ podía designar cada uno de los momentos del proceso judicial, desde hacer una investigación o sumario, hasta interrogar o someter a examen; en relación con el resultado de la investigación, podía significar también exponer o descubrir, sea unos hechos (revelarlos, y en cierto sentido denunciarlos), sea a una persona (dar prueba de su culpabilidad o, en caso de que se halle presente, convencerla, confundirla, dejarla sin respuesta ante la evidencia de su culpa); y, como consecuencia de esto último, designaba también las acciones de refutar, reprender y, finalmente, castigar. En todos los casos es válido el significado fundamental, que es también el uso más común: demostrar las equivocaciones o el error de alguien, en el sentido de sacarlas a la luz.

En *Jn* 16,8, ‘*elégchō*’ está en relación con un elemento personificado —el mundo—, por lo que parece que es utilizado en el sentido de hacer patente la culpabilidad de alguien. Numerosos autores sostienen que hay que interpretar ‘*ekeínos elégxei tòn kósmōn*’ en el sentido de una prueba dirigida *al mundo*: por medio del testimonio de los discípulos a favor de Jesús en el evangelio y su ejemplificación en la Iglesia, el Paráclito desvelaría al mundo la verdadera naturaleza del pecado, de la justicia y del juicio, a la luz de lo que Dios estaba obrando en Jesús, y de sus implicaciones para los hombres<sup>282</sup>. Pero esta interpretación parece no tener en cuenta que el

---

<sup>280</sup> El motivo de la tristeza de los discípulos es la partida de Jesús, y no ya el odio del mundo, pero éste no se encuentra del todo ausente en la consideración del evangelista. De hecho, existe un notable paralelismo entre numerosos elementos de la tercera y de la cuarta promesa del Paráclito. Cfr. *ibid*, 408; G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, o.c., 279.

<sup>281</sup> Beasley-Murray, acercando el texto de Juan a las enseñanzas de san Pablo y de los sinópticos, subraya la importancia cristológica de este versículo. Cfr. *ibid*, 280

<sup>282</sup> Así se expresa Beasley-Murray. Sin embargo, a diferencia de lo que había propuesto al interpretar la tercera, entiende en este caso que el testimonio del Espíritu se da en el

Espíritu es enviado *a los discípulos*, como indica el texto inmediatamente precedente (cfr. *Jn* 16,7; 14,17). Además, da por supuesto que el acusado — el mundo— *debe estar presente y ser convencido* ante la acusación del Espíritu, algo que no es estrictamente necesario<sup>283</sup>.

De hecho, en la cuarta promesa no se dice nada de la predicación de los discípulos, sino sólo de *su* tristeza. Por otra parte, tanto al inicio de éste como en el siguiente anuncio se habla de una acción del Espíritu *en* los discípulos (cfr. *Jn* 16,12-15), y tanto la relación con su contexto<sup>284</sup> como el paralelismo con la promesa precedente (cfr. *Jn* 15,26-27) hablan en favor de una acción *interior* dirigida *a los discípulos*. Si el Paráclito es enviado a los discípulos, su *élegxis* puede entenderse como una demostración *interior*. La acción del Paráclito consiste entonces en manifestarles que el mundo, en su comportamiento con Jesús y los suyos, está en el error. Se trata de una demostración a la vez exterior —objetiva—, en cuanto la actitud del mundo es visible; e interior —subjética—, pues tiene lugar *en* los discípulos y tiene que ver precisamente con la fe<sup>285</sup>.

---

juicio del mundo que tiene lugar ante el tribunal de Dios en el cielo, y no ya ante los tribunales humanos. Cfr. *ibid*, 276-277, 280-281.

<sup>283</sup> En cuanto a lo primero, Beasley-Murray afirma que *Jn* 16,7 es un dicho independiente, cfr. *ibid*, 270-271. En todo caso, puntos importantes en la argumentación son, por una parte, que *élegchō* subraya el *carácter objetivo* de la prueba, y, por otra, que la acción que describe no es tanto la de *convencer* al inculpado, como *dar una prueba suficiente* de su culpabilidad. Y, para esta prueba, no es necesario que aquél esté presente.

<sup>284</sup> Cfr. *Jn* 16,10 en relación con 16,16-19, donde el testimonio del Espíritu está íntimamente ligado al conocimiento que los discípulos tendrán de Jesús *por la fe*. El mismo Beasley-Murray manifiesta su sorpresa ante la declaración «y ya no me veréis», pues, desde su interpretación, sería de esperar «y *el mundo* ya no me verá», cfr. *ibid*, 282.

<sup>285</sup> Es la postura propuesta por M.-F. Berrouard y seguida por I. de la Potterie, cfr. M.-F. BERROUARD, *Le Paraclet, Défenseur du Christ devant la conscience du croyant* (*Jo. XVI, 8-11*), «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 33 (1949), 361-389; I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, vol. I, o.c.*, 406-416. En el mismo sentido, cfr. A. MARRANZINI, *Lo Spirito "Paracletico" rivelatore del Cristo, o.c.*, 150-151. Los argumentos a favor de esta interpretación son convincentes, y presentan la ventaja de ofrecer una interpretación en las coordenadas de la teología joánica, sin necesidad de apoyarse en forma decisiva en la de los sinópticos o en la de san Pablo. No obstante, Beasley-Murray la rechaza en los siguientes términos: «This rather sophisticated interpretation does not comport with the indications within the text that the Paraclete's ministry is here directed to the world itself, using the disciple's proclamation as his instrument, as in 15:26-27. The process in mind is strikingly illustrated in Acts 24:24-25,



Si pasamos a considerar el objeto de la acción del Paráclito, señala san Juan que el Espíritu muestra que el mundo es culpable «en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia y en lo referente al juicio»<sup>286</sup>. Lo primero, «en lo referente al pecado (*perì hamartias mén*), porque no creen en mí», es claro, ya que en el cuarto evangelio *el* pecado es precisamente el rechazo de la luz, de la verdad, y, en definitiva, de Cristo (cfr. *Jn* 1,10.11.29; 3,36; 8,21-24 *et al.*)<sup>287</sup>. El Espíritu será quien lo muestre a los discípulos.

En cuanto a lo segundo, «en lo referente a la justicia (*perì dikaiosýnēs*) porque me voy al Padre, y ya no me veréis», el dicho hace referencia a la justicia del mismo Jesús. Ahora bien, ésta aparece contrapuesta tanto al pecado del mundo como a la condenación de su príncipe, por lo que no puede tratarse sólo de la santidad de Cristo, sino propiamente de su *triunfo*<sup>288</sup>. En efecto, su marcha al Padre y el retorno a la gloria en la que ha habitado desde toda la eternidad constituyen la victoria de Jesús frente a la oposición del *mundo* y a la *condenación* de su príncipe, algo que los discípulos conocen en la fe.

Finalmente: «en lo referente al juicio (*perì tò kriseōs*), porque el Príncipe de este mundo está juzgado». Como el pecado, en el evangelio de Juan el juicio es el rechazo de la revelación traída por Cristo (cfr. *Jn* 3,18-19; 5,24; 12,48), de tal modo que equivale a la condenación (*katákrisis*)<sup>289</sup>. En

---

as well as in 1 Cor 14:24; Eph 5:11», G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, o.c., 281; igualmente, B. ESTRADA, *La missione dello «Spirito di verità» nel Vangelo di Giovanni*, o.c., 387-388.

<sup>286</sup> Para la interpretación de estos versículos, cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, o.c., 281-282.

<sup>287</sup> «Ce verset résume tout l'essentiel de la théologie johannique du péché», I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, vol. I, o.c., 417.

<sup>288</sup> Parece que el texto contraponga la justicia tanto al pecado (*dé*) como al juicio (de nuevo, *dé*, pero en un lugar de la oración distinto del anterior). aunque esa partícula podría tener también un sentido ilativo. En cuanto a la palabra 'justicia', el uso que aquí se hace se encuentra también en otros lugares del Nuevo Testamento (cfr. *Jn* 12,23; 13,31-32; 17,1.5; *ITm* 3,16). Cfr. *ibid*, 416-421.

<sup>289</sup> Cfr. H. SCHLIER, *El revelador y su obra en Juan*, o.c., 346-348. En otro pasaje del evangelio se describen el juicio y la condenación del príncipe del mundo, en contraposición a la exaltación de Jesús que tiene lugar con su muerte (cfr. *Jn* 12,31). Al morir en la Cruz, Jesús vuelve al lugar que le corresponde como Hijo en la gloria de Dios, junto al Padre, y de este modo tienen lugar tanto el triunfo de Jesús como el juicio del príncipe del mundo. Cfr. S. AALEN, *Gloria, Onore-δόξα*, o.c., 813.

resumen, en el contexto del gran proceso entre Jesús y el mundo, el Espíritu convence a los discípulos del triunfo de Cristo, dándoles la certeza interior —en la fe— de que está junto al Padre; de este modo podrán *ver* a Jesús, cuando no les sea posible *verle* con los ojos (cfr. *Jn* 16,16-19).

En relación con la tercera promesa, en la cuarta se precisa la *martyría* del Paráclito: su testimonio es —como señala I. de la Potterie— el propio de un *testigo de cargo* que establece la culpabilidad del mundo<sup>290</sup>. Este modo de entender la *élegxis* del Espíritu es muy coherente con los restantes anuncios del Paráclito y con la índole interior del don del Espíritu tal como lo describe Juan<sup>291</sup>. Un eco de la misma idea se encuentra en la primera carta del evangelista; mientras en el plano de la historia los discípulos son condenados por tribunales humanos, en el plano de la fe son ellos los que juzgan al mundo, que ha sido condenado: «esta es la victoria que vence al mundo: nuestra fe» (*1Jn* 5,4; cfr. *Jn* 16,33). El Espíritu es quien les defiende del mundo uniéndoles a Cristo, esto es, dándoles a conocer su victoria.

### 4.3.3 El Paráclito guiará a los discípulos a la verdad completa

Inmediatamente después de la promesa que acabamos de considerar, se encuentra la quinta y última. Ésta retoma la función de enseñanza del Espíritu, subrayando su papel revelador al poner directamente en relación la función del Paráclito con *la* verdad. Desaparece la referencia al odio del mundo, y el tono se hace más teológico que judicial<sup>292</sup>:

Mucho tengo todavía que deciros, pero ahora no podéis con ello (*ou dúnasthe bastázein árti*). Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa (*hodégései hymás en tēi alētheíai pásēi*); pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, y os explicará lo que ha de venir (*kai tà erchόμενα anaggeleí hymîn*). Él me dará gloria, porque

---

<sup>290</sup> Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, vol. I, o.c., 403.

<sup>291</sup> Como afirma Berrouard: «Que le Paraclet n'agisse que dans l'âme des croyants, c'est là une conception constante de la théologie johannique de l'Esprit. L'Esprit est, pour Jean, un don purement intérieur qui demeure dans l'âme du fidèle et qui l'enseigne (Jo. XIV, 16-17, 26 ; XVI, 7, 13-15 ; XX, 22 ; I Jo. II, 20, 27 ; III, 24 ; IV, 13 ; V, 6), un don que le monde ne peut recevoir, XIV, 17, et qui est réservé aux seuls disciples, VII, 39», M.-F. BERROUARD, *Le Paraclet, Défenseur du Christ devant la conscience du croyant* (Jo. XVI, 8-11), o.c., 371.

<sup>292</sup> En la interpretación de la misma se ha seguido I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, vol. I, o.c., 422-466.

recibirá de lo mío y os lo explicará a vosotros. Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso he dicho: Recibirá de lo mío y os lo explicará a vosotros (*Jn* 16,12-15).

El inicio del texto parece contradictorio con algo que Jesús había dicho poco antes: «todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer» (*Jn* 15,15; cfr. 14,26). Sin embargo, lo que aquí se pone de relieve no es tanto una supuesta incompletitud de la revelación de Cristo, como la incapacidad de los discípulos para recibirla, que tiene que ver con el momento en que viven: *ahora* no pueden, en un *futuro* —cuando llegue el Espíritu de la verdad— sí podrán. Hay una acción del Espíritu en los discípulos por la que éstos pueden recibir y comprender la revelación de Jesús. En definitiva, Juan presenta aquí, como san Pablo, la radical impotencia del hombre para recibir por sus propias fuerzas la revelación de Dios, que sólo la venida del Espíritu Santo puede remediar (cfr. *1Co* 2,12-16)<sup>293</sup>.

1. Esta quinta promesa se puede dividir en dos partes. En la primera, Jesús describe la función del Espíritu con cuatro verbos que no habían aparecido antes, y que se suceden de tal modo (*gár*) que cada uno de ellos —de modo particular los tres primeros— precisa al anterior: guiar (*hodēgēō*), hablar (*lalēō*), explicar (*anaggēllō*) y glorificar (*doxázō*).

Hay que ir por partes. La idea de que el Espíritu de la verdad “guiará a los discípulos hasta la verdad completa” (*hodēgēsei hymâs en têi alētheíai pásēi*) recuerda el proceso de interiorización de la verdad que se ha señalado en otros textos de Juan<sup>294</sup>. Una idea semejante se expresa en el salmo 25 (24), según la versión de los LXX, donde se lee: «Guíame hacia tu verdad y enséñame» (*Sal* 25,5). La acción tiene que ver con la verdad de Dios, esto es, la Ley y, en general, la Revelación<sup>295</sup>. Puesto que en el evangelio de Juan el

---

<sup>293</sup> Cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, o.c., 283; I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, vol. I, o.c.*, 428, quien señala otros pasajes del evangelio en que se indica la necesidad de una acción divina para recibir su revelación, cfr. *Jn* 15,5; 6,65.44; 3,5.

<sup>294</sup> I. de la Potterie propone esta interpretación tomando como válida la lectura «*eis pásan tèn alētheíam*», mientras el texto recogido en Nestle-Aland es «*en têi alētheíai pásēi*». Cfr. *ibid*, 431-432, 437-438.

<sup>295</sup> El texto de la LXX es: «*hodēgēsón me epì tèn alētheíân sou kai didaxón me*» (*Sal* 25,5). Cfr. *Sal* 85,11; *Sb* 9,11; 10,10.17; *et al.* El significado de la palabra *emeth* sufrió un desarrollo en que fue tomando más importancia el sentido de ‘verdad revelada’ sobre el de ‘fidelidad’. Es así como los LXX lo interpretaron —y remarcaron— aquí, poniendo en primer plano el aspecto cognoscitivo —no ya el moral— de la enseñanza.

lugar privilegiado de la Ley como revelación divina lo toma Jesús (cfr. *Jn* 1,17), la “verdad completa” no será otra que la revelación de Cristo<sup>296</sup>.

A favor de una revelación única —la de Cristo— retomada en modo nuevo por el Espíritu, se mueven las afirmaciones siguientes, que explican la anterior. *Lalēō* es uno de los verbos de revelación que Juan pone en labios de Jesús. El hecho de que en este caso tenga por sujeto al Espíritu, señala precisamente la *continuidad* de la acción reveladora de uno y otro. El Paráclito no traerá una revelación nueva, sino que hará presente en los creyentes la palabra de Jesús: «no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga» (cfr. *Jn* 14,26)<sup>297</sup>.

Pero el Espíritu no sólo *hará presente* la palabra de Jesús, sino que también conducirá a los creyentes “a la verdad completa”. El verbo ‘*anaggéllein*’ precisa finalmente la naturaleza de esta acción. Aunque en ocasiones puede ser equivalente a *aggéllō* (‘anunciar’), era un verbo

---

<sup>296</sup> Como señala acertadamente Tábet, «si può notare come il verbo guidare (*hodēgēō*) richiami il sostantivo “via” (*hodōs*), che assieme a “verità” e “vita” serve a definire l’identità e la missione rivelatrice e salvifica di Gesù (*Gv* 14,6). Come Dio guidò l’antico popolo d’Israele, nella nuova economia lo Spirito porterà gli uomini alla penetrazione e comprensione della “verità” (cioè, Gesù); verità che non può essere intesa in senso quantitativo (altre cose), ma qualitativo (comprensione più intima), perché lo Spirito “non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future”. Non si tratta quindi di integrare o ampliare il contenuto della verità, ma di riannunciarla, mostrando tutta la sua pienezza ed efficacia, dando di essa una vera intelligenza che permetta penetrare fino al cuore stesso di questa verità», M. Á. TÁBET, *Lo Spirito Santo, Testimone di Gesù, o.c.*, 14.

<sup>297</sup> La acción del Paráclito en la era apostólica continúa luego en el tiempo y se da en la actualidad: «*eis tòn aiōna*» (*Jn* 14,16). Algunos autores han entendido el v. 12 en el sentido de que el Espíritu daría a los apóstoles una revelación nueva, que completaría la de Jesús. Sin embargo, esta acción del Espíritu se circunscribiría a los apóstoles, de modo que con la muerte del último de ellos habría quedado cerrada la Revelación. I. de la Potterie señala que no hay en el texto de Juan elementos suficientes para dar una interpretación como ésta. La acción del Espíritu es la misma en toda la época caracterizada por su presencia, mientras «ce qui constitue le privilège absolument unique de la génération apostolique, c’est qu’elle était la génération des *témoins de Jésus*, ceux qui devaient transmettre ce qu’ils avaient vu et entendu, et qui par là devaient fonder l’Église du Christ. Mais eux aussi étaient déjà des “tradentes” (cf. *Lc* 1,2!), ils appartenaient donc déjà à la “tradition”. Ce qui fait d’eux des représentants hors pair de la tradition c’est qu’ils en constituent le premier chaînon, celui qui donnera à tout le reste de la chaîne son orientation décisive», I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, vol. I, o.c.*, 430-431.

utilizado en la literatura apocalíptica —sobre todo en *Daniel*— con el significado preciso de desvelar el sentido oculto de una visión, de un sueño o de una profecía. En definitiva, se trata de la acción de interpretar<sup>298</sup>.

‘*Anaggéllein*’ aparece en otra ocasión en el cuarto evangelio, en labios de la mujer samaritana, referido a la revelación de los tiempos mesiánicos (cfr. *Jn* 4,25). En el discurso de Jesús, en cambio, tiene por objeto “lo que [el Espíritu] ha recibido de Jesús” y “lo que ha de venir” (*tà erchómēna*). Con estas fórmulas se indicarían por una parte las palabras de Jesús —y, en general, su revelación— y, por otra, el nuevo orden de cosas nacido de la muerte y resurrección de Cristo, o sea, el tiempo de la Iglesia<sup>299</sup>. Así, a la acción que se ha señalado antes se añade ahora que el Espíritu ayudará a los discípulos a reconocer en cada momento la acción y la voluntad de Dios. No lo hará por medio de una revelación inédita, sino *interpretando* los acontecimientos de la historia a la luz de la verdad íntima de Cristo. De este modo, los dos objetos de la acción del Espíritu se encuentran entrelazados, pues la interpretación del misterio de Cristo permite comprender la acción de Dios en la historia.

Por otra parte, un verbo similar —*apaggéllō*— aparece ligado de nuevo a *laléō* unos versículos más adelante, en una sentencia que remarca claramente la división de la revelación de Jesús en dos tiempos.

---

<sup>298</sup> Cfr. IDEM, *Parole et Esprit dans S. Jean, o.c.*, 194. Algunos ejemplos son *Dn* 2,2.26.27; 4,2; 5,15; 9,23; antes, *Is* 40,21; 41,22-28, *et al*; y después, en los primeros escritos cristianos de inspiración apocalíptica. En este sentido se halla muy cerca del verbo ‘*hypomimnēiskō*’ de la segunda promesa: «lo que *Jn* 2,22; 12,16 (cf. 7,39) hace valer a propósito del “recuerdo” referido a palabras singulares de Jesús —es decir, que sólo fueron entendidas por sus discípulos cuando Jesús estaba en su gloria— hay que entenderlo paradigmáticamente y vale respecto de la recordación total del Espíritu», H. SCHLIER, *Concepto de Espíritu en el evangelio de Juan, o.c.*, 355.

<sup>299</sup> La fórmula ‘*tà erchómēna*’ ha recibido diversas interpretaciones a lo largo de la historia. Clásicamente se consideró una referencia al don de profecía; más recientemente se puso en relación con la *hora de Jesús*; y actualmente se considera una designación de los tiempos escatológicos que se cumplen en Jesús y permanecen abiertos en el tiempo de la Iglesia. Este pasaje da un fundamento bíblico a la idea de que el Espíritu ayuda a discernir los *signos de los tiempos*; del mismo modo que su *hablar* tiene que ver con la función de *actualizar* —o *universalizar* en el tiempo— la revelación de Cristo. Cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition), o.c.*, 283-284; I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, vol. I, o.c.*, 449-453. En todo caso, el objeto del *anaggéllein* no debe ser del todo distinto al del *hodēgeîn* y el *laleîn*, pues —como viene dicho— cada uno de ellos explica de algún modo el anterior.

Dirigiéndose a los discípulos, afirma: «os he dicho todo esto en parábolas. Se acerca la hora en que ya no os hablaré en parábolas, sino que con toda claridad os hablaré acerca del Padre» (cfr. *Jn* 16,25). Al primer tiempo corresponde el *hablar* de Jesús *en parábolas* (*en paroimíais lalēō*), que puede muy bien hacer referencia al conjunto de su enseñanza; en el tiempo futuro, en cambio, les *hablará con toda claridad* (*parrēsíai apaggéllō*)<sup>300</sup>. Ésta es la única vez —si se exceptúa el paralelismo del v. 13— en que Juan pone el verbo ‘hablar’, en futuro, en labios de Jesús. Ahora bien, si el segundo es el tiempo del Espíritu, entonces a éste le conviene ese hablar del Padre con toda claridad, llevando a los discípulos hacia lo más íntimo de la revelación de Jesús. En este sentido se podría decir que *el Espíritu es la interpretación del Hijo encarnado*, idea que se desarrolla en el final del anuncio que estamos considerando<sup>301</sup>.

2. En la segunda parte de la promesa, se desarrolla el fundamento trinitario del obrar del Paráclito, solamente apuntado en las restantes (vv. 14-15). El verbo ‘*anaggéllō*’ aparece tres veces en el texto: la primera referida al Espíritu, la segunda a Cristo y la tercera al Padre:

...y os explicará (*anaggeleî*) lo que ha de venir. Él me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo explicará (*anaggeleî*) a vosotros. Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso he dicho: Recibirá de lo mío y os lo explicará (*anaggeleî*) a vosotros (*Jn* 16,13-15).

Se indica de este modo que el origen de la revelación del Paráclito se encuentra en el mismo Jesús y, en último término, en el Padre.

En relación con Jesús, Él mismo afirma que el Espíritu «recibirá de lo mío y os lo explicará a vosotros». El contexto es, pues, estrictamente de Revelación, y Juan privilegia en él los verbos de habla (oír-hablar-explicar), alejándose así de la perspectiva helenística, que entendía el conocimiento según el paradigma de la visión<sup>302</sup>.

---

<sup>300</sup> Algunos manuscritos tienen aquí, junto a ‘*lalēō*’, el verbo ‘*anaggéllō*’. Cfr. *ibid*, 447.

<sup>301</sup> Cfr. E. SCHWEIZER, πνεῦμα, *D.-F., o.c.*, 1065; I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, vol. I, o.c.*, 441-444.

<sup>302</sup> Cae, pues, la interpretación que ve en el *pneûma* una designación de la *realidad* de Dios, que es comunicada a los hombres, así como el intento señeramente bultmanniano de poner el evangelio de Juan en continuidad con el gnosticismo. Cfr. E. SCHWEIZER,

Ahora bien, esta fórmula está ligada a la acción del Espíritu de “dar gloria” a Jesús. En el cuarto evangelio, la glorificación de Cristo está relacionada con su muerte en la Cruz (cfr. *Jn* 12,23; 13,31); y según *Jn* 17,1-2, consiste concretamente en ser conocido por los discípulos como Hijo de Dios y Salvador, y en que los creyentes den mucho fruto por su fe (cf. *Jn* 6,29; 12,24). El Espíritu habla “lo que oye”, y eso se concreta aquí en la misión y la condición divina de Jesús (“lo mío”), revelada por Él mismo e interpretada para los apóstoles por el Paráclito. En su *anaggéllein*, el Espíritu *glorifica* a Jesús, manifestándolo en su condición divina —en la gloria del Verbo eterno— y suscitando así en los discípulos la fe<sup>303</sup>.

Finalmente, en el v. 15, se afirma que el origen último de la revelación del Espíritu es el Padre. Es algo que, por simple transitividad, se sigue de la predicación de Jesús<sup>304</sup>; sin embargo, se señala aquí de manera explícita, en una fórmula que recoge tanto el origen de la revelación en cuanto tal, como la relación que existe entre las personas divinas. Las palabras de Jesús son, por una parte, una afirmación de la *igualdad* entre el Hijo y el Padre, y de la anterioridad de Éste último en cuanto es Padre: «todo lo que tiene el Padre es mío». Por otra parte, al poner en relación lo que es propio del Hijo con la obra del Espíritu, se manifiesta la *continuidad* entre uno y otro. El *contenido* de la Revelación es en ambos casos la filiación de Jesús; su *origen* se encuentra en el corazón de la vida divina (cfr. *Jn* 8,40)<sup>305</sup>.

---

πνεῦμα, *D.-F., o.c.*, 1063-1067, 1079-1080; para los argumentos en contra, I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, vol. I, o.c.*, 432-434 y en general, *Ibid*, 23-36.

<sup>303</sup> Cfr. H. SCHLIER, *Concepto de Espíritu en el evangelio de Juan, o.c.*, 353-355. En este sentido, el *doxázein* del Espíritu es cercano a la acción descrita en la cuarta promesa; a propósito de ésta escribe Marrazini: «nell'intimo della coscienza [il Paraclito] svelerà ai discepoli la gloria del Verbo, che per noi si è fatto carne ed è stato crocefisso e, una volta risorto, è ascenso al Padre per tornare alla conclusione della storia come giudice e ricapitolatore universale», A. MARRAZINI, *Lo Spirito "Paraclito" rivelatore del Cristo, o.c.*, 151.

<sup>304</sup> En efecto, en las promesas del Paráclito se insiste en que la enseñanza del Espíritu es la de Jesús, pero Éste afirma, a lo largo de su vida pública, que su palabra viene de Dios y que Él mismo es en todo relación al Padre (cfr. *Jn* 7,17; 8,26.40; 12,49; 14,10). Cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition), o.c.*, 283.

<sup>305</sup> Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, vol. I, o.c.*, 453, 462-463. Aunque en la primera parte se indica ya esa dimensión vertical cuando Jesús afirma que el Espíritu «hablará lo que oiga» (fórmula paralela a «recibirá de lo mío»), el v. 13 se mantiene en el plano temporal de la economía.

Estos tres versículos —con su estructura trinitaria— constituyen una pequeña síntesis de la teología joánica de la Revelación. Cristo es la Verdad porque revela a Dios y porque es el objeto mismo de su revelación: es el Hijo, y todas sus palabras y sus gestos —particularmente la Cruz— manifiestan en Él al Hijo, y por el Hijo, al Padre. El Espíritu, que será enviado al corazón de los creyentes, hará nacer en ellos la fe, haciéndoles ver a Cristo en su condición trascendente, junto a la gloria del Padre, adonde ha vuelto por su exaltación en la Cruz. Y así, los discípulos podrán afirmar: «hemos contemplado su gloria [la del Verbo encarnado], gloria que recibe del Padre como Unigénito, lleno de gracia y de verdad» (*Jn* 1,14).

El Paráclito hará presentes las palabras de Jesús desvelando su sentido más hondo, conduciendo a los creyentes hacia la verdad completa, la plenitud de la revelación de Dios en Cristo. Y, a la luz de este misterio, por esta obra que se ha de prolongar indefinidamente en el tiempo (*eis tòn aiōna*, *Jn* 14,16), el Paráclito descubrirá también a la Iglesia la dimensión sobrenatural de la historia, conduciéndola así hacia la plenitud final<sup>306</sup>.

Como hemos visto, la acción del Espíritu se halla en perfecta continuidad con la de Jesús. La enseñanza de uno y otro es la misma: no hay otra palabra que las palabras de Jesús. El Paráclito añade sólo la luz necesaria para comprender; su revelación es *nueva* sólo en cuanto la lleva a cabo *interiormente*. Ahora bien, *interioriza* la palabra de Jesús en dos sentidos: por una parte, conduciendo a los discípulos al corazón de su Verdad, al origen trascendente de la misma; por otra, llevando esa Verdad al interior de los discípulos y confirmándoles en la fe. Revelando la gloria de Jesús, el Paráclito da testimonio de la verdad, y así lleva la paz y la alegría a los corazones de los creyentes en el contexto del proceso abierto entre el Hijo encarnado de Dios y quienes le rechazan.

---

<sup>306</sup> Cfr. *ibid*, 453, 465-466; A. MARRANZINI, *Lo Spirito "Paracrito" rivelatore del Cristo*, o.c., 150. La idea del desarrollo de las fórmulas dogmáticas —y, en general, de la Tradición— recibe en esta promesa un importante respaldo. El Espíritu Santo iluminará a la Iglesia también para que, en cada momento histórico, anuncie esa verdad en modo que todos —creyentes y no creyentes— puedan comprenderla. Cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, o.c., 290-291.



#### 4.4 El Espíritu Santo y la misión de los apóstoles

1. Para la llegada del Espíritu en plenitud debía cumplirse la glorificación de Cristo, que había de tener lugar por su muerte en la Cruz (cfr. *Jn 7,39*)<sup>307</sup>. Algunos autores reconocen ya el cumplimiento de este anuncio en el modo en que Juan describe la crucifixión. Primero, al narrar el momento de la muerte:

Había allí una vasija llena de vinagre. Sujetaron a una rama de hisopo una esponja empapada en vinagre y se la acercaron a la boca. Cuando tomó Jesús el vinagre, dijo «Todo está cumplido». E inclinando la cabeza *entregó el Espíritu* (*parédōken tò pneûma*) (*Jn 19,29-30*).

La expresión “entregó el Espíritu”, que literalmente significa que exhaló el último aliento, es más clara y elocuente que las que utilizan los sinópticos, y podría indicar que en la exaltación de Cristo se cumplía el tiempo del envío del Espíritu<sup>308</sup>.

Otro detalle significativo se encuentra en el momento en que «uno de los soldados le atravesó el costado con una lanza y al instante *salió sangre y agua*» (*Jn 19,34-35*). En este contexto, la sangre indica *directamente* la muerte salvadora de Cristo (*1Jn 1,7*), y el agua es símbolo del Espíritu y la vida<sup>309</sup>. El mismo Jesús lo habría anunciado al proclamar: «el que cree en

---

<sup>307</sup> Como señala Loza, Cruz y Resurrección son para Juan «como dos elementos indisolubles de la exaltación-glorificación de Cristo», J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (V)*, o.c., 23. Un detalle significativo es que, en sus respectivos Comentarios, mientras Dodd dividió el cuarto evangelio en dos partes, que tituló “Libro de los Signos” y “Libro de la Pasión”, Brown prefirió designar el segundo con el nombre “Libro de la Gloria”, cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, o.c., 360.

<sup>308</sup> Como se ve, es la interpretación de la *Biblia de Jerusalén*. En contra, para Beasley-Murray, Juan buscaba subrayar que Jesús se entregó conscientemente a la Cruz. Cfr. *ibid.*, 353.

<sup>309</sup> Esta es la interpretación comúnmente aceptada por los exegetas, cfr. *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*, o.c., nota a *Jn 19,34*; J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (V)*, o.c., 29-31; G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, o.c., 355-358, quien recoge otras opiniones y señala algunos detalles de la ciencia de la época; I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, vol. I*, o.c., 315-317, quien compara *Jn 19,34* con *1Jn 5,6*. En cuanto al agua y la sangre como símbolos de la iniciación cristiana, parece que en el texto de la carta tienen una relación *directa* con los sacramentos, mientras en la narración de la Pasión la referencia es sólo indirecta y secundaria.

mí, como dice la Escritura: De su seno correrán ríos de agua viva» (*Jn* 7,38)<sup>310</sup>.

2. La escena que relata con mayor claridad el don del Espíritu en el cuarto evangelio tiene lugar en la tarde del domingo<sup>311</sup>:

Al atardecer de aquel día, el primero de la semana, estando cerradas, por miedo a los judíos, las puertas del lugar donde se encontraban los discípulos, se presentó Jesús en medio de ellos y les dijo: «La paz con vosotros». Dicho esto, les mostró las manos y el costado. Los discípulos se alegraron de ver al Señor. Jesús les dijo otra vez: «La paz con vosotros. Como el Padre me envió, también yo os envío». Dicho esto, sopló y les dijo: «Recibid el Espíritu Santo (*lábete pneúma hágion*). A quienes les perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos» (*Jn* 20,19-23).

Al considerar las narraciones de los sinópticos, hemos visto ya los paralelismos que existen entre esta escena y la que describe Lucas. En el texto de Juan, el elemento central es el envío de los discípulos, que debe continuar el de Jesús por parte del Padre. A continuación, el evangelista recoge la necesidad de la fe como *condición* para cumplir la misión (cfr. *Jn* 20,27), y el *objeto* de la misma, o sea, la remisión de los pecados<sup>312</sup>.

En el gesto de soplar sobre los discípulos se reconoce la nueva Creación, la comunicación a los creyentes de la vida eterna que Jesús había anunciado durante su existencia terrena (cfr. *Gn* 2,7; *Ez* 37,9-10). Por otra parte, la

---

<sup>310</sup> Cfr. *ibid.*, 316; IDEM, *Parole et Esprit dans S. Jean*, o.c., 191. En contra, Beasley-Murray sostiene que el referente en 7,38 no es el corazón traspasado de Jesús, aunque reconoce el valor teológico del motivo, cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, o.c., 116-117. Sobre el debate en torno a la interpretación de *Jn* 7,38 en relación con *Jn* 19,34, 3,5-8 y 20,22, cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (V)*, o.c., 21-23.

<sup>311</sup> En la interpretación de este pasaje se ha seguido sobre todo I. DE LA POTTERIE, *Parole et Esprit dans S. Jean*, o.c., 195-201. Sobre los relatos de los sinópticos, *vid. supra* B.2.3.

<sup>312</sup> Como señala Beasley-Murray, «the accomplishment of the mission is the primary purpose of the giving of the Spirit», G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, o.c., 380. En cuanto a la relación que existe entre el don del Espíritu y la remisión de los pecados, ésta ha sido objeto de debate. Unos autores, como I. de la Potterie, argumentan que se trata de dos motivos distintos, mientras otros afirman que «el *pneúma hágion* que se les ofrece les confiere el poder de perdonar los pecados», H. SCHLIER, *Concepto de Espíritu en el evangelio de Juan*, o.c., 358.

alegría de los discípulos y su silencio a la vista del Resucitado recuerdan los anuncios de Jesús durante la última cena (cfr. *Jn* 16,22-23; 14,18-20). Entonces los discípulos no comprendían, y preguntaban al Maestro qué quería decir cuando hablaba de su partida y de su regreso (cfr. *Jn* 16,17-18); ahora, en cambio, al verle *comprenden*, y por eso se alegran y ya no hacen más preguntas (cfr. *Jn* 14,20). El discurso de Jesús en la cena añadía a estos motivos la promesa de un don del Padre, y aquí tenemos precisamente el don del Espíritu (cfr. *Jn* 16,23-24).

Desde un punto de vista teológico-fundamental, lo más significativo es que este don juega un papel esencial en la inteligencia de los discípulos<sup>313</sup>. Volviendo a las palabras sobre el Paráclito, en los versículos que siguen a la primera promesa, Jesús había dicho:

No os dejaré huérfanos: volveré a vosotros. Dentro de poco el mundo ya no me verá, pero vosotros sí me veréis, porque yo vivo y también vosotros viviréis. Aquel día comprenderéis que yo estoy en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros (*Jn* 14,18-20).

‘Aquel día’ hace referencia a todo el tiempo después de la resurrección, pero se ajusta especialmente bien a la escena que ahora consideramos. El Maestro promete a los discípulos la comprensión de su triunfo —que ya está junto al Padre (cfr. *Jn* 15,26-27; 16,10)—; y si el *triunfo* tiene lugar en la Cruz, la *comprensión* es posible por el envío del *Pneûma* (cfr. *Jn* 12,32-33; 16,10).

El Espíritu que el Señor inspira sobre los discípulos les hace alcanzar —a la vista de las manos y el costado abierto— el sentido de *la hora de Jesús*: que el Padre le ha glorificado por medio de la Cruz y ha enviado el Espíritu<sup>314</sup>. Así, por este don, reciben finalmente la Vida, es decir la *fe*, el

---

<sup>313</sup> Se ha señalado ya que, donde el relato de Lucas indica que Jesús abrió las inteligencias de los discípulos para que comprendieran, Juan sitúa el don del Espíritu. Sin embargo, el paralelismo en la sucesión de los hechos es válido si se consideran sólo el motivo del don del Espíritu/inteligencia y la mención del perdón de los pecados. Cabría notar aún que, como en el cuarto evangelio, también en el de Lucas la inteligencia del misterio de la Cruz va unida a un don de Cristo y al anuncio universal de la conversión para el perdón de los pecados.

<sup>314</sup> El mensaje que comprenden es en esta escena la visión de las manos y el costado de Jesús: «le Crucifié qui se révèle dans la gloire de sa Résurrection», I. DE LA POTTERIE, *Parole et Esprit dans S. Jean, o.c.*, 200. La mención del costado podría ser una referencia a *Jn* 19,34.

conocimiento del Padre y de quien el Padre envió, y la *comunión*, como hijos, con el Padre y el Hijo (cfr. *Jn* 17,2.8; *1Jn* 1,1-3).

Finalmente, el modo en que el evangelista presenta el reconocimiento de Jesús y la inteligencia de los apóstoles pone de manifiesto una vez más el valor teológico de la *memoria*, que está ligado a la acción del Espíritu<sup>315</sup>.

#### 4.5 Discernir las obras del Espíritu Santo

La teología joánica del Espíritu en relación con la fe, que hemos estudiado en su evangelio, se encuentra igualmente en sus cartas. En ellas se añade, además, una consideración de la caridad como obra del Espíritu<sup>316</sup>.

La primera carta —y lo mismo cabe decir, en su brevedad, de la segunda— se mueve continuamente entre dos temas, la fe y la caridad, que desarrolla en el contexto de las herejías surgidas en algunas comunidades. La carta se compone de tres círculos, tres ciclos concéntricos y progresivos (1,5-2,28; 2,29-4,6; 4,7-5,12); el Espíritu es mencionado en el segundo y en el tercero.

1. Entre los versículos 3,24b-4,21 Juan da algunos criterios a los creyentes para que distingan al Espíritu de Dios en un contexto caracterizado no sólo por el odio del mundo, sino también por la presencia del Anticristo, es decir, de aquellos que desvían a los creyentes de la verdad, quitándoles la vida.

En 3,24b afirma: «en esto (*en toutōi*) conocemos que mora en nosotros: por el Espíritu que nos ha dado (*ek tou pneúmatos hoú hēmîn édōken*)».

---

<sup>315</sup> En este caso, la mediación de las Escrituras en la comprensión —elemento que se ha señalado antes, a propósito de la segunda promesa del Paráclito— aparece en Lucas, no en Juan (*vid. supra* B.4.3.2; cfr. *Lc* 24,45). Se discute, por otra parte, si la escena reproducida por Juan equivale al relato de Pentecostés, como propone Beasley-Murray, o se trata, como afirma I. de la Potterie, de dos dones diversos. Aunque la primera postura presenta razones fuertes a su favor, la segunda explicaría mejor el inicio de los *Hechos*, donde Lucas dice que ha recogido antes «todo lo que Jesús hizo y enseñó desde el principio hasta el día en que, después de haber dado instrucciones *por medio del Espíritu Santo* a los apóstoles que había elegido, fue levantado a lo alto» (*Hch* 1,1-2). Cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, o.c., 380-382.

<sup>316</sup> Para las cartas de san Juan se ha seguido especialmente I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, vol. I, o.c., 281-328. Las referencias a capítulos-versículos son siempre, mientras no se indique otra cosa, a *1Jn*.

Parece que la prueba fundamental de la presencia divina es el don del Espíritu, que se reconoce en sus obras, tal como el evangelista describe a continuación.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que “en esto” es una fórmula de transición, y, como tal, hace referencia no sólo a lo que sigue, sino también a lo precedente. Antes, ha indicado como señal de la unión con Dios el cumplimiento de su mandamiento, que se concreta en «que creamos en el nombre de su Hijo, Jesucristo, y que nos amemos unos a otros según el mandamiento que nos dio» (3,23). Después, tras señalar el don del Espíritu como índice de que Dios mora en nosotros (3,24b), desarrolla las obras del Espíritu relacionadas con la fe (4,1-6). Este pasaje se cierra con una nueva fórmula de transición, y lo que sigue es una sección dedicada al amor (4,7-21).

La estructura del texto es, pues, sumamente expresiva. Se indican primero las señales de la unión con Dios, para atender después a su principio: la presencia del Espíritu. A continuación, desde este principio se desarrollan de nuevo las primeras, con mayor profundidad. Repasemos sucintamente el contenido de los dos pasajes.

En el primero (4,1-4,6), las acciones características del Espíritu de Dios son en primer lugar, la confesión de fe, esto es, de la Encarnación del Hijo de Dios en Jesús (4,2) y, en segundo lugar, la atención a la palabra autorizada de la Iglesia (cfr. 4,6). En ambos casos se trata de la fe, pero en el segundo se remarca su aspecto exterior o eclesial. Como en las cartas de san Pablo, la sumisión y la docilidad a los que enseñan son actitudes que garantizan la autenticidad de las inspiraciones del Espíritu (cfr. *1Co* 3,11; 14,37-38). Al concluir esta sección, escribe Juan: «en esto (*ek toutou*) reconocemos el espíritu de la verdad y el espíritu del error» (4,6)<sup>317</sup>.

El segundo pasaje (4,7-21) está dedicado al amor, tema que el apóstol ya había tratado en los primeros capítulos de la carta. Los vv. 12-16 interrumpen este discurso para desarrollar la idea que daba comienzo a las menciones del Espíritu (cfr. 3,23-24):

[12] A Dios nadie le ha visto nunca. Si nos amamos los unos a los otros, Dios mora en nosotros y su amor ha llegado en nosotros a la perfección. [13]

---

<sup>317</sup> Para esta interpretación de *1Jn* 4,6, hay que tener en cuenta el uso de *akoúō* en *1Jn* 2,7; 2,24; 3,11 y el paralelismo con 4,11-16, donde la confesión de fe es como una respuesta al testimonio apostólico. Cfr. *ibid*, 307-308.

En esto (*en toutōi*) reconocemos que moramos en él y él en nosotros: en que nos ha dado de su Espíritu (*hōti ek tou pneūmatos autoū dedōken hēmīn*). [14] Y nosotros hemos visto y damos testimonio de que el Padre ha enviado a su Hijo, como salvador del mundo. [15] Si uno confiesa que Jesús es el Hijo de Dios, Dios mora en él y él en Dios. [16] Y nosotros hemos conocido y hemos creído en el amor que Dios nos tiene. Dios es Amor (*Ho theòs agápē estīn*): y el que permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él (4,12-16).

En relación con el prólogo de su evangelio, Juan afirma que los creyentes reproducen de algún modo el papel revelador del Hijo, pues ellos moran en Dios y Dios en ellos (cfr. *Jn* 1,18). Prueba *interior* de esto es que les ha enviado su Espíritu (v. 13). La prueba *exterior* viene expresada, de nuevo, antes y después de *en toutōi*: antes, el amor; después, la fe.

Respecto a la fe, señala ahora dos manifestaciones: en los apóstoles, el *testimonio*, fruto del conocimiento histórico de Jesús y del nuevo conocimiento que les da el Espíritu (v. 14); y en todos los creyentes, la *confesión de fe* (v. 15: *homologéō*). De otra parte, también el *amor* es fruto de la fe, pues lo que nos lleva a amar a Dios y a los hermanos es el conocimiento del Amor que Dios nos tiene (cfr. 4,7-11.17-21). Así, la caridad es ciertamente una obra del Espíritu en el alma, pero lo es *por medio del* conocimiento que nace de la fe. Propiamente la obra del Espíritu es la fe, que, en el pensamiento de Juan, es inseparable de la caridad<sup>318</sup>.

Finalmente, puesto que el amor es prueba exterior de que Dios mora en los creyentes, siguiendo un camino inverso se puede afirmar que en la caridad *se revela* la presencia de Dios. Esta afirmación se podría extender a toda la vida cristiana —una vida guiada por el cumplimiento de los mandamientos de Dios—, pues, en todo caso, se trata de un dinamismo que nace de la íntima presencia del Espíritu en el corazón (cfr. *Jn* 4,14). Se ha señalado ya antes, al hablar de la *interiorización* de la revelación que lleva a cabo: dando a conocer el Amor de Dios que se ha revelado en Cristo, el Espíritu hace de ese Amor un principio de operaciones, y por eso los mandamientos de Dios, para el alma en quien habita, «no son pesados» (5,3). El agua que Jesús da al creyente se convierte en «fuente que brota para la vida eterna» (cfr. *Jn* 7,38). Se impone así la conclusión complementaria:

---

<sup>318</sup> Buena muestra de ello es el entrelazamiento de ambas a lo largo de las cartas —la primera y la segunda— y, en particular, en la sección que hemos considerado. Cfr. *ibid.*, 309-310.

cuando se hace visible en la caridad fraterna, el amor constituye una *manifestación* de la acción de Dios entre los hombres (cfr. *Jn* 13,34-35).

2. Volviendo otra vez a la estructura de la carta, en el último de los tres ciclos que la componen se observa de nuevo el entrelazamiento entre fe y amor (4,7-5,12). En efecto, una primera parte está centrada en éste, mientras la segunda —los vv. 5,1-12— trata de la fe considerada en sí misma. En esta última se retoman muchos elementos de la teología joánica<sup>319</sup>. En relación con el Cristo histórico, se afirma:

Y es el Espíritu quien da testimonio (*kai tò pneûmá estin tò martyroûn*), porque el Espíritu es la Verdad (*hóti tò pneûmá estin hē alētheia*) (5,6).

Es la única vez en la carta que Juan utiliza *tò Pneûma*, con artículo, como sujeto, personalizando más ese nombre. Su función es —como la del Paráclito— la de *dar testimonio* de la Verdad, que es Cristo: el Espíritu despierta en el creyente la inteligencia de la Verdad, es decir, la fe<sup>320</sup>.

En cuanto a la fórmula '*tò pneûmá estin hē alētheia*', no es una definición ontológica del Espíritu, sino sólo *de su función*: Él es quien revela y hace conocer a los creyentes la verdad de Jesús; *para ellos*, el Espíritu es la Verdad<sup>321</sup>. En este sentido, equivale al título '*tò pneûma tēs alētheías*'. El texto joánico subraya así una vez más la acción reveladora del Espíritu. El papel que juega en la Revelación es ciertamente fundamental, pues de Él se afirma, como de Jesucristo, que *es* la Verdad. Al mismo tiempo, indica el texto que el Espíritu no aporta una *nueva* revelación, sino que su acción reveladora depende de la de Jesucristo. Su testimonio es inseparable del Cristo histórico (5,6), y tiene un origen trascendente, pues es, en definitiva, el testimonio que el Padre da de su Hijo (5,9-11)<sup>322</sup>.

---

<sup>319</sup> Por una parte, se identifican creer, nacer de lo alto y vencer al mundo (cfr. 5,1-5); por otra, se habla del testimonio del Espíritu en un contexto trinitario.

<sup>320</sup> Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, vol. I, o.c., 320. En efecto, hay que tener en cuenta que, en los escritos de san Juan, creer en el Hijo y recibir el testimonio es prácticamente lo mismo, cfr. M. Á. TÁBET, *Lo Spirito Santo, Testimone di Gesù*, o.c., 29.

<sup>321</sup> Cfr. *ibidem* 323-328, 467-468.471; II, 1012-1013. Definición cercana, pues, a *Jn* 4,24. Cfr. SCHWEIZER, πνεῦμα, 1091; LOZA VERA, *El Espíritu Santo*, 40.

<sup>322</sup> Se ha indicado más arriba la referencia sacramental del v. 8. Cfr. E. SCHWEIZER, πνεῦμα, D.-F., o.c., 1091-1092. Recogiendo las interpretaciones de Brooke y de Schnackenburg, señala Tábet: «lo Spirito (fondamento della fede) e la realtà del battesimo e della morte

#### 4.6 Reflexiones conclusivas

Tradicionalmente, la teología ha apropiado al Espíritu la santificación. En las páginas precedentes se han seguido los textos en que el Espíritu aparece relacionado con la *verdad* —esto es, con la Revelación—, pero es igualmente posible considerar su acción reveladora partiendo de los textos ligados a la *vida*. Quizá tenga interés hacerlo ahora, al tiempo que se muestran las conclusiones de esta sección.

No hay que perder de vista que, en los escritos de Juan, el don de la vida se identifica con la fe: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo» (*Jn* 17,3; cfr. 3,15; 6,40)<sup>323</sup>. Así, sus palabras dan la vida porque dan a conocer al Padre (*Jn* 17,4-8); y para eso ha puesto el Verbo su morada entre los hombres (*Jn* 1,14-18; 17,2). Siendo el *Mediador* entre Dios y los hombres —es el *Camino*—, Jesucristo manifiesta al Padre —es la *Verdad*—, y de este modo precisamente comunica su *Vida* (cfr. *Jn* 14,6; *1Jn* 1,1-4).

Ahora bien, si Jesús es la Vida, el Espíritu es «el que da la vida» (*Jn* 6,63). De distintos modos señala Juan la inseparabilidad de Palabra y Espíritu en esta comunicación. Por una parte, según se ha visto, el carácter definitivo de la revelación de Jesucristo y el don de la vida tienen que ver tanto con sus palabras, como con el hecho de que Él es quien *da el Espíritu* (*Jn* 3,34-36); por otra parte, si sus palabras son el *agua viva*, que hay que beber para tener vida eterna y que se convierte en el alma en fuente de esa misma vida, eso es posible solamente por el don del Espíritu (cfr. *Jn* 4,14; 7,37-39). Finalmente, *la Cruz* ocupa un lugar decisivo en la misión del Hijo, no sólo porque es el momento en que *es glorificado* por el Padre, sino también porque es entonces cuando *entrega* el Espíritu (*Jn* 19,29-30.34-35;

---

di Gesù (contenuto della fede) manifestano insieme la verità su Gesù anche nel presente della Chiesa; oppure, lo Spirito che diede testimonianza sulla vita storica di Gesù continua a dare testimonianza attraverso i due sacramenti del battesimo e della eucaristia, proclamazione dell'azione salvifica del Signore (cf *1Cor* 11,26), in entrambi i casi il testo di Giovanni presenta un'azione di testimonianza dello Spirito sulla verità su Gesù rivolta nel tempo presente della Chiesa», cfr. M. Á. TÁBET, *Lo Spirito Santo, Testimone di Gesù, o.c.*, 31. Sobre la unidad que existe entre el motivo histórico y el sacramental, contra la tesis de Bultmann, cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (V), o.c.*, 31-32.

<sup>323</sup> La fe tal como se entiende aquí tiene un sentido en parte distinto de como se ha entendido más arriba (cfr. *Jn* 5,24; 6,47).



7,39). En efecto, ahí comienza el tiempo del don pleno del Espíritu, un tiempo en que Éste toma el protagonismo, sea en la revelación del Hijo, sea en la acción vivificadora.

En este sentido son especialmente relevantes las promesas del Paráclito, que el evangelista recoge en los discursos de la última cena. Ya en el modo de designarlo indica que su acción va íntimamente unida a la revelación de Jesús: si Éste es la Verdad, Aquél es *el Espíritu de la Verdad*.

Al considerar concretamente su acción, lo primero que Juan señala es que el Paráclito *recordará* a los apóstoles todo lo que Jesús les había dicho y se lo *enseñará* todo (*Jn* 14,26). No se trata de una nueva doctrina, sino de la de su Maestro; el Espíritu sencillamente manifestará el *sentido* de sus palabras —enseñar-recordar-interpretar (*Jn* 14,26-27; 16,13-15)— en el tiempo de su ausencia y en la realidad nueva que tocará vivir a los discípulos. Así pues, la *novedad* de su magisterio no consiste en el contenido que enseña, sino en el *modo* en que lo hace: en el corazón de los discípulos, interiorizando la Verdad, haciéndola comprensible y operativa, hasta el final de los tiempos (*Jn* 14,16)<sup>324</sup>. Como Jesús, también el Espíritu —en el tiempo y modo que le son propios— *es la Verdad* (*IJn* 5,6)<sup>325</sup>.

El Espíritu es, por otra parte, el *Paráclito*, Aquel que quedará junto a los discípulos para siempre cuando el Maestro haya vuelto junto al Padre (*Jn* 14,16; 16,7). En el contexto de hostilidad en que Juan presenta la misión del Hijo, el Paráclito *dará testimonio* en el corazón de los fieles a favor de Jesús. Él les revelará la gloria que el Verbo encarnado recibe del Padre, la que ha tenido desde toda la eternidad y que recibe de nuevo, en su Humanidad, precisamente cuando parece que el mundo y su Príncipe le han derrotado por completo (*Jn* 17,5; 16,7-11). El Espíritu da a conocer en la intimidad del corazón el misterio trascendente del Hijo, y así, con los ojos de la fe, hace posible que los discípulos *vean* a Jesús cuando no se encuentre ya entre ellos (*Jn* 16,10.16-33).

En resumen, si el Señor es el *Camino* al Padre, y lo es precisamente siendo la *Verdad*, el Espíritu es quien ha de guiar a los discípulos hasta lo más hondo de su misterio personal —*hasta la verdad completa*—,

---

<sup>324</sup> Por eso afirma Estrada: «la tradizione sulla vita e sull'opera storica di Gesù e la predicazione illuminata dallo Spirito sarebbero inscindibili», B. ESTRADA, *La missione dello «Spirito di verità» nel Vangelo di Giovanni*, o.c., 400; cfr. 396-405, sobre la progresiva comprensión de la vida y mensaje de Jesús gracias a la acción del Paráclito.

<sup>325</sup> Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, vol. I, o.c., 444.

glorificando así a Jesús (*Jn* 16,13-14). Desde su corazón traspasado, desde la intimidad de Dios, el Espíritu es enviado y alcanza el corazón del hombre, llevando de un corazón a otro la Palabra del Padre (cfr. *Jn* 19,34). De este modo, infiltrándose hasta lo más íntimo, Ésta se convierte en fuente de vida, fuente que brota para vida eterna (cfr. *Jn* 4,14)<sup>326</sup>.

El dinamismo de esa nueva vida que el Espíritu deposita en el alma con la Palabra, se expresa después en la confesión, el testimonio y el amor. Esas son las obras que permiten reconocer «el espíritu de la verdad y el espíritu del error» (*1Jn* 4,6). Así, al mismo tiempo, se da cumplimiento al mandamiento nuevo de Jesús y se manifiesta en el mundo el *signo* distintivo de sus discípulos, que es, en definitiva, *signo* de la presencia de Dios (*Jn* 13,34-35; 17,10-24; *1Jn* 4,10-13). De esta idea podrían sacar partido tanto una teología de la credibilidad, como una consideración de la Revelación según el Espíritu.

Finalmente, también los milagros son, en el cuarto evangelio, reveladores del misterio de Jesús. Juan los presenta como *signos*, y no tanto como prodigios que revelan la fuerza de Dios. Sin embargo, citando a Isaías, recuerda la relación de estas obras con la potencia divina, a la que hace referencia con un antropomorfismo cercano al que usa Lucas (*Jn* 12,38; cfr. *Is* 53,1)<sup>327</sup>.

Los principales elementos de la teología de Juan en relación con la Revelación —su unidad con la Salvación<sup>328</sup>, así como la que existe entre los dos tiempos en que se desarrolla el único designio del Padre, la conjunción de fe y amor en la obra del Espíritu y el hecho de que no se pueda separar a

---

<sup>326</sup> Como escribe I. de la Potterie: « La vérité, pour saint Jean, c'est donc *toute* la révélation des derniers temps : venue du Père par l'Incarnation du Verbe, qui est devenu par là *le Christ-Vérité*, elle n'entre en nous que sous l'action efficace de *l'Esprit de Vérité*. Entre la révélation de Jésus et celle de l'Esprit existe une connexion étroite, une parfaite continuité: la vérité, au sens complet où l'entendait saint Jean, c'est *la révélation de Jésus, toujours à nouveau actualisée dans le coeur et la vie des croyant par l'Esprit* », DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 471.

<sup>327</sup> Cfr. F. BOVON, *A Chapter of Johannine Theology: Revelation*, o.c., 272-273; B. ESTRADA, *La missione dello «Spirito di verità» nel Vangelo di Giovanni*, o.c., 390-392.

<sup>328</sup> Por eso, tal vez, ciertas interpretaciones de Beasley-Murray me han parecido insuficientes, porque su perspectiva es en algunos casos predominantemente soteriológica y no suficientemente epifánica. *Vid. supra* B.4.3.

Éste de Jesucristo— quedan expresados en el texto que concluye la oración de Jesús en la última cena:

Yo les he dado a conocer tu nombre y se lo seguiré dando a conocer, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos (*Jn 17,26*).

Podemos dar por concluido el estudio de los principales grupos de libros del Nuevo Testamento, pero antes de poner punto y final a este capítulo, conviene repasar brevemente los escritos que quedan fuera de esa clasificación<sup>329</sup>.

## 5. El resto del Nuevo Testamento

En la *carta a los Hebreos*, las menciones del Espíritu se encuentran en la línea de los temas que hemos visto en el *corpus paulinum*. Por una parte, se alude al Espíritu como autor de ciertos dones —y quizá también de milagros—, por medio de los cuales Dios da testimonio a favor de la predicación (*Hb 2,4*), y se habla de una experiencia de la salvación, recibida en el don de Espíritu (*6,4*).

Por otra, se hace referencia al Espíritu en relación con la Escritura. Se puede decir que el autor tiene conciencia del origen divino de la misma, si bien no lo declara explícitamente ni desarrolla una reflexión al respecto<sup>330</sup>.

Finalmente, la carta recoge una afirmación sobre la relación del Espíritu con la Cruz (*9,13-14*). Concretamente, tiene que ver con su *poder* redentor: si los sacrificios antiguos tuvieron un valor santificador,

---

<sup>329</sup> Puesto que los textos joánicos son los que manifiestan con mayor claridad una consideración *personal* del Espíritu, no nos detendremos a considerar este asunto. Como se ha indicado antes, lo manifiesta ya el uso del término ‘Paráclito’ o de un pronombre personal para referirse a Él. Sobre la personalidad del Espíritu en el cuarto evangelio, cfr. A. MARRANZINI, *Lo Spirito "Paraclito" rivelatore del Cristo, o.c.*, 152-154.

<sup>330</sup> En varias ocasiones se introduce una cita haciendo referencia al Espíritu que habla en ella (*Hb 3,7; 9,8; 10,15*); en otros lugares, se indica como autor de la misma a Dios (*1,5-13; 4,3; 5,5-6; 7,21; 8,8; 13,5*) o a Cristo (*2,12-13; 8,5.8-9*), y sólo en un par de ocasiones se acude al autor humano (cfr. *2,6; 4,7*); además, se señala la eficacia de la palabra divina (*4,12-13*). Cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (V)*, o.c., 47.

¡cuánto más la sangre de Cristo, que *por el Espíritu eterno (dià pneúmatos aiōníou)* se ofreció a sí mismo sin tacha a Dios, purificará de las obras muertas nuestra conciencia para rendir culto al Dios vivo! (9,14).

El texto podría hacer referencia a la fuerza que mueve a Cristo a ofrecerse en la Cruz, aunque, en realidad, no es sencillo dar un sentido exacto al texto<sup>331</sup>.

En la *primera carta de san Pedro* se menciona también varias veces al Espíritu. En dos textos trinitarios se habla de su acción santificadora (IP 1,2), y de esa misma acción, referida a la Iglesia y al culto (2,4-5). Por otra parte, Pedro retoma el dualismo carne-espíritu, aplicado tanto a Cristo como a los demás hombres (cfr. 3,18; 4,6), así como la idea de que la fuerza del Espíritu se manifiesta precisamente en el sufrimiento (4,14).

Desde un punto de vista teológico-fundamental reviste especial importancia, por una parte, la relación que establece el apóstol entre el Espíritu y el testimonio que dan los cristianos al mantenerse firmes en momentos de persecución (4,12-14). Y, por otra, la continuidad que Pedro señala entre los profetas y la predicación del Evangelio, que descansa tanto en el Espíritu como en Cristo, plenitud y fin de la Revelación. En efecto, el *Espíritu de Cristo* es quien inspiró a los primeros, y quien, enviado del Cielo, está presente en la predicación (1,10-12)<sup>332</sup>.

En su *segunda carta*, Pedro afirma la inspiración de la Escritura, que, como nota Schweizer, tiene ya valor canónico<sup>333</sup>. El texto se encuentra en una sección en que el apóstol remacha la importancia del testimonio apostólico: subraya primero la autoridad del suyo, acudiendo al recuerdo de la Transfiguración; e indica después la relevancia de los profetas, señalando la continuidad de sus anuncios con la revelación de Cristo (2P 1,12-18).

Como en la primera carta, esta continuidad está fundada tanto en Cristo como en el Espíritu. Por una parte, los profetas son como la lámpara que

---

<sup>331</sup> Loza se hace eco de esta dificultad, mientras Schweizer hace referencia al dualismo helenístico; en todo caso, es posible ver una referencia al carácter poderoso que la Escritura reconoce al Espíritu. Algunos manuscritos tienen aquí 'hagíou' en lugar de 'aiōníou'. Cfr. *ibid*, 48; E. SCHWEIZER, Πνεύμα, D.-F., o.c., 1085-1086.

<sup>332</sup> Cfr. *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*, o.c., nota a IP 1,11. También J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (I)*, o.c., 42-43. Para esta carta, en general, y los problemas exegéticos que plantea, cfr. E. SCHWEIZER, Πνεύμα, D.-F., o.c., 1087-1090.

<sup>333</sup> Cfr. *ibid*, 1090.

ilumina en un lugar oscuro, mientras la revelación de Cristo es como el día que despunta, y por eso «ninguna profecía de la Escritura puede interpretarse por cuenta propia», sino a la luz de aquella (1,20). Por otra parte, «nunca profecía alguna ha venido por voluntad humana, sino que hombres, movidos por el Espíritu Santo (*hypò pneúmatos hagíou ferómenoi... ánthrōpoi*), han hablado de parte de Dios» (1,21). La de Cristo es la Revelación cumplida de Dios, pero tiene siempre lugar por inspiración del Espíritu; por eso, la lectura y la interpretación de la Escritura deben hacerse desde la plenitud de la revelación en Cristo y bajo la guía del Espíritu Santo<sup>334</sup>.

En la *carta de Santiago*, al describir la lucha propia de la vida cristiana, se afirma: «¿Pensáis que la Escritura dice en vano: Tiene deseos ardientes el espíritu que él ha hecho habitar en vosotros?» (*St* 4,5). El texto podría hacer alusión al dinamismo que el Espíritu Santo inaugura en el alma con la fe, por el cual el hombre puede desear las cosas de Dios, la voluntad de Dios; sin embargo, plantea algunas dificultades de interpretación<sup>335</sup>. Por otra parte, es interesante el pasaje que dedica a la verdadera y la falsa sabiduría, pues, como señala Schweizer, parece que, en el fondo, identifica *sophía* y *pneúma* (*St* 3,13-18)<sup>336</sup>.

La *carta de Judas*, en un texto en que es posible reconocer una fórmula trinitaria, pone en relación el Espíritu Santo con la oración, como fundamento sobre el cual los cristianos pueden mantenerse firmes en momentos de dificultad (*Judas* 20)<sup>337</sup>.

Finalmente, hay que decir algo del *Apocalipsis*, que se presenta al mismo tiempo como una *revelación* y una palabra de *profecía* (cfr. *Ap* 1,1-3). El papel revelador del Espíritu aparece en este libro íntimamente ligado a Cristo. Así, las cartas a las Iglesias de Asia, por ejemplo, en las que es Cristo

---

<sup>334</sup> Cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (V)*, o.c., 45-46.

<sup>335</sup> Cfr. *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*, o.c., nota a *St* 4,5; J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (V)*, o.c., 41-42. Schweizer interpreta *pneúma* como acusativo, cambiando el sentido de la oración, cfr. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, D.-F., o.c., 1086.

<sup>336</sup> Especialmente, *St* 3,17; cfr. *ibid*, 1086-1087.

<sup>337</sup> Cfr. *ibid*, 1090. Loza señala la afinidad de la enseñanza del texto sobre la oración y el Espíritu con la doctrina de san Pablo, cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (V)*, o.c., 46-47.

quien habla (2,1), se cierran con la fórmula: «el que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias» (2,7)<sup>338</sup>.

Más adelante, en una de las visiones proféticas, se designa a Jesús como Dios y como revelación de Dios, mientras los demás mediadores de la revelación son los que «mantienen el testimonio de Jesús». Éste es, por una parte, la palabra de Jesús (cfr. *Ap* 1,2; 6,9; 12,17; 20,4), pero se afirma, por otra, que «el testimonio de Jesús es el espíritu de profecía» (19,10)<sup>339</sup>. Se trata de una declaración relevante, pues es el único caso en que el Espíritu va ligado a la profecía cristiana en general, y no sólo a la de Juan. Pone de relieve la inseparabilidad de Espíritu (como inspirador) y Cristo (como contenido), y señala el carácter dinámico y vivo del testimonio cristiano<sup>340</sup>.

En tercer lugar, ya cerca del final del libro, un ángel hace al vidente una declaración sobre el valor de lo que le ha sido revelado. Aunque el texto habla del Ángel de Dios, parece que se trata del mismo Espíritu Santo cuando afirma: «Estas palabras son ciertas y verdaderas; el Señor Dios, que inspira a los profetas, ha enviado a su ángel para manifestar a sus siervos lo que ha de suceder pronto» (22,6). Así, la continuidad en la revelación divina descansa en el Espíritu que la inspira a quienes deben anunciarla<sup>341</sup>. En la

---

<sup>338</sup> De este modo, se «recalca la función del Espíritu en las relaciones de Cristo con su Iglesia», *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada, o.c.*, nota a *Ap* 2,7. Como señala Schweizer, el Espíritu en el Apocalipsis se dirige siempre a la comunidad; es más discutible, en cambio, la afirmación de que, en el *Apocalipsis*, el Espíritu *no es más que* Cristo en cuanto habla a la Iglesia, en cuanto está con la comunidad. Más bien, como afirma Loza, «en las cartas es Cristo quien se expresa, pero el Espíritu es quien garantiza el testimonio profético», J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (V)*, o.c., 48. En la misma línea se mueve Tábét, quien señala que también “los siete espíritus” podrían constituir una referencia simbólica al Espíritu Santo (*Ap* 1,4; 3,1; 4,5; 5,6; M. Á. TÁBET, *Lo Spirito Santo, Testimone di Gesù*, o.c., 28; E. SCHWEIZER, *πνεῦμα, D.-F.*, o.c., 1094-1097).

<sup>339</sup> Cfr. *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada, o.c.*, nota a *Ap* 19,10. Parece, pues, que todos los miembros de la comunidad pueden ser profetas. En este sentido, Loza da una traducción distinta del versículo: «dar testimonio de Jesús y tener espíritu profético es una misma cosa». Cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (V)*, o.c., 48; E. SCHWEIZER, *πνεῦμα, D.-F.*, o.c., 1093.

<sup>340</sup> Cfr. M. Á. TÁBET, *Lo Spirito Santo, Testimone di Gesù*, o.c., 28, quien recoge la postura de Bauckham.

<sup>341</sup> Lo importante en este texto es que, como afirma Loza, «en cada etapa de la historia Dios ha intervenido dando a conocer el sentido de su intervención salvadora mediante sus

línea de la revelación abierta en la historia, es interesante un pasaje en que el Espíritu habla citando la Escritura, pero dándole una nueva forma (14,13)<sup>342</sup>.

En fin, el Espíritu es presentado en el *Apocalipsis* como «el dinamismo de nuestra esperanza»<sup>343</sup> y de nuestra oración. Es Él quien, junto a la Iglesia, responde al Señor que se revela: «¡Ven!» (22,17).

\* \* \*

Como se ve, los temas tratados por estos escritos no son nuevos. Se insiste en relacionar al Espíritu con la fuerza creadora de Dios, que por el sacrificio de Cristo inaugura una nueva Creación, dando a los hombres una vida nueva. Por otra parte, la inspiración reveladora toma cada vez más importancia, poniendo en continuidad esa acción en los profetas con la revelación de Cristo, que ha sido recibida por la Iglesia.

## C. CONCLUSIÓN

Intentar la conclusión de un capítulo como éste es una misión (casi) imposible. Se escoja el esquema que se escoja, siempre podrá ser acusado de arbitrariedad y de fijismo ante una acción —la del Espíritu— que se caracteriza precisamente por su vitalidad, por su dinamismo y, por tanto, por su inaferrabilidad. Así pues, me limitaré a señalar algunos elementos preliminares para recorrer después algunos aspectos del papel que la Tercera Persona juega en la obra reveladora del Dios Uno y Trino.

Tres ideas enmarcan la exposición que se ha hecho. La primera, que Dios se ha revelado en la historia de múltiples maneras, pero lo hace en plenitud y de modo definitivo por la Encarnación de su Hijo (*Jn* 1,14-18; *Hb* 1,1-4; *IJn* 1,1-4; *Jds* 3). Después, que la manifestación que hace Dios al hombre de su propia intimidad y del designio salvador que le ha preparado es una comunicación personal que tiene lugar por medio de hechos —la historia de

---

siervos los profetas», J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (V)*, o.c., 49. Sobre la identificación Espíritu-Ángel, cfr. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα, D.-F.*, o.c., 1097.

<sup>342</sup> Así interpreta Schweizer el pasaje, cfr. *ibid*, 1093.

<sup>343</sup> J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (V)*, o.c., 50.

Israel, de Jesús y de su Iglesia— y de palabras. Dicho de otro modo, la revelación divina es inseparable de la concreta realización de la Salvación. En tercer lugar, que a lo largo de los distintos libros que forman la Escritura emerge la conciencia de la *unidad* del designio divino, inseparable de la unidad de su autor, que es siempre Dios (cfr. *Sal* 135-136). En el Nuevo Testamento, al revelarse su vida íntima, esa obra se manifiesta como trinitaria: es una acción que el Padre lleva a cabo enviando al Hijo y al Espíritu (*Ga* 4,4-7; *Jn* 16,7-15).

Esta última afirmación nos introduce de lleno en el tema que se ha estudiado en las páginas precedentes. El Espíritu, junto al Hijo, juega un papel fundamental en la obra reveladora de Dios. Ya en el Antiguo Testamento se advierte la continua correspondencia entre el *espíritu de Yahvé* y su *palabra* en todas las acciones divinas: en la creación, sea en el viento o en la fuerza creadora; en la designación y unción de reyes, guerreros y profetas en vistas a la tarea encomendada; en relación con la Ley y la sabiduría divina; en la guía del pueblo de Israel. La palabra de Dios —la Sabiduría— va siempre acompañada de una potencia que permite recibirla, la hace eficaz y concretamente operante en cada caso.

Esta complementariedad adquiere en el Nuevo Testamento su sentido más profundo, pues Espíritu y Palabra no son ya dos *medios* entre otros por los que Dios actúa en el mundo y en la historia, sino que son *Personas divinas*, enviadas por el Padre a los hombres para invitarles a una íntima comunión de Amor. Esto, que significa el cumplimiento y la superación de lo que había sido anunciado antes, implica la renovación de toda la creación. En efecto, la nueva intervención del Dios Trino en la historia es de tal magnitud, que los autores sagrados la presentan como una nueva Creación; más aún, como la recapitulación de la creación entera (*Lc* 1,26-38; 3,21-22 y par.; *Jn* 3,1-8; 20,22; *Hch* 2,1-13; *2Co* 5,17-18; *Ef* 1,3-14).

El papel del Espíritu Santo en esta autocomunicación divina se reconoce en distintos momentos.

1. El Espíritu actúa primero en la revelación —directa— de Dios, *inspirando* el mensaje a los mediadores que ha elegido para darse a conocer a los demás hombres. Así, en el Antiguo Testamento y en el judaísmo, el Espíritu es quien *habla por los profetas*. Como quiera que naciese la profecía en Israel, la imagen final que la Escritura ofrece de los *nebi'im* — sea en los últimos profetas, sea en la relectura de la historia del pueblo que se considera propia del post-exilio, sea en la redacción de quienes



compilaron los oráculos de los profetas clásicos— es la de hombres y mujeres que, inspirados por la *rûah* de Dios, comunican su palabra. Además, desde sus primeras apariciones en la Escritura, Dios concede a los profetas su Espíritu como fuerza de transformación interior que les permite recibir la Revelación y les empuja a proclamarla<sup>344</sup>.

La misma imagen se encuentra en los evangelios. Aunque Jesús raramente es presentado en su predicación como un inspirado (*Lc* 10,21-22), el marco en que se presenta su misión es netamente *pneumático*. Las escenas que sirven de pórtico a su ministerio público —de modo particular la unción en el momento del Bautismo— acentúan la intervención portentosa del Espíritu de Dios, equiparable a la de la Creación o de la Alianza del Sinaí (*Lc* 1,26-38; 3,21-22; 4,1-13; 4,16-28 y par.); y el Misterio Pascual —especialmente la Resurrección gloriosa de Jesucristo, por la que recibe en plenitud el Espíritu, pero también el sacrificio de la Cruz— se comprende finalmente como obra de ese mismo poder de Dios (*Jn* 19,29-30.34-35; *Hch* 2,32-36; *Rm* 1,4; *Hb* 9,13-14).

En esa línea se mueve también la comunicación de la misión de Jesús a la Iglesia. En su origen presentan los evangelistas el envío del Espíritu Santo de parte de Cristo, igualmente equiparable a una nueva Creación y a la inauguración de la nueva Alianza (*Jn* 20,19-23; *Hch* 2). En la sucesiva predicación, como fruto del don del Espíritu, los apóstoles se saben inspirados para comprender, animados para anunciar con elocuencia y confortados para proclamar con valentía (*parrēsía*) el mensaje de Cristo, tal como Él les había prometido (*Hch* 6,8-10; *1Co* 2,13-15; *2Co* 4,13-15).

El don de la inspiración se aplica, finalmente, a la Escritura. Los autores del Nuevo Testamento lo tienen presente, primero, en relación con los escritos de los Profetas y, en general, con las Escrituras de Israel. Más adelante, se consideran inspirados también los textos que los mismos apóstoles dejan a la Iglesia (*2Tm* 3,14-17; *2Pt* 1,21).

---

<sup>344</sup> Guillet describe esta dinámica de modo excelente: « Par sa parole, Yahweh éclairait son peuple, il lui traçait la route, il lui signifiait sa volonté, il lui donnait le sens de son histoire passée et fixait l'orientation de l'avenir. Par son esprit, dont quelques élus bénéficiaient, à titre de signes et de témoins, il s'infiltrait dans les cœurs pour les transformer, les ouvrir à sa parole, en faire ses porteurs et ses martyrs », J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation, o.c.*, 255.

2. En segundo lugar, el Espíritu manifiesta la presencia de Dios en las obras y palabras reveladoras, actuando como *fuera divina* sobre un sustrato humano y, por tanto, esencialmente débil (*Is* 31,3; 63,11). Ya en el Antiguo Testamento, la presencia del Señor se reconoce en los signos y portentos que realiza en medio de su pueblo —en las tradiciones sobre Moisés o sobre Samuel, por ejemplo. En los profetas, el cumplimiento de sus anuncios es signo de la autenticidad de su mensaje y de su ministerio.

Algo similar se encuentra en la vida de Jesús. El poder que procede de su propia divinidad se manifiesta en sus palabras —recuérdese su carácter *performativo*— y en sus obras. De modo particular, los milagros que cumple en el pueblo son signo inequívoco de la presencia de Dios —del Espíritu de Dios— en Él (*Lc* 11,20; *Jn* 12,37-41). En una ocasión, incluso, la potencia y la gloria divinas se manifiestan de modo visible (*Mt* 17,1-8 y par.).

Finalmente, la fuerza divina se hace presente, activa y eficaz también en la Iglesia. Primero, en la predicación apostólica, sea por la valentía de los apóstoles (*parrésia*), sea por los signos y milagros que la acompañan (*Hch* 3-4; 13,4-12; *Rm* 15,18-19). Después, con esa misma predicación, en cuanto fuerza transformadora, redentora, de salvación (*ICo* 2,3-5). En tercer lugar, junto a los milagros y las obras extraordinarias del Espíritu, en la vida cristiana, que es ya signo suficiente de la acción de Dios. En efecto, el testimonio cristiano va acompañado de una fuerza que, si bien en algunas ocasiones parece que tiene que ver con obras prodigiosas, en otras es sencillamente eso que san Pablo denomina el *fruto* del Espíritu Santo: «amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, modestia, dominio de sí» (*Ga* 5,22-24; cfr. *ITs* 1,6). Sobre esto hemos de volver más adelante.

3. Los dos puntos anteriores nos llevan a considerar la noción bíblica de la *unción* por el Espíritu: el don de una fuerza de Dios que mira al cumplimiento de una tarea divina.

En los primeros libros del Antiguo Testamento se narra en diversas ocasiones el descenso del Espíritu sobre alguien que debe llevar a cabo una misión de salvación o de revelación para el pueblo de Israel. Es el caso de los Jueces y de algunos fenómenos proféticos (*Jc* 3,10; *IS* 10,6.10). Con la llegada de la monarquía, tanto la misión como la capacitación por el don del Espíritu se hacen estables, lo cual queda significado en la *unción*, por la que el Espíritu desciende sobre una persona y permanece sobre él (*IS* 16,13). Esto es precisamente lo que la profecía anunciará para el Mesías, por una

parte, y para todo el pueblo, por otra, en el adviento de la Alianza nueva y definitiva (*Is* 11,1-6; *Ez* 36,25-26).

Solo en el Nuevo Testamento se verifica la unidad de ambas promesas, en su cumplimiento conjunto, que tendrá lugar *en* y *por* Jesucristo. En efecto, Él mismo recibe la unción del Espíritu con ocasión del Bautismo de Juan, para llevar a cabo su misión salvadora. Cuando por fin la cumpla, será llevado al Cielo, y ahí recibirá del Padre la plenitud del Espíritu para darlo a sus discípulos (*Hch* 2,33). El Mesías de los Evangelios no es sólo quien *recibe* el don del Espíritu, sino también quien lo *da*, y san Pablo en sus cartas habla justamente del *Espíritu de Jesucristo* (*Mc* 1,7-8; *Rm* 8,9; *Flp* 1,19). Uno y otro motivo señalan una radical *novedad* respecto a los textos judíos, pues indican a su modo que Jesucristo es Dios.

Así pues, junto con su misión, Cristo comunica a la Iglesia su unción. No podía ser de otra manera: puesto que la tarea es divina —por su origen, por su contenido y por su fin (*Mt* 28,18-20; *ITm* 2,4)—, llevarla a cabo requiere una fuerza igualmente divina: la Iglesia debe recibir la unción de Dios, el Bautismo del Espíritu Santo. Y eso es precisamente lo que sucede el día de Pentecostés (*Hch* 1,4-5).

El lenguaje de la unción es particularmente adecuado para indicar la *continuidad* y la *intimidad* en que se desarrolla la acción reveladora del Espíritu, que se prolonga después de la Ascensión hasta el final de los tiempos y «hasta los confines de la tierra» (*Hch* 1,8; cfr. *Mt* 28,20; *Jn* 14,16). En primer lugar, Él es quien convierte a los apóstoles en *testigos* de Jesús. Aunque lo son *ya* después de ver al Resucitado, han de recibir *aún* “la promesa del Padre”, con la que Dios les concederá inteligencia y valentía. Así, el testimonio de los apóstoles tiene un componente *histórico* y otro *pneumatológico*, lo cual afecta al contenido del mismo: no son testigos solamente de la vida de Jesús en la tierra, sino también, como indican las promesas del Paráclito, de la gloria en la que habita a la derecha del Padre (*Lc* 24,48; *Jn* 14,26; 16,13; *ICo* 12,3; *IJn* 4,1-6). El Espíritu despierta en ellos la fe y realiza en ellos la Vida traída por Cristo.

Ahora bien, esta acción, a un tiempo reveladora y salvífica, no afecta solo a los apóstoles, sino que continúa después durante todo el tiempo de la Iglesia. Lo hace, además, mirando en una doble dirección: al momento fundador de la Iglesia y a su plenitud final. En efecto, por una parte, el Espíritu es la fuerza en que se *conserva fielmente* la memoria de Jesús (*Jn* 15,26-27). El testimonio apostólico queda fijado en un depósito que la Iglesia se sabe obligada a guardar, y, si bien a todos los fieles toca esta tarea,

corresponde principalmente a quienes están puestos al frente de la comunidad. Se trata de un ministerio para el que han recibido, por la imposición de las manos de parte de los apóstoles y de sus sucesores, un don del Espíritu (2Tm 1,6-8.12-14).

Por otra parte, por la presencia del Espíritu se mantiene *viva* la memoria de Jesús. Como en tiempos de su vida terrena, la recepción de la Revelación es posible por “un Don del Padre”, que no es otro que el Espíritu Santo (Mt 16,16-17; Lc 10,21-22; 1Co 2,10; Ef 1,17-18). Al mismo tiempo, hay que tener en cuenta que el depósito no es sólo un conjunto de enseñanzas, sino la Vida que se encarnó y se transmite a los creyentes: es la comunión con el Padre y el Hijo por el don del Espíritu (Jn 14,6; 1Jn 1,1-3; 4,12-16). Por la acción de este último, la palabra de Jesús se instala en el corazón y se traduce en una vida renovada. San Juan hace referencia a esta acción del Espíritu, íntimamente ligada a la revelación de Jesús, en el motivo del *agua viva* (Jn 4,14; 7,38-39).

También gracias al Espíritu Santo el depósito de la Iglesia —las palabras y obras de Jesús— se *abre* significativamente en cada circunstancia particular, en todo tiempo y lugar (Jn 14,25-26). Así, la palabra se mantiene *viva y eficaz* como en la predicación de Jesús, porque el Espíritu no se separa de ella (Jn 6,63; 2Co 3,6). Más aún, como señala san Juan, el Padre lo envía al alma por medio de Cristo para que ejerza en ella la función de *intérprete*. El Paráclito revela al Hijo, que a su vez manifiesta al Padre (Jn 16,14-15). De este modo se concreta lo que se ha indicado antes: el Espíritu no tiene un mensaje distinto del de Cristo, sino que es la plenitud de la revelación de Jesús, al darnoslo a conocer como Hijo de Dios<sup>345</sup>.

Poco a poco, esto, que se decía de la predicación, se aplicará en particular a la Escritura. El Espíritu es quien ha inspirado una y otra, e iluminadas por ese mismo Espíritu deben ser interpretadas (1Pt 1,10-12; 2Pt 1,19-20).

Finalmente, el Paráclito es también quien pone de manifiesto, a la luz del misterio de Jesucristo, el sentido de la historia, es decir, de las novedades que se suceden en el tiempo. Así, no sólo mantiene siempre *fiel y viva* la

---

<sup>345</sup> Que el Espíritu revela al Hijo se afirma tanto en los Sinópticos, como en las cartas de Pablo y por supuesto en Juan. Como afirma Paige, el Espíritu hace respecto a Cristo lo que Éste hace en los Sinópticos respecto al Padre; cfr. T. PAIGE, *Spirito Santo, o.c.*, 1496.

memoria de Jesús, sino que *despliega* al mismo tiempo la inmensa riqueza que su misterio contiene (*Jn* 16,13; *Col* 2,2-3)<sup>346</sup>.

4. En relación con quienes escuchan la predicación de Jesús y, más tarde, de sus discípulos, el Espíritu es el don de Dios por el que la inteligencia humana *se abre* a la misma y el hombre puede confesarla. Sin la acción del Espíritu, que transforma el interior del hombre, no habría revelación: de nada serviría que Dios *hablara* si el hombre no pudiera entenderlo, y las obras de Dios serían *mudas* si no se diera al hombre reconocer a su Autor en ellas. Es el momento de detenernos en este aspecto.

En el Antiguo Testamento, palabra y espíritu se presentan como dos potencias inseparables a las que corresponden dos maneras de obrar: la palabra transmite un mensaje, mientras el espíritu se infiltra, alcanza el corazón y lo transforma, abre la inteligencia a la sabiduría de Dios<sup>347</sup>.

En el Nuevo se da también esta complementariedad. Tanto en los Sinópticos como en san Pablo y san Juan hemos visto que la Revelación de Dios requiere tres elementos: la palabra-acontecimiento de Jesús, el poder del Espíritu que se da a conocer en los milagros o en la salvación cristiana, y un don de Dios que hace posible la inteligencia del misterio. En efecto, la Encarnación del Hijo de Dios y la intimidad del Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo son verdades tan por encima de lo que la inteligencia humana puede concebir —incluso para quienes han vivido en el seno de Israel—, que el asentimiento a las palabras de Cristo requiere un “don del Padre”: el don del Espíritu (*Mt* 11,25-27; 16,17; *Jn* 6,63-65; *Hch* 16,14). Por eso afirma Pablo que Dios se revela por medio de su *Pneûma* (*1Co* 2,10).

Por otra parte, la revelación de Jesús incluye la invitación del Padre a participar en su vida íntima como hijos adoptivos, y eso es también obra del

---

<sup>346</sup> Cfr. J. GARRIGUES, *La complémentarité des missions du Christ et de l'Esprit dans la Révélation (l'Écriture, la Tradition et le Magistère)*, «Aletheia» 17 (2000), 46-49. Como señala Beasley-Murray, la verdad que el Paráclito ilumina es Jesús —quien manifiesta la vida íntima de Dios—, y las fórmulas dogmáticas no pueden agotarla, expresándola cumplidamente. El Espíritu Santo iluminará a la Iglesia también para que, en cada momento histórico, la diga de tal manera que todos —creyentes y no creyentes— puedan comprenderla. Cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, o.c., 290-291.

<sup>347</sup> Cfr. J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation*, o.c., 253-254.

Espíritu. El *asentimiento* a la verdad de Jesucristo requiere un *nuevo nacimiento*, y la comunicación de la verdad implica una transformación interior de quien la recibe; conlleva, en definitiva, el don de la *Vida*, la conformación del creyente a imagen de Cristo por obra del Espíritu (*Jn* 3,1-21; 17,3; *2Co* 3,17-18; *1Jn* 5,1-4).

Así pues, en la función reveladora del Espíritu se advierten dos características. En primer lugar, su acción está íntimamente unida al mensaje de Jesús, a la verdad que Él predica y que *es*. San Pablo, según se ha visto, habla del *Espíritu de Jesucristo*. La suya no es una revelación nueva, a no ser en cuanto manifestación *interior, eficaz*: mientras el mensaje de Jesús se ve y se oye, la enseñanza del Paráclito consiste en hacer que aquel mensaje penetre en el corazón (*Jn* 14,26-27). Sólo el Espíritu puede hablar al espíritu<sup>348</sup>.

La identidad de contenido en la enseñanza de uno y otro se expresa también al afirmar que el Espíritu es el *Espíritu de la Verdad*; más aún, *es la Verdad* (*1Jn* 5,6), en cuanto por su acción la redención y la revelación cristianas alcanzan al hombre singular, y la palabra de Cristo, abrazada por la fe, se convierte en un nuevo principio de vida (*Jn* 4,14; 6,63). Y, puesto que la obra del Espíritu consiste en una progresiva *conformación con Cristo*, cuanto más perfecta es ésta, más se ahonda en el misterio del Hijo encarnado, y más completa es la revelación del Amor de Dios a quien lo recibe. Por eso precisamente la profundización en el mensaje de Cristo no termina nunca, porque siempre podremos parecernos más a Él (*Jn* 15,26; 17,26; *2Co* 3,18; *Ef* 3,14-19; *1Jn* 4,8-21).

En segundo lugar, la acción del Espíritu Santo en el alma conoce un doble movimiento. Por una parte, guía al hombre *hasta la verdad entera*, a lo más hondo del misterio de Cristo —su personalidad divina, el lugar que ocupa en la gloria del Padre—, de modo que puede finalmente comprender las palabras de Jesús (*Jn* 15,26; 16,13-15). Por otra parte, introduce las palabras de Jesucristo *en el alma*, hasta hacer de ellas un principio de vida filial (*Jn* 5,38; 7,39; *Rm* 8,14-16; *2Jn* 2).

---

<sup>348</sup> «Ce ne sera pas une révélation nouvelle, l'Esprit n'a rien d'autre à dire que ce qu'a dit Jésus [Jean XIV, 26; XV, 26; XVI, 13] ; mais tant qu'il n'est pas venu, les mots de Jésus se heurent à des oreilles closes: seul l'Esprit parle à l'esprit [Rom VIII, 16]», *ibid*, 255.

Por este doble movimiento, el creyente se une a Dios: Dios mora en él y él vive en Cristo, conduciéndose en todo «en espíritu y en verdad», a imagen del Hijo eterno del Padre (*Jn* 4,24; 14,20.23; cfr. 17,22s.; *Rm* 8,1-11).

5. Para terminar, cabría señalar en qué modo el envío del Espíritu — primero a Cristo y por Él a todos los creyentes— amplía el alcance de la revelación *cósmica*, que se da a partir de la obra de Dios en el mundo. Como hemos visto, el Espíritu Santo juega un papel en la Revelación no sólo en cuanto *fuerza transformadora* que acompaña a la Palabra y permite recibirla, sino también en cuanto, precisamente como fuerza transformadora, *revela* la acción de Dios.

A lo largo de los siglos, Israel tomó conciencia de la *impronta* de Dios en el cosmos, tanto en su orden, como en el poder que manifiesta. Los profetas señalaron la continuidad de la obra del Espíritu —desde la Creación a la Alianza—, al tiempo que anunciaban una nueva intervención en la era mesiánica. Por fin, esta ha tenido lugar en la Encarnación del Verbo, y, del mismo modo que es posible reconocer en la creación como un *rastros* de la fuerza divina que la llevó a cabo, debiera ser posible también descubrirlo en la nueva Creación que tiene lugar en Cristo y por Cristo.

En este sentido se han mencionado ya, más arriba, los milagros de Jesús y de los apóstoles. Habría que señalar también las apariciones gloriosas de Cristo, y especialmente su resurrección. Sin embargo, en realidad, *toda la vida* que el Espíritu inaugura en el alma —una vida de hijo de Dios, caracterizada por el Amor— tiene un valor revelador. A quien la recibe, le da a conocer la realidad de la salvación (*Rm* 8,15-17; cfr. *1Co* 2,4-5; *Ga* 3,1-3; *1Ts* 1,4-6; *1Jn* 3,24; 4,13), y manifiesta también, a quienes le rodean, la presencia poderosa de Dios (*2Co* 3,1-3; *Ga* 5,22-24).

Ciertamente, la de esta nueva obra del Espíritu es una revelación que no se extiende sin más a toda la creación, ni a todas las obras de los creyentes, pues Aquél ha sido dado únicamente *a los hombres que han querido recibirlo* y sólo como *primicia*. En pocas palabras, la nueva Creación no se ha consumado todavía (*1Jn* 3,2). Sin embargo, mientras las criaturas esperan que llegue ese momento (*Rm* 8,19-22), en la vida de la Iglesia y de los cristianos, en la fe y en lo que constituye su manifestación primera —la caridad—, así como, en general, en las obras del Espíritu, debería ser posible *reconocer* una presencia divina. Lo es, de hecho, en la medida en que los creyentes —la Iglesia— se dejan *guiar* por el Espíritu, es decir, en

cuanto se dejan *conformar* a Cristo y *son* así la memoria viva de Jesús (*ICo* 14,24-25; *2Co* 3,1-3; *Ga* 5,22-24; *1Jn* 4,12-16).

\* \* \*

La Revelación es, en definitiva, una obra de la Trinidad, que el Padre lleva a cabo por el envío del Hijo y del Espíritu, de modo eminente en y por Jesucristo (*Jn* 8,28; 16,14-15)<sup>349</sup>. En Él se dan encuentro esas dos misiones, pues el Verbo encarnado es también el Ungido por el Espíritu. Esa complementariedad se continúa en la comunicación de la Revelación y la Salvación a todos los hombres. Ciertamente, el evento de Cristo es un hecho histórico que no cambiará jamás; en Él se ha producido la Redención y la plena revelación de Dios (*Hb* 1,1-4; *Jn* 1,1-5.18; *Jds* 3). Sin embargo, para comunicarlo, el Espíritu es enviado en Cristo, por Cristo, con Cristo, como hálito de vida que procede de la intimidad de Dios y acompaña su Palabra para renovar el mundo y los corazones. Sólo participando en la filiación del Hijo por el don del Espíritu, se abren los ojos del alma a la infinita profundidad de la vida trinitaria (*1Jn* 1,1-3). En un movimiento que no conoce fin, ese Espíritu, que conoce lo íntimo de Dios (*ICo* 2,11), sale del corazón de Cristo enviado por el Padre y alcanza el corazón del hombre haciendo posible el continuo diálogo entre el Padre y sus hijos por el que les da a conocer los infinitos tesoros de su Amor, al tiempo que los introduce en ellos (*Jn* 7,39; 19,34-35; *Rm* 8,15)<sup>350</sup>.

---

<sup>349</sup> Como señala I. de la Potterie a propósito de un tema joánico: « Observons pour terminer combien le thème de l'enseignement dans S. Jean fait apparaître l'unité et la continuité de la révélation: cet enseignement part du *Père* (8,28), il est transmis par le *Christ*, mais il n'est mené à son terme que par l'*Esprit*, envoyé par le Père au nom de Jésus; la révélation a donc clairement une structure trinitaire. Cette continuité de la révélation est également soulignée par le fait que l'enseignement de l'Esprit s'applique aux paroles mêmes de Jésus », I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, vol. I, o.c.*, 372.

<sup>350</sup> Los tres elementos que se han señalado, al estudiar los Sinópticos, tanto en la Revelación de Cristo como en el testimonio apostólico corresponden a los dos polos de la tradición que señala J. Ratzinger en un conocido ensayo: el hecho histórico, que los apóstoles han vivido y que pueden narrar; y la presencia del Espíritu Santo en el hoy de la historia. Cfr. J. RATZINGER, *Ensayo sobre el concepto de tradición, o.c.*, 73; J. GARRIGUES, *La complémentarité des missions du Christ et de l'Esprit dans la Révélation (l'Écriture, la Tradition et le Magistère), o.c., passim*.



## CAPÍTULO II. EL CONCILIO VATICANO II Y SU RECEPCIÓN EN ALGUNOS MANUALES ACTUALES

El modo en que el Concilio Vaticano II presentó la Revelación en la Constitución Dogmática *Dei Verbum* supuso un cambio considerable respecto a la exposición que era común en los manuales de la época. Frente a un estudio eminentemente apologético, típico de la teología neoescolástica, basado en una consideración más bien racional y conceptual, se propone un enfoque teológico y personal, cuyo punto de partida no es la revelación *en general* sino la revelación *cristiana*, y cuyo lenguaje quiere ser el de la Escritura, la liturgia, los Padres. De hecho, la tendencia unitaria del documento conciliar, así como su fisonomía personalista y su dimensión histórica están en la base de múltiples *renovaciones*. Sin embargo, a la luz del capítulo precedente sobre la Sagrada Escritura, es claro que, como afirmaba Henri de Lubac, *renovación* no significa necesariamente *innovación*<sup>1</sup>.

Se ha señalado a menudo el carácter cristocéntrico del documento, que ya en el n. 2 afirma que Cristo es «mediador y plenitud de toda la revelación». Al mismo tiempo, su consideración *teológica* de la Revelación —sea en su origen, sea en su concreto desarrollo o en su valencia salvadora— parece muy propicia para poner de relieve el papel que juega en ella el Espíritu Santo. Vamos a estudiar el modo como *Dei Verbum* lo hace y hasta qué punto su enseñanza ha sido recibida en algunos manuales actuales de Teología fundamental.

---

<sup>1</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Révélation divine*, en *Œuvres Complètes IV: Révélation divine. Affrontements mystiques. Athéisme et sens de l'homme*, Cerf, Paris 2006, 175-207.

## A. LA CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA *DEI VERBUM*

La Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación fue promulgada oficialmente por Pablo VI el 18 de noviembre de 1965. Se cerraban así tres años de trabajo; dejando aparte los esquemas elaborados por la Comisión Preparatoria del Concilio, el texto había visto cuatro redacciones sucesivas.

Haremos un recorrido por el texto conciliar, y, para eso, partiremos del mismo<sup>2</sup> y de tres fuentes adicionales. En primer lugar, de los comentarios de R. Latourelle y de H. de Lubac a los dos primeros capítulos, publicados poco después de la conclusión del Concilio; en segundo lugar, y sobre todo, de la documentación conciliar que aparece reunida en la *Synopsis* preparada por F. Gil Hellín<sup>3</sup>.

### 1. El papel del Espíritu Santo en la Revelación considerada en sí misma

Desde su mismo título, *Dei Verbum* define la Revelación acudiendo a la analogía de la palabra, que usa tanto para referirse a su fase activa y constituyente como para hablar del depósito de la Revelación<sup>4</sup>. Ahora bien, el sentido más hondo en que entiende *la Palabra* lo expresa elocuentemente en la cita de san Juan que introduce en el *Proemio* a continuación del título: la Palabra es Cristo, el Verbo eterno encarnado, y es el testimonio apostólico, recibido y anunciado por la Iglesia (n. 1; cfr. *1Jn* 1,2-3)<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática *Dei Verbum*, 18.11.1965. Los números del documento se citarán en el cuerpo del texto. Para la versión castellana se ha seguido: *Concilio Vaticano II. Constituciones, Decretos y Declaraciones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2004<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> H. DE LUBAC, *Révélation divine, o.c.*; R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, Sígueme, Salamanca 1969<sup>2</sup>, 351-398; F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.

<sup>4</sup> Cfr. R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación, o.c.*, 356.

<sup>5</sup> En la nota (D) de la *Relatio* al n. 2 en el Esquema III, se lee: «multi enim laudant quod Christus ipse dicitur revelatio», F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum, o.c.*, 21.

Con el recurso al texto de Juan, se acentúa por otra parte, desde los primeros compases del documento, la inseparabilidad que existe entre la Revelación y la Salvación. Lo que se recibe y se anuncia es el mismo Jesucristo —la *vida eterna*—, y todo ese proceso mira a *la comunión* con Él, esto es, a la unión de los creyentes entre sí y con Dios en la Iglesia. En definitiva, mira a despertar en los hombres la vida sobrenatural que se manifiesta y se comunica en Cristo (n. 1). De este modo, el fin de la Revelación coincide con su contenido en cuanto ofrecimiento —no sólo manifestación— de la Salvación<sup>6</sup>.

El Capítulo I lleva por título «Naturaleza de la Revelación». Desde el primer momento señala que el autor de la misma es Dios, y que el designio divino de «revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cfr. *Ef 1,9*)» presenta una *articulación trinitaria*. Ésta se reconoce tanto en la obra de Dios como en la respuesta humana: Dios se revela para que los hombres tengan acceso al Padre, por mediación de Cristo, en el Espíritu Santo (n. 2)<sup>7</sup>.

Aunque no se vuelve a mencionar al Espíritu hasta el n. 4, se afirma que el principio de la Revelación —su origen— es el amor de Dios, y que éste es también su fin. En palabras de Latourelle, «la revelación que procede del

---

<sup>6</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Révélation divine, o.c.*, 49-58. Sobre la unidad de Revelación y Salvación, afirma de Lubac: « *Dando revelat, et revelando dat*. Il est impossible de dissocier, même en pensée, si l'on veut se maintenir à l'intérieur de la révélation chrétienne et dans sa propre perspective, la manifestation que Dieu fait de lui-même et le don qu'il fait de lui-même ; autrement dit, la révélation et sa fin : c'est ce que redira tout ce premier chapitre de la Constitution *Dei Verbum*. L'une et l'autre s'expriment par le même mot : " Vie éternelle ", comme on le voit encore dans la " prière sacerdotale " du Christ après la Cène : " La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, et ton envoyé, Jésus-Christ " (*Jn 17,3*). Une telle " connaissance " ne fait qu'un avec la " communion ". Ainsi, dans sa pensée circulaire, allant de la " vie éternelle " à la " vie éternelle ", saint Jean termine-t-il par où il avait commencé » (57-58). La importancia de este Proemio es grande, pues la Comisión Teológica era consciente de que debía servir como introducción de toda la enseñanza del Concilio, cfr. la nota (A) de la *Relatio* sobre el n. 1 en el Esquema III, F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum, o.c.*, 13.

<sup>7</sup> La articulación trinitaria en la Revelación se despliega a lo largo del capítulo I al afirmar la centralidad de Cristo en la economía como Mediador, y al exponer la acción del Espíritu Santo en la respuesta de fe. En su intervención, Mons. P. L. Seitz (E/313) hizo una sintética descripción de los papeles del Verbo y del Espíritu en la Revelación de Dios y en la transmisión de la misma, cfr. F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum, o.c.*, 383-384.

amor, persigue una obra de amor: quiere introducir al hombre en la sociedad de amor que es la Trinidad»<sup>8</sup>. Teniendo en cuenta que la Tercera Persona ha sido vista tradicionalmente como la Hipóstasis del Amor entre el Padre y el Hijo, la referencia, aunque no explícita, no deja de ser significativa.

Tras exponer el modo concreto en que se realiza la Revelación —«*gestis verbisque intrinsece inter se connexis*» (n. 2)—, y señalar la mediación y plenitud de la Revelación en Cristo, el texto trata de la preparación del Evangelio a lo largo de los siglos (n. 3)<sup>9</sup>.

Jesucristo ocupa por fin un lugar único: Él es quien acaba la Revelación cumpliéndola y quien la confirma con testimonio divino (n. 4). La vida del Verbo del Padre encarnado, es el *gestum* por excelencia, el evento central en quien confluyen todos los demás recibiendo de Él su sentido<sup>10</sup>. El mismo n. 4 enumera los diversos momentos o elementos de ese evento; lo que aquí conviene notar es que el envío del Espíritu Santo está incluido en ese elenco, y por tanto hay que considerar que forma parte de la economía *cristiana*<sup>11</sup>. La acción del Espíritu de la Verdad se entiende *en el* evento de Cristo y dependiendo de Él; si acaso el Espíritu tiene un papel en la Revelación, no es el de inaugurar una nueva manifestación de Dios, sino el de llevar a cumplimiento —más adelante se dirá en qué modo— la revelación definitiva de Dios, que comenzó en la Encarnación del Verbo<sup>12</sup>.

Hacia el final del primer capítulo, *Dei Verbum* se ocupa de la respuesta del hombre a la Revelación, o sea, la fe. Es interesante apuntar que, aunque

---

<sup>8</sup> R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación, o.c.*, 358.

<sup>9</sup> Hay una referencia a una revelación cósmica, a través de lo creado, pero ésta se hace depender solamente de la Palabra. Tampoco se menciona al Espíritu en relación con los profetas.

<sup>10</sup> Cfr. C. JÓDAR ESTRELLA, *Biblia y Revelación. Jesucristo, palabra única de la escritura*, «Unum Sint» 10 (2008), 12-14.

<sup>11</sup> En el Esquema III, la nota (D) de la *Relatio* indica que, contra lo que pedía E/3133 (Mons. J. Serrano Pastor), se quiere mantener la misión del Espíritu entre los elementos que forman parte del evento Cristo, «nam haec missio pertinet ad completionem revelationis». Cfr. F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum, o.c.*, 32-33.

<sup>12</sup> Cuando el Concilio afirma la definitividad de la Revelación de Cristo, acentúa precisamente el hecho de que ésta es inseparable, en la economía, de la Salvación: «La economía cristiana, por ser *alianza* nueva y definitiva, nunca pasará; ni hay que esperar otra *revelación pública* antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor (cfr. *1Tm* 6,14; *Tt* 2,13)», CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum, o.c.*, 4.

hable *in concreto* de esta última, el tema del número es aún la Revelación<sup>13</sup>. El texto conciliar se refiere explícitamente a la gracia divina y a los auxilios internos del Espíritu Santo:

Para dar esta respuesta de la fe es necesaria la gracia de Dios, que se adelanta y nos ayuda, junto con el auxilio interior del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu y concede “a todos gusto en aceptar y creer la verdad” [DS 180, 1791]. Para que el hombre pueda comprender cada vez más profundamente la revelación, el Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe con sus dones (n. 5).

Se hace, pues, una articulada referencia a la acción del Espíritu Santo, que en modos diversos previene y ayuda la respuesta de fe, hace al hombre capaz de entender y asentir a la Revelación, entregándose entera y libremente a Dios, y, finalmente, lleva a una inteligencia de la misma cada vez mayor.

Cuando la Constitución atribuye al Espíritu Santo ciertos auxilios internos —«*internis Spiritus Sancti auxiliis*»— no excluye en su formulación los auxilios externos, así como otros *praeambula*, tales como la predicación, los sacramentos o los signos. Más aún, hace referencia a estos mismos bajo la fórmula «*praeveniente et adiuvante gratia Dei*», que de otro modo resultaría redundante<sup>14</sup>. En cualquier caso, como afirma Odero, «todas estas realidades son auxilios del Espíritu Santo, es decir, se atribuye al Espíritu Santo el efecto saludable de estos eventos»<sup>15</sup>. Y así, en cierto modo, el Paráclito entra en el ámbito de la credibilidad.

---

<sup>13</sup> En el Esquema III, la nota (A) de la *Relatio* hace referencia a un cambio en el título del número, que pasó de ser «*De fide revelationi praebenda*» a «*De revelatione fide suscipienda*», modificación que se justificó como sigue: «ut exprimat hunc etiam articulum agere *de revelatione*». En la redacción final se omitió el título. Cfr. F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum, o.c.*, 36.

<sup>14</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Révélation divine, o.c.*, 155-157; F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum, o.c.*, 36-41, sobre todo en las notas (C) de las *Relationes* al n. 5 en los Esquemas II y III, y en la respuesta a los *Modi* 33 y 34 en el Esquema IV. La Comisión Teológica insiste repetidas veces en que no se quiere tratar en este número de los signos externos, auxilios externos y, en general, de los *praeambula fidei*, tratados ya en el Concilio Vaticano I y tocados, por otra parte, en el n. 4.

<sup>15</sup> J. M. ODERO, *Teología de la fe. Una aproximación al misterio de la fe cristiana*, Eunote, Pamplona 1997, 238, donde llega a afirmar que el Espíritu “se apropia” el ámbito de la credibilidad. Más adelante en ese mismo estudio, añade que «la credibilidad no es

Con todo, su acción se pone principalmente en relación con la respuesta de fe, adhesión de la persona a Cristo que se revela y asentimiento a Él mismo como Revelación de Dios<sup>16</sup>. El n. 5 señala finalmente la continuidad entre esta acción del Espíritu Santo que hace posible la fe, y la que conduce —esta vez se dice «*per dona sua*»— a una inteligencia cada vez más profunda de la Revelación, sea por parte del creyente singular, sea por parte de la comunidad<sup>17</sup>.

En este sentido es interesante notar que la acción de *perfeccionar la fe* se atribuye al Espíritu con el mismo verbo con el que, en el precedente, se ha dicho que Cristo, con toda su vida, sus palabras y sus obras, y especialmente con su muerte y su resurrección, «*misso tandem Spiritu veritatis*», *perfecciona* la revelación cumpliéndola y la confirma con testimonio divino. En ambos casos se usa la forma '*perficit*', en presente, y es muy significativo que en el primer caso aparezca junto a una referencia al Espíritu de la Verdad, expresión característica de los escritos de san Juan y ligada a las promesas del Paráclito, que hablan de su testimonio interior y de su enseñanza. Así, el Concilio entiende la acción reveladora del Espíritu en relación con la fe, pero lo hace en estrecha continuidad con la Revelación, en un párrafo que, no en vano, se propone explícitamente tratar *de esta última*.

El papel del Espíritu en la Revelación es, pues, el de llevar a cumplimiento la plenitud que tiene lugar en Cristo (cfr. *Jn* 16,13). Por la acción del Paráclito, ésta se mantiene siempre presente y es comunicada

---

*últimamente* una propiedad de los contenidos eidéticos expuestos en los libros de Apologética, sino un efecto —eso sí, intrínsecamente ligado al Evangelio— de la acción del Espíritu Santo en cada alma» (241-242).

<sup>16</sup> H. de Lubac hace referencia a algunos textos de la Escritura que hablan de la unción del creyente por la fe, atribuyéndola sea al Espíritu, sea a la palabra, en cuanto es recibida en el alma por la acción del Espíritu (cfr. *Jn* 6,45; 14,26; *2Co* 1,21; *1Jn* 2,20.27; 5,6). Cita, a propósito, un artículo que hemos indicado en el capítulo precedente: I. DE LA POTTERIE, *La unción del cristiano por la fe*, en I. de la Potterie, S. Lyonnet, *La vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1965, 111-174. Cfr. H. DE LUBAC, *Révélation divine, o.c.*, 157-158.

<sup>17</sup> Cfr. F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum, o.c.*, 38-39; ahí, en la nota (C) de la *Relatio* en el Esquema II se lee: «*Idem Spiritus iugiter perficit: ita innuitur continuitas inter primum assensum et progressum, non solum pro singulis fidelibus, de quibus E/223 [Mons. L. Carli], se[d] etiam pro communitate*».

concretamente a cada hombre. Sin su ayuda no es posible para éste dar la respuesta de fe que aquella exige. En resumen, el Espíritu de la Verdad es enviado por Cristo para que el hombre *reciba* el don de Dios y lo *comprenda* cada vez con mayor profundidad (cfr. *Jn* 16,12-13)<sup>18</sup>; y esta función de *universalización e interiorización* forma parte de la obra de la Revelación.

Cierra el primer capítulo el n. 6, en el que, además de señalar, en continuidad con el Concilio Vaticano I, el contenido de la Revelación y la posibilidad de alcanzar ciertas verdades de la fe cristiana por medio de la luz natural de la razón, se indica de nuevo su fin. El Concilio reafirma que Revelación y Salvación son inseparables en la economía; como comenta Latourelle: «la palabra de Dios no sólo notifica la salvación sino que la trae también»<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> A este respecto, y por la relación que señala entre el Espíritu y la revelación en Cristo es interesante la propuesta de Mons. Jäger (E/3141), de la que se hace eco, rechazándola, la *Relatio* del Esquema III. En efecto, en buena parte no hace sino ampliar lo que el texto dice ya sucintamente, añadiendo un desarrollo que el documento recogerá en el cap. II, al hablar de la palabra de Cristo presente en la Iglesia. La propuesta de Mons. Jäger es en todo caso interesante: «Interior Spiritus Sancti illuminatio et inspiratio ergo cor nostrum aperit ut intendamus evangelio a Christo et Apostolis annuntiato et ab Ecclesia praedicato (cf. *Act.* 16,14), et ita missio Christi revelantis completur missione Spiritus interioris trahentis. Qui Spiritus gratiae libere respondet Deique partes credendo sequitur, obviam datur Deo ipso, qui prior nos dilexit (*IJo.* 4,19), et in colloquium divinum fiducia plenum peramanter assumitur. Cum autem homo hanc Spiritus inspirationem et abiicere possit, per verbum Dei praedicatum iudicium fit mundi (*Io.* 12,48) et salus hominis in apertum discrimen deducitur», F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum, o.c.*, 551-552; cfr. 41, 550-552.

<sup>19</sup> R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación, o.c.*, 372. El autor afirma que en este sentido puede entenderse el uso de la pareja de verbos «*manifestare ac communicare*» en el n. 6, que desdoblan el «*revelare*» que había usado el Concilio Vaticano I. De hecho, según señala la nota (A) de la *Relatio* en el Esquema II, algunos Padres habían pedido que se mitigara el intelectualismo del Esquema I con más referencias a su dimensión de Amor. Cfr. F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum, o.c.*, 42, y la intervención de Mons. Satowaki (E/349), 397-398. Por otra parte, esta articulación se encuentra ya en el n. 4, cuando se afirma que Cristo «*habla las palabras de Dios (Jn 3,34)* y realiza la obra de la salvación que el Padre le encargó (cfr. *Jn* 5,36; 17,4)». No deja de tener interés considerar que la segunda parte del texto de san Juan aquí citado hace referencia precisamente al don del Espíritu sin medida (*Jn* 3,34).

En este punto, la Teología fundamental deja paso a la Dogmática, que estudia la obra de la gracia<sup>20</sup>.

## 2. El papel del Espíritu Santo en la Tradición

El segundo capítulo está dedicado a la transmisión de la Revelación, fundada en la disposición divina según la cual lo que Dios había revelado para la salvación de todos debía conservarse íntegro y vivo, para transmitirlo a todas las generaciones.

En este proceso, tal como lo describe *Dei Verbum*, la fuerza del mandato apostólico de Cristo aparece unida siempre a la acción del Espíritu Santo. Por otra parte, es importante distinguir en él un doble momento. De una parte se encuentra la transmisión que termina en la constitución de un divino depósito de lo revelado; de otra, la comunicación de ese depósito a los hombres de todos los tiempos. La multiforme acción del Espíritu Santo en uno y otro estadio asegura la continuidad de la misma Revelación en ambos, así como su perenne vitalidad: una continuidad que se verifica tanto en *lo que se transmite* como el mismo *acto* de transmitir<sup>21</sup>.

### a) La constitución del depósito

En primer lugar se reconoce un momento *constituyente*<sup>22</sup>. Siguiendo el mandato de Jesucristo, los apóstoles transmitieron *el Evangelio* que habían recibido. No se trata sólo de un cuerpo doctrinal, recogido en ciertos escritos, sino, como se afirma poco después, de «todo lo necesario para una vida santa y para una fe creciente del Pueblo de Dios» (n. 8).

---

<sup>20</sup> Precisamente en este punto cabría estudiar en qué modo el papel del Espíritu Santo en la Revelación tiene que ver con el hecho de que la Revelación cristiana tenga como fin la Salvación, y que sea así de modo tal, que acoger la Revelación signifique, a la vez, recibir la Salvación.

<sup>21</sup> «Sive actus tradendi, sive rei transmissae», nota (A) de la *Relatio* sobre el n. 7 en el Esquema II, F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum, o.c.*, 52.

<sup>22</sup> Esto es, de la constitución de un depósito del que forman parte la Escritura y la Tradición. Cfr. R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación, o.c.*, 356.



El Concilio entiende el Evangelio en un sentido no sólo doctrinal, sino *real*. Por eso, señala que el modo como los apóstoles lo transmitieron se concreta «*in predicatione orali, exemplis et institutionibus*», esto es, por medio de palabras, ejemplos e instituciones. La predicación apostólica se concibe, así, en un modo *concreto*, que incluye doctrina, vida y culto (n. 7)<sup>23</sup>.

El texto añade aún un detalle significativo, pues el mandato de Cristo a los apóstoles consiste en predicar el Evangelio a todas las gentes «*eis dona divina communicantes*». Esta expresión podría designar los dones y carismas necesarios para recibir la Revelación, pero indica sobre todo que el anuncio del Evangelio va acompañado de la comunicación de la salvación cristiana<sup>24</sup>.

La tarea encargada por Cristo la cumplieron tanto los apóstoles, al transmitir lo que habían recibido, como ellos mismos y aquellos otros hombres que «pusieron por escrito el mensaje de la salvación» (n. 7). Conviene notar que el Espíritu Santo actúa por igual en unos y otros, esto es, en la Tradición apostólica en general y en la Escritura. La primera contiene lo que los apóstoles «habían aprendido de las obras y palabras de Cristo, y lo que el Espíritu Santo les enseñó» (n. 7)<sup>25</sup>; en la segunda se consigna por

---

<sup>23</sup> En resumen, como se ha notado antes, la predicación entendida de este modo incluye todo lo necesario para conocer y vivir el Evangelio, esto es, a Cristo mismo y la salvación por Él traída. Latourelle afirma que el documento entiende la predicación o testimonio apostólico «*concretamente*, es decir en cuanto incluye palabras, ejemplos o modos de obrar, prácticas, instituciones, ritos», el culto y los sacramentos (cfr. n. 8). Lo que el Concilio quiso subrayar es que el testimonio de los apóstoles desborda la predicación oral; cfr. R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación, o.c.*, 374-375. Y. Congar, en cambio, se refería a este modo de concebir la Revelación —y, por tanto, la Tradición— como *real*, en contraposición a un modelo meramente *verbal*, cfr. Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Herder, Barcelona 1981<sup>3</sup>, 12-13. En la nota (L) de la *Relatio* al n. 8 en el Esquema II se hace referencia a la liturgia como «*testimonium privilegiatum vivae Traditionis*», F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum, o.c.*, 67.

<sup>24</sup> Cfr. la respuesta al *Modus 7* y, sobre todo, la nota (E) de la *Relatio* sobre el n. 7 en el Esquema II, donde se expone la razón del añadido de la expresión ‘*eis dona divina communicantes*’ del siguiente modo: «Apostoli, ea tradendo quae divinitus acceperant vel didicerant, non tantum doctrinam, sed etiam *omnia bona spiritualia* communicant». Las intervenciones a las que hace referencia la nota, de Mons. J. J. Weber (E/395) y de diversos padres de habla alemana (E/414), son aún más claras; *ibid*, 54, 411, 416

<sup>25</sup> El texto latino es más expresivo: «*ea tradiderunt quae sive ex ore, conversatione et operibus Christi acceperant, sive a Spiritu Sancto suggerente didicerant*». Según indica

escrito el mensaje de salvación *por inspiración del Espíritu Santo* (nn. 7-8). El documento conciliar no quiso tratar de los contenidos respectivos de la Escritura y la Tradición, sino sólo de su mutua relación<sup>26</sup>. Lo importante era aclarar que ambas son *Verbum Dei*, pues una es escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo, y la otra transmite a los sucesores de los Apóstoles la palabra de Dios confiada a éstos por Cristo y por el Espíritu. A un nivel más profundo, una y otra lo son porque el objeto revelado es Jesucristo, y tanto una como otra nos transmiten su memoria y la salvación traída por Él (n. 9)<sup>27</sup>.

En resumen, la acción del Espíritu Santo en este momento de la Tradición asegura la continuidad con Cristo y la integridad del recuerdo de los apóstoles que está en la base de su predicación, inspirando su mismo contenido y en particular, su puesta por escrito (n. 9)<sup>28</sup>. Sin embargo, en continuidad con lo que se ha dicho antes, aquella acción debe tener que ver

---

la respuesta al *Modus* 11, con esta segunda parte no se quiere indicar algo distinto que lo que Cristo les enseñó (cfr. *Jn* 14,26), *ibid*, 55.

<sup>26</sup> Cfr. *ibid passim* en nn. 8-9, pero también en los nn. dedicados a la Escritura, en el cap. 3. Cfr. R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, o.c., 380-381

<sup>27</sup> Frente al intento inicial del Concilio, en el que había un esquema *De duobus fontibus*, el texto final de *Dei Verbum* afirma que una y otra, Escritura y Tradición, «por manar del mismo manantial divino (*ex eadem divina scaturigine promanantes*), confluyen en cierto modo en uno y tienden al mismo fin» (n. 9). La idea, expuesta por el Card. J. Frings en su intervención en el Aula, es que la fórmula ‘dos fuentes de la Revelación’ «potest quidem verificari in ordine cognoscendi pro nobis hominibus; sed in ordine essendi unus et unicus est fons, scilicet ipsa revelatio, verbum Dei», F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum*, o.c., 198; cfr. la intervención del Card. A. Liénart, 196. De Lubac recoge la de Frings y atribuye su teología a Ratzinger, de quien reproduce en un Apéndice un interesante texto, cfr. H. DE LUBAC, *Révélation divine*, o.c., 202-204, 217-221, 229-231.

<sup>28</sup> La inspiración es un don especial, por el que se puede decir que la predicación apostólica «*in inspiratis libris speciali modo exprimitur*» (n. 8), como señalan la nota (B) de la *Relatio* en el Esquema II y la respuesta al *Modus* 22 en el IV. Se indica en ambos casos que la afirmación afecta al aspecto *cualitativo*, no *cuantitativo*, de la cuestión. Cfr. F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum*, o.c., 60-61. Por la misma razón se dice que Escritura y Tradición deben ser recibidas “*pari pietatis affectu ac reverentia*”, y no “*uno pietatis affectu*” (n. 9), como responde la Comisión al *Modus* 41, *Ibid*, 73.

también con los otros medios de la transmisión del Evangelio, especialmente por cuanto ésta incluye la comunicación de la Salvación<sup>29</sup>.

b) *La transmisión del Evangelio a todos los hombres*

Llegamos así al segundo momento: la obra del Paráclito no termina al constituirse el depósito que contiene la Revelación de Dios. Puesto que el mandato de Cristo incluía a todos los hombres de todos los tiempos, convenía que «el Evangelio se conservara siempre vivo y entero (*integrum*) en la Iglesia» (n. 7), y para eso los apóstoles dejaron como sucesores suyos a los obispos<sup>30</sup>. No deja de ser llamativo que en este punto no se hable en primer lugar de la Escritura, como texto en que quedaría fijada la Revelación, sino de la Sucesión apostólica. En realidad, es muy coherente con el modo en que el texto conciliar entiende la Revelación —una persona, Cristo— y su transmisión.

Así pues, los obispos tienen la tarea de conservar, exponer y difundir lo que recibieron de los apóstoles, y lo hacen precisamente iluminados por el Espíritu Santo (n. 9). El carisma de los obispos —el *charisma veritatis certum* del que hablaba san Ireneo y que el texto conciliar recuerda sin citar en el n. 8— es distinto del de los apóstoles, pero el Espíritu que los otorga es el mismo<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> En este sentido, sería interesante estudiar la acción del Espíritu Santo en esos *otros* medios, esto es, en la predicación oral, en los sacramentos y en la misma vida cristiana.

<sup>30</sup> *Dei Verbum* afronta la cuestión de la Sucesión apostólica sólo en lo que dice relación a la transmisión de la Revelación; para un tratado completo, la Comisión Teológica remite a la Constitución *De Ecclesia* en su respuesta a diversos *Modi*, cfr. F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum*, o.c., 57, 59, 70-72, et al. En todo caso, como se explica en la respuesta al *Modus* 8: «In praedicatione Evangelii comprehenduntur omnia munera Episcoporum: hic autem ex professo agitur de transmissione revelationis», *ibid*, 54.

<sup>31</sup> Según explica la nota (A) de la *Relatio* sobre el n. 9 en el Esquema III: «per illos [Apostolos] ipsa [Traditio] constituitur, per hos [Episcopos] vero eadem Traditio tantum servatur, exponitur, atque diffunditur», *ibid*, 72-73. *Dei Verbum* atribuye en este capítulo al Espíritu Santo tanto la fidelidad de los obispos en su tarea, como la misma transmisión de los apóstoles a sus sucesores. Sería interesante estudiar en ámbito sacramentario la relación entre la transmisión de la Revelación y la del episcopado, por cuanto parece que lo que se comunica es principalmente la acción del Espíritu Santo, operativa en los *tria munera* del obispo.

Ahora bien, en este momento, la Tradición no depende solamente de los obispos, sino de todos los fieles. Por una parte, también los fieles deben *conservar* lo que han aprendido; por otra, tienen un papel activo en su *crecimiento*. En efecto, tras señalar el modo como se mantiene, el n. 8 enseña que la Tradición «va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo [DS 1800]», notando que este desarrollo se refiere no a su contenido, sino a «la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas» (n. 8).

En cuanto a los medios por que lo hace, además de la predicación de los obispos, enumera el trabajo teológico y la experiencia del Espíritu<sup>32</sup>. En todos ellos juega un papel fundamental la asistencia del Espíritu Santo<sup>33</sup>, y es interesante notar la doble articulación que se descubre: por una parte, entre la acción y crecimiento presentes y la continua referencia a la memoria de Cristo, fijada gracias a la acción del Espíritu, pues lo que progresa es la *inteligencia* que se tiene de lo que ha sido transmitido<sup>34</sup>. Por otra parte, entre el esfuerzo humano de fidelidad y profundización, y la acción divina que da eficacia a ese trabajo, asegurando la integridad e impulsando el crecimiento.

---

<sup>32</sup> En cuanto al trabajo teológico, en ese sentido explica la nota (D) de la *Relatio* sobre el n. 7 la adición de la expresión ‘*et studio*’ en el Esquema III. En cuanto a la experiencia del Espíritu, cfr. tanto la nota (D) de la *Relatio* en el Esquema III, como la repuesta al *Modus* 32 en el IV. Según esta misma respuesta, hay que ver una precisa referencia a la Tercera Persona de la Trinidad en el uso de la expresión ‘*ex intima spiritalium rerum quam experiuntur intelligentia*’ (n. 8). *Ibid*, 64-66.

<sup>33</sup> La Comisión Teológica no quiso hacer una referencia a la acción del Espíritu en cada uno de los medios por los que la Tradición progresa, sino que consideró que «*influxus Spiritus Sancti memoratur in initio phraseos et ad totum se extendit*», según la respuesta al *Modus* 32, *ibid*, 66.

<sup>34</sup> La referencia a Cristo se ve tanto en el trabajo teológico, que es contemplación y estudio «de las palabras e instituciones transmitidas» (n. 8), como en la experiencia del Espíritu, que los Padres conciliares no entendieron en el sentido de un simple *sentimiento*, o de algo meramente *subjetivo*, sino como la inteligencia que se tiene por la experiencia del Espíritu, que tiene el mismo origen y es medida por los mismos criterios objetivos que el trabajo teológico. En definitiva, como indicaban algunos de los Padres en el Concilio, se trata de la experiencia de los santos y de los dones del Espíritu Santo. Al respecto, cfr. la nota (D) de la *Relatio* al n. 8 en el Esquema III y la respuesta al *Modus* 32, así como las intervenciones —entre otros— de Mons. V. Constantini (E/3140), de Mons. L. Jäger (E/3141), del Card. E. Ruffini (E/3155) y de Mons. I. F. Cornelis (E/3489), cfr. F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum, o.c.*, 64-66, 549-550, 560, 690.

Hay otro aspecto aún en el que *Dei Verbum* subraya la intervención del Paráclito en la Revelación. En efecto, al concluir el párrafo sobre el modo como las riquezas de la Tradición se vierten en la vida de la Iglesia, en relación con la Escritura afirma:

Así Dios, que habló en otros tiempos, sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado; así el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la palabra de Cristo (cfr. *Col* 3,16).

Se señala una vez más el papel del Espíritu —que obra en este caso por medio de la Tradición— en la profundización y desarrollo de la Revelación, y se añade que, por Él, «la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero» (n. 8). De este modo se respondía a aquellos Padres que aún, en la fase final de la redacción, echaban de menos alguna otra referencia al Espíritu<sup>35</sup>. Si la Revelación es *locutio Dei*, se puede decir que, tras la Ascensión de Cristo, todo hablar de Dios corresponde al Espíritu Santo, aunque su palabra no sea otra que el Evangelio<sup>36</sup>. La atribución cobra mayor relieve aún si se considera que la Revelación es en último término el mismo Jesucristo (cfr. *Mt* 28,20)<sup>37</sup>.

Por otra parte, por la Tradición no sólo conoce la Iglesia el canon íntegro de los libros sagrados y el sentido exacto de la Escritura, por lo que puede progresar en la inteligencia de la misma de modo tal que se hace eficaz en todo tiempo, sino que reconoce también que sus «riquezas van pasando a la práctica y a la vida de la Iglesia que cree y ora» (n. 8). El papel de la Tercera Persona en los sacramentos —pues el texto es una alusión «*ad Ecclesiae instituta in genere, et in specie ad liturgiam*»<sup>38</sup>— aparece así íntimamente

---

<sup>35</sup> Así responde la Comisión Teológica al *Modus* 24, *ibid*, 61. Por otra parte, el texto recuerda aquel añadido sugerido por Mons. L. Jäger al que hemos hecho referencia al exponer el n. 5.

<sup>36</sup> Es otro modo de afirmar que la universalización de la Revelación corresponde al Paráclito. Sobre la designación de la Revelación como *locutio Dei*, era la más común en la manualística de la época, y es retomada por la Comisión Teológica en la nota (C) de la *Relatio* al n. 2 en el Esquema II, respondiendo a una petición de Mons. M. A. Builes (E/605), cfr. *ibid*, 18, 440.

<sup>37</sup> Cfr. C. JÓDAR ESTRELLA, *Biblia y Revelación. Jesucristo, palabra única de la escritura*, o.c., 16.

<sup>38</sup> Nota (L) de la *Relatio* en el Esquema II, F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum*, o.c., 67.

ligado al que juega en la Escritura. En resumen, el Espíritu Santo hace que resuene en la Iglesia la voz *viva* del Evangelio<sup>39</sup>.

Finalmente, el segundo capítulo trata en el n. 10 de la relación que existe entre la palabra de Dios, la Iglesia y su Magisterio. La primera —Escritura y Tradición— ha sido encomendada a la Iglesia, que profesa y vive su fe. La función específica del Magisterio consiste en «interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral [*traditum*] o escrita». De este modo, se encuentra al servicio de la palabra por cuanto no sólo oye —y aquí hay una referencia a esa voz viva que el Espíritu hace resonar—, sino también guarda, expone y saca del depósito de fe «todo lo que propone como revelado por Dios para ser creído». Pero, como la voz del Evangelio, también el Magisterio es *vivo*, pues cuenta con la asistencia del Espíritu Santo. Es más, por esta acción —distinta en su especificidad pero de igual Autor—, la Tradición, la Escritura y el Magisterio «están unidos y ligados, de modo que ninguno puede subsistir sin los otros; los tres, cada uno según su carácter, y bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas».

\* \* \*

En resumen, por la acción del Espíritu Santo se mantiene *íntegra* —la misma— y *viva* —siempre eficaz y creciente— la Revelación que, llevada a plenitud en Cristo, ilumina a los hombres mientras caminan en este mundo. Sea por su acción sobre los apóstoles y quienes pusieron por escrito su predicación, sea por la eficacia que da a los sacramentos y al anuncio del Evangelio, sea por el don de la Salvación y los otros carismas —*divina dona*— que se conectan con la Revelación, sea por la savia con que vivifica en todo tiempo la Tradición de la Iglesia, de la que el Espíritu es como el alma<sup>40</sup>, sea por los dones que concede a quienes reciben de los apóstoles el cargo del ministerio, es en todo caso la continua presencia del Espíritu en la economía cristiana la que garantiza la permanencia del misterio *de Cristo* y la que mantiene *viva* la Revelación, en la Iglesia y en la historia<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Cfr. nota (O) de la *Relatio* en el Esquema II, *ibid*, 68.

<sup>40</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, 21.11.1964, 7.

<sup>41</sup> En los distintos números de este capítulo, el adjetivo ‘vivo’ se atribuye al Evangelio —entendido primero como Revelación y luego como Escritura—, a la Tradición y al Magisterio. Puesto que la Revelación es una Persona, también la transmisión de la

### 3. El Espíritu Santo en la inspiración de la Escritura

Llegamos al tercer capítulo de la Constitución Dogmática, que trata de la inspiración de la Sagrada Escritura y de su interpretación. El texto admite pacíficamente la inspiración divina de la Escritura, que atribuye al Espíritu Santo desde las primeras líneas del n. 11; se trata de una doctrina que se considera de origen apostólico. La inspiración es una acción divina *específica*, que no se reduce a la normal Providencia de Dios o a la profundización de la Revelación por parte de la Iglesia primitiva<sup>42</sup>, y que reviste a la Escritura de una dignidad particular<sup>43</sup>.

De su carácter inspirado depende precisamente su *verdad*, que el Concilio afirma en cuanto está ordenada a la salvación<sup>44</sup>. En efecto, por ser inspirada, la Escritura *enseña* fiel e íntegramente todo lo que Cristo quiso revelarnos *para nuestra salvación*; por eso, es «útil para enseñar, reprender, corregir, instruir en la justicia; para que el hombre de Dios esté en forma, equipado para toda obra buena (2Tm 3,16-17 gr.)»<sup>45</sup>. Este último aspecto no está relacionado con la inspiración del Autor, sino más bien con el hecho de que la Escritura es una realidad *inspirada*: en ella, a través de ella, actúa el Espíritu. Una vez más, esta vez por medio de una cita de san Pablo, la acción del Espíritu ligada a la Revelación es inseparable de la *comunicación* de la Salvación.

---

misma debe ser en primer lugar una corriente de vida, cfr. C. JÓDAR ESTRELLA, *Biblia y Revelación. Jesucristo, palabra única de la escritura, o.c.*, 15-18.

<sup>42</sup> Así lo indica la respuesta al *Modus* 1. Cfr. F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum, o.c.*, 87.

<sup>43</sup> De ahí que en el n. 9 se afirme, en relación con la Tradición: «utraque pari pietatis affectu ac reverentia suscipienda et veneranda est [DS 783]», cfr. las respuestas a los *Modi* 41 y 42 del cap. II, *ibid*, 73.

<sup>44</sup> Así se expresa en positivo lo que en otras ocasiones se había denominado *inerrancia* de la Escritura. Aunque finalmente el n. 11 carece de título, en las tres primeras redacciones sí lo tuvo, y en el Esquema III se decidió cambiar el término 'inerrancia' por 'verdad'. En la nota (B) de la *Relatio*, la Comisión hace referencia a las intervenciones de Mons. J. B. da Mota e Albuquerque (E/3463), del Rev. C. Butler (E/3380), y del Card. A. G. Meyer (E/3215), entre otros; *ibid*, 86, 685-7, 676, 596-597.

<sup>45</sup> Citamos según la traducción que ofrece la edición de *Dei Verbum*, n. 11. Con la cita de 2Tm, que cierra el número, y la consideración de este otro aspecto de la inspiración, la Comisión Teológica consideraba cumplida (*complens*) la doctrina sobre la inspiración, como afirma en la nota (H) de la *Relatio* en el Esquema III, *ibid*, 92.

Otro punto interesante es que la inspiración es una acción tal, que de los libros sagrados se puede afirmar que «tienen a Dios como autor, y como tales han sido confiados a la Iglesia [DS 1787, 2180; EB 420, 499]», y, a la vez, que los hagiógrafos fueron «verdaderos autores» (n. 11). De nuevo encontramos la articulación entre la acción divina y el esfuerzo humano, en una lógica de compenetración en que uno de los términos no anula el otro. De éste se siguen a continuación otros binomios.

En primer lugar, se afirma en el n. 12 que la Escritura encierra más de un sentido. Por una parte, hallamos en ella lo que los hagiógrafos quisieron significar (su *intentio*); por otra, lo que Dios quiso manifestarnos. Esta articulación conlleva otra, en el trabajo de interpretación de los textos. Hay que estudiarlos, primero, en cuanto textos *humanos*, sirviéndose de los medios que sirven para el estudio de cualquier escrito antiguo, que surge en un contexto histórico y cultural determinado. Pero deben ser estudiados también en cuanto *divinamente inspirados*, esto es, hay que leerlos en el mismo Espíritu (*eodem Spiritu*) en que fueron escritos. Eso implica: atender al contenido y unidad de la Escritura; tener en cuenta la *analogia fidei* y la Tradición viva —que incluye tanto la doctrina de los Padres como el *sensus fidei*—; someterse, en fin, al juicio de la Iglesia. En definitiva, el Espíritu Santo, que está presente en la inspiración de la Escritura, debe estarlo también en su lectura<sup>46</sup>.

El n. 13 indica cómo la Escritura manifiesta la *condescendencia* de Dios, y establece un parangón entre la Encarnación y la Escritura: «la palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como la Palabra del eterno Padre, asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres»<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> A eso apuntan tanto el atender al contenido y unidad de la Biblia —pues esa unidad se basa en su único Autor, esto es, su Autor divino—, como la referencia a la Tradición y al Magisterio, en los que antes se ha notado ya la acción del Paráclito. Los diversos elementos se enumeran en las respuestas a los *Modi* 27 y 30, cfr. F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum, o.c.*, 100-101.

<sup>47</sup> Según la intención de la Comisión, la comparación incluía también la Iglesia: «Clarior appareat constants norma actionis divinae cum hominibus, quae verificatur in S. Scriptura, in Incarnatione, ubi divinum cum humanis coniungitur: E/3356 [Mons. P. Gúrpide Beope]», *ibid*, 104, cfr. 674-675. Sería ciertamente interesante estudiar la acción del Espíritu Santo en estos diversos modos de *encarnarse* y de



#### 4. La acción del Espíritu Santo en la historia de la Salvación, entre Antiguo y Nuevo Testamento

Repasaremos ahora brevemente los puntos más importantes para nuestro estudio de los capítulos cuarto y quinto, dedicados al Antiguo y al Nuevo Testamento, respectivamente.

En relación con el Antiguo Testamento, se afirma primero que su perenne valor depende del hecho de haber sido inspirado por el Espíritu Santo (n. 14)<sup>48</sup>. Por otra parte, se quiere indicar que la economía de la Revelación — de la Salvación— no está determinada desde el inicio, ni es, por tanto, deducible de él. Se trata, más bien, de un proceso guiado en todo momento por la acción libre y siempre trascendente de Dios<sup>49</sup>. Finalmente, en el n. 16 se explica que la unidad de los dos Testamentos radica en la voluntad de su Autor y en la centralidad de Cristo en la economía.

El Nuevo Testamento es presentado recordando una vez más la dimensión salvadora del designio de Dios y el carácter *personal* de la Revelación, o sea el hecho de que ésta es principalmente Jesucristo<sup>50</sup>.

En éste y en los números siguientes se encuentran otros elementos que habían aparecido ya en los capítulos precedentes, y que podemos repasar velozmente. Al recorrer los momentos más significativos de la obra salvadora y reveladora de Jesucristo, se hace mención del envío del Espíritu

---

*revelarse* el Verbo, o, en general, qué papel juega el Espíritu en el designio divino de *comunicarse* —en el sentido más fuerte del término— al hombre.

<sup>48</sup> En este sentido se justifican las diversas modificaciones del texto, según la nota (I) de la *Relatio* en el Esquema II y la nota (E) en el Esquema III, *ibid*, 112-113.

<sup>49</sup> Cfr. las notas (B) y (D) de la *Relatio* al n. 14 en el Esquema III, así como la intervención del Card. Bea (E/3256), *ibid*, 110-113, 649.

<sup>50</sup> En efecto, el párrafo comienza con una significativa referencia al *Verbum Dei*: «la palabra de Dios, que es fuerza de Dios para la salvación del que cree (cfr. *Rm* 1,16), se encuentra y despliega su fuerza de modo privilegiado en el Nuevo Testamento» (n. 17); mientras la frase siguiente, que se presenta íntimamente ligada a ésta (*'enim'*), retoma el lenguaje del *Verbum* para hablar de Jesucristo. El sentido del término, distinto en cada caso, es claro; sin embargo, indica en cierto modo que la Revelación *es* Cristo, y de Él deriva su fuerza, mientras la Escritura depende de Él (n. 17, cfr. n. 18). Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 1 y la respuesta al *Modus* 1 del cap. V, F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum*, o.c., 124-125.

Santo como parte del Misterio Pascual, por el cual Cristo «*opus suum complevit*» (n. 17)<sup>51</sup>.

Por otra parte, también en este número la predicación apostólica es entendida *concretamente*, esto es, incluyendo en ella la transmisión de la vida y los sacramentos que la fe encierra (*complectitur*<sup>52</sup>). En tercer lugar, al tratar de la fuerza de la palabra de Dios, se subraya la atracción que Cristo ejerce *todavía hoy*<sup>53</sup>, lo cual recuerda aquella acción del Espíritu Santo de la que se hablaba en el n. 5.

El capítulo quinto dedica buena parte de su atención a la articulación entre el elemento humano y la acción divina en la composición del depósito de la Revelación. Afirma en primer lugar la acción del Espíritu Santo en el momento en que se constituía la Tradición —en el n. 17 se habla de una revelación *en el Espíritu Santo (in Spiritu Sancto)*, cfr. *Ef 3,4-6*—, que afectaba tanto a la predicación de los apóstoles como a su posterior puesta por escrito<sup>54</sup>. En particular, indica que los apóstoles transmitieron a sus oyentes lo que sabían de Jesús, con aquella *mayor inteligencia* de que gozaban gracias, por una parte, a los acontecimientos gloriosos que siguieron a su muerte y, por otra, a la luz del Espíritu de la verdad (n. 19)<sup>55</sup>. Sin embargo, aun afirmando que la narración de los hechos es también objeto del influjo del Paráclito, la historicidad de los Evangelios se pone

---

<sup>51</sup> Tanto en el número 17 como antes, en el n. 4, la referencia al envío del Paráclito aparece a partir del Esquema II. Cfr. *ibid*, 30-32, 124; especialmente la nota (E) de la *Relatio* al n. 4, donde se afirma explícitamente que el envío del Espíritu es uno de los “signos eminentísimos” que da testimonio de la Revelación.

<sup>52</sup> Respuesta al *Modus* 9, cfr. *ibid*, 127

<sup>53</sup> De este modo hay que entender el hecho de que el n. 17 use la forma presente del verbo *traho*, cfr. nota (C) de la *Relatio* en el Esquema III, *ibid*, 124.

<sup>54</sup> Así se subraya en la respuesta al *Modus* 15, donde se confirma el influjo del Paráclito tanto en la predicación apostólica como en la Escritura. Algunos Padres habían hecho notar su temor de que pareciera, por la redacción del texto, que los apóstoles en su predicación no hubieran estado bajo el influjo del Espíritu Santo. Cfr. *ibid*, 129.

<sup>55</sup> El texto añade algunas referencias al Evangelio de Juan: concretamente a los dichos del Paráclito y a los pasajes que resaltan el valor teológico de la memoria. *Vid. supra*, cap. I, B.4.3.1.

especialmente en relación con el recuerdo y el testimonio de los que habían oído y habían visto<sup>56</sup>.

Cierra el capítulo el n. 20, en que se hace una breve mención del canon del Nuevo Testamento. Forman parte de éste los libros inspirados, también aquellos que, sin narrar directamente la historia de Jesús, dependen de aquella promesa del Señor, por la cual «asistió a sus Apóstoles, como lo había prometido (cfr. *Mt* 28,10), y les envió el Espíritu Santo, que los fuera introduciendo en la plenitud de la verdad (cfr. *Jn* 16,13)». Ya en el n. 17, igualmente en relación con la inspiración, se había afirmado la excelencia de la Escritura sobre la Tradición<sup>57</sup>.

En resumen, estos dos capítulos son un buen ejemplo de cómo la Constitución no pierde de vista la dimensión pneumatológica de la transmisión de la Revelación en su articulada riqueza, al considerar elementos particulares de la misma, como son los Libros Sagrados.

## **5. El Espíritu Santo y el papel de la Escritura en la vida de la Iglesia**

El último capítulo de *Dei Verbum* subraya la idea de que la vida de la Iglesia —y de todos los fieles— se alimenta de la Escritura, pues en ésta encuentra a Cristo. En lo relativo a los intereses de este trabajo, se repiten algunas afirmaciones que habían aparecido ya. Tal vez las principales, que recorren todo el capítulo como vertebrándolo, son dos. La primera es que la fuerza de la Escritura, su perenne eficacia y actualidad, descansa tanto en su inspiración, como en que transmite el misterio de Cristo. La segunda es que, junto a la conciencia de la inspiración de la Escritura (n. 21) y de la instrucción del Paráclito (n. 23), para profundizar en su sentido es igualmente necesario el esfuerzo del hombre.

---

<sup>56</sup> Por eso precisamente se decidió cambiar la cita con la que el capítulo concluye, según explica la nota (D) de la *Relatio* en el Esquema II, F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum, o.c.*, 142.

<sup>57</sup> Así se explica la expresión '*prae excellenti modo*', que la Comisión Teológica quiso mantener, como equivalente al '*speciali modo*' del n. 4, cfr. la respuesta al *Modus* 2, F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum, o.c.*, 125.

La primera de ellas se expone con cierto detalle en el n. 21, donde se retoma la idea de que la Escritura transmite inmutablemente la palabra de Dios y hace resonar la voz del Espíritu (cfr. n. 8). Se describe después la dinámica *trinitaria* de la Revelación por medio de los libros sagrados, fijándose en la eficacia de la palabra de Dios tanto para la Iglesia como para el creyente singular, aunque la referencia al Espíritu Santo queda sobreentendida<sup>58</sup>. Algo semejante sucede en el número que cierra el capítulo, en el cual se atribuyen a la lectura de la Escritura algunos efectos que corresponden —según veíamos más arriba— a la acción del Paráclito. Por ejemplo, que se extienda la palabra de Dios, que llene la Revelación los corazones de los hombres, o que se impulse la vida espiritual.

En cuanto a la complementariedad de esfuerzo humano y ayuda divina en la inteligencia y actualidad de la Escritura, se hace mención especial del trabajo de los exegetas y los teólogos, atento a la Tradición y bajo la vigilancia del Magisterio (n. 23)<sup>59</sup>. En la misma línea, se insiste en el cuidado que deben poner los obispos en procurar que las versiones de los textos sagrados sean buenas y contengan las notas necesarias para una correcta inteligencia del sentido de los mismos, de modo tal, que tanto los fieles como los no creyentes puedan alcanzarlo de manera segura y provechosa, penetrándose de su espíritu (nn. 22, 25). Por otra parte, al tiempo que se afirma que la Escritura ha de ser como el alma de la Teología y debe alimentar y regir, en general, toda la enseñanza de la Iglesia, se anima a todos los fieles a acudir a ella, sea en la liturgia, sea por la lectura, sea con la ayuda de instituciones o de diversos subsidios, pero siempre procurando que acompañe a la lectura la oración (nn. 24-25)<sup>60</sup>.

El texto de este capítulo retoma en varias ocasiones el paralelismo entre la Eucaristía y la Sagrada Escritura<sup>61</sup>. Con él se acentúa la *eficacia* de la

---

<sup>58</sup> De hecho, un Padre, pidió añadir esa referencia, si bien la Comisión Teológica consideró suficiente lo que se había dicho ya al respecto en el n. 12, y que un tratamiento más amplio correspondería a la doctrina de la gracia. Cfr. respuesta al *Modus* 6, *ibid*, 151.

<sup>59</sup> En relación con la Tradición, se hace especial mención de los Padres y de la Liturgia, como se había hecho ya en el n. 8. Al respecto, cfr. nota (K) de la *Relatio* al n. 8 en el Esquema II, *ibid*, 66-67.

<sup>60</sup> Esta recomendación, extendida a todos los fieles, llamó la atención de algunos Padres, cfr. la nota (S) de la *Relatio* sobre el n. 25 en el Esquema III y las respuestas a los *Modi* 26 y 27, *ibid*, 167-169.

<sup>61</sup> Aun siendo de origen patristico, despertó algunas vacilaciones. Cfr. la *Relatio* al n. 26 en el Esquema II, la nota (C) en la *Relatio* al n. 21 en el Esquema III, y la respuesta al

Escritura, y por tanto, indirectamente, hace referencia a la acción del Espíritu Santo de la que se ha hablado en números anteriores. Por otra parte, el paralelismo recuerda la *unidad del Pan y la Palabra en la liturgia*, que sigue siendo el lugar principal en el que se entra en contacto con las riquezas de la palabra divina (cfr. n. 21). Precisamente en esta unidad se ponen de manifiesto dos elementos que hemos mencionado antes. Primero, la íntima relación que existe entre la revelación y la salvación cristianas, que se operan en el mismo lugar; luego, la compenetración que existe entre los diversos modos en que se transmite la Revelación: doctrina, vida y culto<sup>62</sup>.

## 6. Reflexiones conclusivas

Terminamos nuestro recorrido por la Constitución Dogmática *Dei Verbum*. El documento ofrece una visión *teológica* de la Revelación y su transmisión, así como, en particular, de la Escritura: su inspiración y su relación con la vida de la Iglesia en la Tradición.

Hemos comprobado que el texto tiene presente en todo momento la dimensión pneumatológica de lo que va tratando. En primer lugar, al enmarcar la Revelación en el misterio y el designio del Dios que es Uno y Trino, en su designio de salvación y en la economía por la que lo realiza. En particular, al considerar el lugar del Paráclito en la obra de salvación que Cristo, «mediador y plenitud de toda la revelación» (n. 2), lleva a cabo. En segundo lugar, de un modo especialmente rico, al tratar la cuestión de la transmisión y el crecimiento de la Revelación, tanto en su momento constituyente como en el sucesivo. En tercer lugar, al exponer con detalle la acción del Paráclito en relación con la Escritura, sea en su puesta por escrito, sea en su lectura e interpretación. El Espíritu abre la inteligencia al sentido de la palabra de Dios y, por otra parte, la mantiene siempre viva y eficaz. En fin, hemos notado cómo, precisamente al ocuparse de la Escritura, *Dei*

---

*Modus 2*, F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum*, o.c., 174, 148, 146-147.

<sup>62</sup> *Vid. supra* A.2. Por eso, sería interesante investigar la relación que existe entre el papel que juega el Espíritu Santo en la proclamación de la palabra de Dios, y en la presencia de Cristo en el Misterio Eucarístico, como momentos principales de la economía sacramental.

*Verbum* tiene mucho cuidado en mantener la tensión que existe entre el esfuerzo humano y la obra de Dios.

En este documento no hay una exposición de conjunto de la multiforme acción del Espíritu, ni se ahonda particularmente en ella. Falta también una consideración del papel del Espíritu en la revelación que tiene lugar *durante* la existencia terrena de Cristo<sup>63</sup>. Sin embargo, queda claro que el Espíritu acompaña *siempre* a la Palabra de Dios, tanto para iluminar la inteligencia de los apóstoles y de los otros hombres que participaron en la constitución del depósito de la Revelación, como haciendo eficaz la Escritura en todo tiempo y lugar. Por la acción del Espíritu, Cristo *atrae* a los hombres hacia el Padre; su voz, en la Palabra de Dios —la Revelación, presente en la Iglesia por la Escritura, la Tradición y el servicio del Magisterio—, resuena *viva*, y los hombres pueden *recibirla* y *profundizar* en su hondura, que es la hondura del misterio de Jesucristo.

Por otra parte, hemos tenido ocasión de hacer algunas referencias a diversas cuestiones en que la dimensión pneumatológica de la Revelación entra en relación con la de otros misterios de la fe. Por ejemplo: la Encarnación, la sucesión apostólica y el ministerio, la Eucaristía y los sacramentos, la predicación, la vida de la gracia. Podríamos decir que son *vías* que las páginas de esta Constitución no recorren —no era quizá el lugar o el tiempo apropiado para hacerlo—, pero sí dejan indicadas, como sugiriéndolas al trabajo teológico. Muchas de ellas, además, encontrarán explícito tratamiento en otros documentos conciliares.

## **B. ALGUNOS MANUALES CONTEMPORÁNEOS**

Viendo el modo en que la Constitución Dogmática *Dei Verbum* expone la acción del Paráclito en la Revelación, sería razonable esperar que estas perspectivas, enriquecidas por la teología sucesiva, hubieran encontrado un lugar apropiado en la Teología fundamental de las últimas décadas. Para

---

<sup>63</sup> Ésta llegará más adelante, en otros documentos del Magisterio. Para una sucinta consideración de estos últimos, cfr. C. IZQUIERDO, *El Espíritu Santo en la historia. Dimensión pneumatológica de la teología fundamental*, en J. J. Alviar (ed.), *El tiempo del Espíritu: hacia una teología pneumatológica*, EUNSA, Pamplona 2006, 63-65.

comprobarlo, a continuación se presentará brevemente desde esta perspectiva el contenido de algunos manuales de Fundamental publicados en los últimos 30-40 años. La selección no pretende ser exhaustiva, sino sólo representativa: se ha procurado recoger las obras principales, publicadas en las distintas áreas lingüísticas.

Puesto que la mayor parte de los manuales que se estudiarán trata de la Revelación en sí, de su transmisión y de la fe, en este análisis se presentará su contenido bajo estos tres epígrafes, adaptándolos cuanto sea posible al orden de las distintas obras. Habitualmente se añadirán también algunas consideraciones relacionadas con la credibilidad. Para facilitar la lectura, las referencias a las páginas del libro se indican entre paréntesis<sup>64</sup>; en nota, algunos comentarios y referencias bibliográficas.

### **1. *Théologie de la Révélation* (1966<sup>2</sup>), de R. Latourelle<sup>65</sup>**

Comenzamos por uno de los manuales que más influencia ha tenido en los años que siguieron al Concilio. Forma parte de un programa teológico-fundamental que el Autor desarrolla en seis volúmenes, y, por eso, el presente se ocupa solamente de la Revelación<sup>66</sup>. Acerca de la misma, Latourelle presenta una concepción eminentemente *Logocéntrica*, estudiándola principalmente en cuanto *palabra de Dios*; de ahí que su planteamiento sea al mismo tiempo profundamente *crístocéntrico*.

El libro comienza con una exposición de la doctrina de la Revelación en la Escritura, los Padres, la teología Medieval, Moderna y Contemporánea, y en el Magisterio. Luego desarrolla un tratado sistemático siguiendo una

---

<sup>64</sup> El número de página corresponde a la edición que se ha manejado, y que se indica en nota al presentar el título original del manual en la sección correspondiente. Habitualmente coincide con el original, pero en algunos casos se ha utilizado una traducción.

<sup>65</sup> R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación, o.c.*, Sígueme, Salamanca 1969<sup>2</sup>. Para una panorámica del proyecto teológico-fundamental del Autor, cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Proposte e modelli di Teologia fondamentale nel XX secolo*, «Annales Theologici» 24 (2010), 200-210, así como la revisión de las obras de Latourelle en C. IZQUIERDO, J. M. ODERO, *Manuales de Teología Fundamental*, «Scripta Theologica» 18 (1986), 654-661.

<sup>66</sup> Ciertamente, contiene también algunas indicaciones sobre su transmisión, sea en el momento constituyente, sea sucesivamente; al respecto, basta decir que Latourelle desarrolla los elementos que hemos visto ya en *Dei Verbum*.

triple vía: de analogía, de unión de los misterios entre sí, de finalidad; y concluye mostrando algunos elementos de la complejidad de la Revelación.

Hay dos puntos en los que el manual trata específicamente de la acción del Espíritu Santo. En primer lugar, en el capítulo «Revelación y luz de fe» (471-483) desarrolla una idea que se menciona en diversas ocasiones a lo largo de la primera parte del libro. Para Latourelle, la palabra de Revelación es de una especie única, pues posee una doble dimensión: exterior e interior. Por la palabra exterior, Dios se manifiesta al hombre; por la palabra interior, le atrae, haciéndole capaz de asentir a la primera. Así, al poder de convicción propio del mensaje, acompaña una acción interior en el oyente, que le inclina a acogerlo. La palabra exterior se apropia a Cristo; la interior, al Espíritu Santo: «La palabra no nos llega sola, sino con el soplo del Espíritu, que fija la palabra y hace que permanezca en el alma» (475).

No se trata, en todo caso, de palabras distintas, pues «en el orden de la revelación, *la misión del Espíritu completa y culmina la misión de Cristo*. La atracción está al servicio del Evangelio» (481). Más bien, se trata de una «acción conjugada en orden a un efecto único: la fe. La *manifestación* de los designios divinos la da el evangelio; la *eficiencia* (disposición para escuchar, fuerza para consentir) proviene de la atracción» (481)<sup>67</sup>.

Algunos Padres de la Iglesia, así como ciertos teólogos —san Buenaventura, por ejemplo— han dado a esta atracción el nombre de ‘revelación’. Latourelle, en cambio —con otros Padres, teólogos y con el Magisterio—, piensa que no lo es propiamente, pues «no podemos hablar de revelación en sentido estricto si no hay proposición distinta de un contenido de pensamiento, invitación distinta a creer ese contenido, y percepción distinta de ese contenido y de esa invitación como de auténtico origen divino» (478). A la palabra interior, testimonio del Espíritu Santo, le faltaría esa *distinción*.

En el mismo capítulo indica que la acción del Espíritu Santo se dirige también a los no creyentes, y en ese sentido *precede* a la palabra exterior. Sin embargo, es en todo caso una acción «ordenada al evangelio que ella prepara» y que tiene el primado en el orden del conocimiento, que es el de la Revelación (480).

---

<sup>67</sup> A propósito de la eficacia que posee la palabra de la Revelación por su dimensión interior, el Autor introduce una comparación con los sacramentos, de los que se distingue netamente.



En segundo lugar, Latourelle trata de la acción propia del Espíritu Santo al exponer sintéticamente «La Revelación como acción trinitaria» (551-553) en un epígrafe del capítulo final. Siguiendo a Santo Tomás, afirma que «mientras el Hijo “da a conocer”, el Espíritu Santo “inspira”» (553). El Espíritu Santo *aplica e interioriza* la realidad objetiva de gracia y de verdad que Cristo nos trajo. Así, el papel del Paráclito se cifra, por una parte, en hacer efectivo el don de la Revelación en todo tiempo; por otra, en asegurar la fidelidad y continuidad con la palabra de Cristo, asistiendo a la Iglesia de modo que tenga en cada momento una inteligencia mayor de esa palabra: mayor y más adecuada al tiempo que vive. Nota, en fin, cómo el Espíritu obró en los apóstoles, y continúa asistiendo a la Iglesia en todo momento.

Estos mismos temas se encuentran también en otros lugares. Además, hay otras afirmaciones interesantes sobre un papel del Espíritu en la Revelación. Resulta de particular interés el que juega en la consideración de ésta como *encuentro* (417); así como las indicaciones sobre el valor revelador del *poder* divino que actúa en la creación (427), en la historia (450), en las obras de Cristo (463-4) —principalmente en los milagros (cap. 21). Sin embargo, en pocas ocasiones se pone en relación este *poder* con el Espíritu, y en ninguna se desarrolla este aspecto.

En resumen, el manual de Latourelle sigue la línea de *Dei Verbum* y hace un desarrollo teológico de la acción del Espíritu Santo en cuanto fundamenta una *dimensión de la palabra*. Aunque no descuida la mención de los otros ámbitos en que es posible determinar una intervención del Paráclito en la Revelación, el enfoque del trabajo —centrado en la Revelación en cuanto *Palabra* y no tanto en otros rasgos o dimensiones de la misma— limita en cierta medida la consideración del papel que el Espíritu juega en ella.

## **2. Teología Fundamental (2009<sup>3</sup>), de C. Izquierdo<sup>68</sup>**

Tras dedicar un capítulo a la naturaleza de la Teología fundamental, Izquierdo estructura su manual en dos partes. La primera trata de la Revelación y la fe; la segunda, de la credibilidad. Veamos en qué puntos señala la acción del Paráclito en la Revelación.

---

<sup>68</sup> C. IZQUIERDO, *Teología Fundamental*, EUNSA, Pamplona 2009<sup>3</sup>.

*Revelación.* En primer lugar, Izquierdo dedica al Espíritu Santo un epígrafe en el capítulo «La Revelación en la historia». Su título es ya significativo: «La acción del Espíritu Santo: la revelación cristiana como revelación definitiva» (99-100). El Autor subraya que la acción del Espíritu Santo se relaciona directamente con la Iglesia, y no determina una revelación distinta de la de Cristo, sino que la continúa, actualizando y profundizándola. Con el envío del Espíritu Santo se completan la Revelación y la Salvación: «desde ahora, se anuncian y realizan en la historia con la actualidad que le da el mismo Espíritu Santo que preside el “hoy” de la gracia y de la comprensión» (101)<sup>69</sup>.

La acción del Espíritu Santo en la Revelación es afrontada de nuevo temáticamente en otro capítulo, al tratar, brevemente, de la palabra interior (178-179). Como Latourelle, Izquierdo piensa que ésta no puede ser considerada revelación en sentido estricto, pues «no es el Evangelio ni una palabra nueva» (178).

En una línea similar se mueven las consideraciones sobre la acción universal del Espíritu, al estudiar la relación entre el cristianismo y las otras religiones. Izquierdo afirma repetidas veces que aquella, en todo caso, ha de referirse a Cristo (220-221, 235-246).

*Transmisión.* En el capítulo que dedica a la transmisión de la Revelación, el Autor hace referencia de nuevo a la acción del Espíritu Santo. Uno de los epígrafes la explicita en su mismo título (108-109)<sup>70</sup>; pero, en realidad, recorre todo el capítulo. El discurso de Izquierdo sigue el orden de los nn. 7-10 de *Dei Verbum*. Indica los dos momentos a los que hemos hecho mención, de los que habla como *constitución* y *transmisión* de la Revelación, y señala:

La íntima relación entre constitución y transmisión de la revelación se debe entender *a la luz de la acción del Espíritu Santo y de la misión de los Doce*, de los Apóstoles. El Espíritu que Cristo envía es al mismo tiempo su Espíritu y el Paráclito, es decir, es el Espíritu que establece la unión a lo largo del tiempo entre Cristo y la Iglesia que dejó en el tiempo (103).

---

<sup>69</sup> Como detalle, en el mismo epígrafe, Izquierdo se opone explicita aunque sucintamente al joaquinismo.

<sup>70</sup> El título del epígrafe es «Los Apóstoles, enseñados por el Espíritu Santo».

Lo que le interesa remarcar es que la acción del Paráclito no hace sino continuar, en plena fidelidad, la de Cristo; es más, «*la revelación del Espíritu Santo forma parte de la misma revelación de Cristo*» (111).

El resto del capítulo desarrolla los distintos aspectos de la acción del Espíritu, al hilo de la exposición que se hace en *Dei Verbum*, pero notando siempre el carácter dependiente de Cristo de esta acción. Es interesante el modo en que comenta la idea de que la Iglesia transmite “todo lo que ella misma es”:

La Iglesia no transmite un *objeto* con el que ella tiene una relación accidental, sino que transmite *su propio ser*, su esencial relación con Cristo y el Espíritu Santo, que son los que la hacen existir; transmite su fe y su entrega a la Santísima Trinidad (120).

Al tratar del progreso de la Tradición, repite una y otra vez que el principio de la inteligencia de la Revelación es, para la Iglesia, el Espíritu Santo, quien es fuente tanto del *sensus fidei* como del Magisterio (120-126). Finalmente, considera en particular los carismas de la indefectibilidad y de la infalibilidad (126-130).

*Fe.* En los capítulos dedicados a la fe, Izquierdo vuelve sobre la atracción o iluminación divinas de las que había hablado a propósito de la palabra interior. Además, en la respuesta de fe cifra la unidad entre Revelación y Salvación (309-313).

En la parte que Izquierdo dedica a la *credibilidad*, la acción del Espíritu Santo es puesta en evidencia en relación con la Iglesia, y no tanto en relación con Cristo. Así, el capítulo que trata de la Iglesia como signo de credibilidad se cierra con el epígrafe «Cristo y el Espíritu Santo en el origen de la Iglesia» (530-533). En él se exponen los excesos en que puede caer una postura unívoca y se retoma la propuesta de Y. Congar, para quien Cristo es fundador y fundamento de la Iglesia, al tiempo que el Espíritu es cofundador (*co-instituant*) y fundamento de la Iglesia (532-533). En síntesis: «El principio de la Iglesia está, sobre todo, en el *plan salvífico del Padre que se realiza a través de la doble misión del Verbo-Hijo y del Espíritu Santo*» (533)<sup>71</sup>.

El capítulo final —«La credibilidad de la Iglesia»— retoma la idea de la inseparabilidad de Jesús y el Espíritu *en relación con la Iglesia* y subraya la acción del Espíritu Santo en ésta al estudiar el modo sacramental en que es

---

<sup>71</sup> Izquierdo cita, sobre todo, la obra de Congar *Je crois en l'Esprit Saint* (1979-1980).

signo de la acción divina (547-550). Después, desarrolla un poco el papel que juega el Espíritu respecto de la santidad de la Iglesia (552) y menciona el que juega en el testimonio cristiano (555).

Desde una visión de conjunto de la obra, podemos decir que Izquierdo argumenta teniendo a la vista los errores tanto del racionalismo como del sentimentalismo, y, en ese contexto, lo que le interesa subrayar es el carácter cristocéntrico, sobrenatural y objetivo de la Revelación. Si trata de la acción del Espíritu Santo —sea en el origen de la fe, sea en la transmisión de la Revelación, sea en relación con la Iglesia—, es siempre para subrayar que aquélla se da *en continuidad* con la de Cristo, y en un contexto eclesial.

### **3. *Teología Fundamental* (2008<sup>2</sup>), de F. Ocáriz y A. Blanco<sup>72</sup>**

El presente manual está dividido en dos partes. En la primera, titulada «Dogmática Fundamental», se trata de la Revelación y de la fe; en la segunda, que lleva por título «Fundamentos de Apologética», de la credibilidad. El último capítulo del libro desarrolla una reflexión sobre las relaciones entre los tres temas centrales de esta obra.

A primera vista, parece que el manual de Ocáriz-Blanco no considere apenas, en relación con la obra de la Revelación, la Persona del Espíritu Santo —como dato anecdótico, no se le nombra en el título de ningún epígrafe. Sin embargo, como veremos, su acción es considerada en múltiples ocasiones.

*Revelación.* En primer lugar, se tiene en cuenta al Espíritu al considerar la articulación trinitaria de la comunicación de Dios al hombre y la dinámica de la gracia (24-27).

Del Espíritu Santo depende, por otra parte, la dimensión interior de la Palabra. Esta idea, que hemos visto antes en Latourelle, está presente tanto en la consideración de la Iglesia “convocada y engendrada por la Palabra de Dios” (67-69), como en el estudio de la fe.

El manual vuelve en diversas ocasiones sobre el poder transformador de la Palabra divina, y señala la acción santificadora del Espíritu; sin embargo, no pone en relación uno y otro aspecto (33-36, 110-114).

---

<sup>72</sup> F. OCÁRIZ, A. BLANCO, *Teología Fundamental*, Palabra, Madrid 2008<sup>2</sup>. Se trata de una versión revisada y actualizada del anterior *Revelación, Fe y Credibilidad* (1998).

*Transmisión.* En el capítulo «Revelación e Iglesia» se parte de la misión confiada a la Iglesia, y se anuncia que «esta misión de enseñar implica una autoridad y una asistencia especiales, que serán también objeto de estudio en el presente capítulo» (65). En efecto, la *asistencia* del Espíritu Santo aflora en numerosas ocasiones a lo largo de estas páginas; en particular, se afirma que el desarrollo de la Tradición «tiene en el Espíritu Santo su principio activo primario» (91)<sup>73</sup>.

En el capítulo V, que profundiza en las relaciones entre Escritura y Tradición, se repiten las referencias al Espíritu Santo en estas páginas, sin particular desarrollo.

*Fe.* De la fe se trata en los capítulos VI-IX. El VI la estudia en la Biblia; el VII, en la reflexión teológica. Al inicio de este capítulo, Ocariz dedica un primer epígrafe a «La fe como don interior de Revelación» (155-160), en el que afronta la cuestión de la iluminación interior, el *habitus fidei* que connaturaliza la mente humana con lo sobrenatural. Afirma que revelación exterior y revelación interior no son dos *tipos* de revelación, sino «dos momentos constitutivos de la Revelación completa» (159-160)<sup>74</sup>. El Autor no insiste en —ni desarrolla— la atribución de tal iluminación al Espíritu Santo, y lo mismo cabe decir del espacio que dedica a la relación entre gracia y libertad en el acto de fe (163-165).

En el capítulo VIII, sobre las dimensiones personal y comunitaria de la fe, Blanco hace referencia en diversos momentos a la acción del Paráclito. Primero, al desarrollar la dimensión *personal*, a propósito de la transformación del creyente (176-178). Después, al afrontar la dimensión comunitaria, afirma que el Espíritu hace posible la *unidad* de la respuesta de fe de la Iglesia (181-182). Además, retomando unas palabras del *Catecismo*

---

<sup>73</sup> Otros ejemplos: se afirma que la Revelación continuó después de la Ascensión, hasta la muerte de los Apóstoles, por medio de una asistencia del Espíritu Santo que se puede llamar “constitutiva” y es propia del tiempo apostólico (66); por otra parte, la preeminencia de la Escritura se cifra en su carácter de texto inspirado (70); después, se considera la asistencia del Espíritu Santo a los apóstoles, continuada en sus sucesores, particularmente en el Magisterio (75); finalmente, la referencia al Espíritu Santo es continua en las páginas dedicadas a la infalibilidad e indefectibilidad de la Iglesia (sea en el Magisterio, sea en el *sensus fidei*, 78-86), así como al tratar del desarrollo de los dogmas, como ha quedado dicho.

<sup>74</sup> Dos momentos, por otra parte, que pueden darse separadamente; el epígrafe estudia al respecto algunos casos límite.

*de la Iglesia Católica* indica que el conocimiento *del Espíritu* lo alcanzamos en la Iglesia y por la Iglesia (183)<sup>75</sup>.

El cap. IX —«Fe y obras»— trata de la obra del Espíritu Santo que nos configura a Cristo, al exponer los rasgos característicos de la oración cristiana y su relación con la fe (198-204)<sup>76</sup>.

En la segunda parte del manual hay pocas referencias al Paráclito. Se menciona, por medio de algunos documentos romanos, en los epígrafes que Blanco dedica al tema del cristianismo y las religiones (cap. X), y, de pasada, en el modo en que Jesús se presenta (282, 289), en la consideración del valor revelador de los milagros (296-297) o de la resurrección (327). En el cap. XI, que estudia la credibilidad de la Iglesia y de su testimonio, el Espíritu es considerado al inicio como fundamento del testimonio cristiano, pues por su acción están unidos Cristo y su Iglesia, y los cristianos se identifican con Cristo (334-335).

Este último tema, sin recibir un especial desarrollo, es retomado al inicio del último capítulo (358-359, 362), en el que se hacen diversas referencias al Espíritu a propósito del *analysis fidei* (384-385).

En definitiva, el manual tiene en cuenta la multiforme acción del Espíritu en la Revelación, siguiendo así las indicaciones de *Dei Verbum*, y la estudia de modo particular en relación con la obra santificadora de la gracia. No obstante, no presenta un interés sistemático por describirla en sí misma, o por desarrollar las características propias de la obra del Paráclito.

---

<sup>75</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, 687-688.

<sup>76</sup> En este capítulo se dicen de la fe muchas acciones que podrían atribuirse igualmente al Espíritu (cfr. p. ej. 194-198).

#### 4. *La Teología Fundamental: Dar razón de la esperanza (1 Pe 3,15)* (2001<sup>4</sup>), de S. Pié-Ninot<sup>77</sup>

Esta versión del manual de Pié-Ninot, presenta una división en cuatro capítulos —capítulos extensos y muy articulados, que pueden ser considerados más bien como *partes*. Después de una «Introducción General» en la que se expone la naturaleza de la Teología fundamental tanto histórica como temáticamente (25-85), el primer capítulo está dedicado al acceso del hombre a la Revelación. Se divide en dos secciones: el hombre como *capaz de Dios*, y el proceso del acto de fe. El segundo capítulo estudia la Revelación, como palabra universal y definitiva de Dios. El tercero y el cuarto tratan de la credibilidad de Jesucristo y de la Iglesia, respectivamente. El orden en que aparecen los temas principales de la Fundamental es, pues, un poco distinto al de los manuales considerados hasta aquí.

*Fe.* Al inicio de su estudio sistemático de la fe como conocimiento sintético, dedica unas páginas a esta misma en cuanto *iluminación*, o sea, iluminación interior, gracia, que parece que tiene en cuenta al considerar la “instancia teológica de la credibilidad” (194-196, 222). En todo caso, no menciona apenas al Espíritu Santo.

*Revelación.* El Autor se refiere de pasada al Espíritu cuando considera la Revelación como *autocomunicación*, y cuando expone la doctrina de los Concilios Vaticanos I y II al respecto (244-252). Es llamativo el escaso interés dedicado a la acción del Paráclito al considerar las distintas formas de la Revelación, desde la manifestación que llama “natural” a la que denomina “cristiana” (258-273), pues es uno de los temas en que cabría desarrollar su dimensión *trinitaria*<sup>78</sup>.

*Transmisión.* Pié-Ninot se interesa por el papel del Espíritu en la Revelación al estudiar la Iglesia. Lo hace, en primer lugar, en su reflexión sobre el *universale concretum*, “categoría fundamental” (o “básica”) de la

---

<sup>77</sup> S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental: Dar razón de la esperanza (1 Pe 3,15)*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001<sup>4</sup>. Sobre este manual, cfr. F. ARDUSSO, *Orientamenti contemporanei di Teologia Fondamentale*, en «*Adiutor gaudii vestri*». *Miscellanea in onore del card. G. Saldarini*, LDC, Leumann-Torino 1995, 106-108, aunque este artículo fue escrito antes de la última edición del manual, en la cual ha sido actualizado y notablemente modificado.

<sup>78</sup> Lo mismo habría que decir de la Revelación considerada como encuentro (252-257), o del estudio de los signos de los tiempos (320-322).

Revelación (281, 643). Tras considerar por extenso la Revelación en Cristo, se plantea la siguiente pregunta: «¿Por qué la Iglesia como sacramento universal de salvación?» (292-297). Sirve como punto de partida la analogía, sugerida en *Lumen Gentium*, entre Encarnación e Iglesia, por la cual «el organismo social de la Iglesia está al servicio del Espíritu de Cristo, que le da vida para que el cuerpo crezca»<sup>79</sup>. Por tanto, la Iglesia «no debe ser vista como una continuación de la Encarnación, sino como una realidad primariamente pneumatológica» (293). El Espíritu es el “sujeto fundamental” de la Iglesia, pero lo es según una lógica sacramental, por lo que el Autor propone hablar de la Iglesia como *universale concretum sacramentale* (294).

Después de un capítulo que dedica a una “Cristología fundamental”, el cuarto vuelve sobre el tema precedente bajo el título: «La Iglesia: la credibilidad basada en el testimonio». Hace algunas consideraciones sobre la acción del Espíritu al repasar la eclesiología posterior al Concilio (504) y al estudiar la relación *fundante* de Jesús con la Iglesia (519-524). El tratado más articulado se encuentra en la exposición del testimonio Cristiano, o sea lo que el Autor entiende como “signo eclesial de credibilidad”. Éste presenta tres dimensiones: el Testimonio Apostólico (un testimonio *exterior*, histórico), el Testimonio de Vida (el testimonio exterior *interiorizado*, hecho vida) y el Testimonio del Espíritu (un testimonio a la vez *interior* e *interiorizador*). Si bien Pié-Ninot trata luego por extenso de los dos primeros, aquí se detiene a exponer el papel del último (582-585). Éste «hace de mediación entre ambos y hace posible que (...) se conviertan en una invitación a la fe» (583). En efecto, es el Espíritu el que, con su testimonio, «anima y santifica la Iglesia y que, por su carácter interior, posibilita que el testimonio apostólico exterior sea interiorizado en el testimonio de vida de forma siempre nueva y creadora (Mt 11,15-27; Hech 1,8; 2 Cor 4,4-6; Jn 6,44s.; 1Jn 5,6)» (584)<sup>80</sup>.

Como viene dicho, a continuación se estudian los elementos propios del Testimonio Apostólico (586-627) y del Testimonio de la Vida (627-635). Se recogen algunos elementos que tienen que ver con la obra del Espíritu Santo en la Revelación (Escritura, Tradición y Magisterio, signos de los tiempos y martirio), pero la referencia a la Tercera Persona de la Trinidad queda en el

---

<sup>79</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, o.c., 8.

<sup>80</sup> En estas páginas, el Autor sigue sobre todo las indicaciones del Concilio Vaticano II y la obra teológica de H. Mühlen.



fondo eclesiológico que se ha expuesto antes y se retoma sólo en la sección conclusiva.

En esta última, se encuentran aún algunas reflexiones más. Primero, bajo un enfoque eclesiológico, el Autor expone la articulación entre la obra del Espíritu y lo institucional en la Iglesia (643-646). Después, describe de modo sintético, en su riqueza, la categoría de Testimonio, que para él constituye, como signo eclesial de credibilidad, el modo concreto de “dar razón de la esperanza” y, en definitiva, de proponer la Revelación a los hombres de todos los tiempos (658-660).

En resumen, la acción del Espíritu Santo en la Revelación no recibe en el manual de Pié-Ninot un tratado específico, ni es expuesta en toda su amplitud. Sin embargo, el tema es afrontado —y notablemente desarrollado— en el contexto de un discurso eclesiológico en el que, al estudiar la categoría fundamental de la transmisión de la Revelación, se describe el papel medio que juega el Espíritu entre la manifestación de Cristo —su memoria institucional e histórica— y la vida de los cristianos.

##### **5. *Dio e l'uomo, un incontro di Salvezza* (1985), de R. Lavatori<sup>81</sup>**

Pasamos ahora a considerar algunos manuales en lengua italiana. El libro de Lavatori —que se presenta como distinto de un tratado de Teología fundamental (5) — está estructurado en dos partes: una sobre la Revelación y otra sobre la fe; y trata del Espíritu Santo en diversos lugares.

*Revelación.* En primer lugar, el papel del Espíritu en la Revelación aparece en cuanto se considera el *encuentro*, que tiene lugar en ella, entre Dios y el hombre (20-22). Más adelante, al repasar los momentos principales de la vida de Cristo como evento revelador, no menciona la misión del Espíritu Santo (66-73). Sin embargo, añade a continuación una “visión trinitaria” de la centralidad de Cristo (73-74). Ahí retoma las palabras de *Dei Verbum* señalando la articulación trinitaria de la economía y, desde la afirmación de la unidad de la acción divina, repasa brevemente el papel de cada una de las Personas<sup>82</sup>. Finalmente, en las interesantes

---

<sup>81</sup> R. LAVATORI, *Dio e l'uomo, un incontro di salvezza*, Dehoniane, Bologna 1999<sup>5</sup>.

<sup>82</sup> En cuanto al del Espíritu Santo, indica que *da efficacia* a la palabra de Jesús, haciendo al hombre capaz de recibirla. *Hace presente* la Revelación de Cristo en todas las épocas de la historia, sin añadir ni cambiar nada, sino haciéndola clara y decisiva, asegurando la

reflexiones sobre el amor en relación con la Revelación y el testimonio, no aparece el Espíritu (79-81).

En el último capítulo de la primera parte, dedicado a la Revelación que tiene lugar a partir de la creación, Lavatori dedica unas páginas al papel que juega el Espíritu Santo en la unión de ésta con la Revelación a partir de la promesa de salvación y con su cumplimiento (119-122).

*Fe.* Ya en la segunda parte del libro, hay fugaces referencias al papel del Espíritu cuando se considera la dinámica de la fe y su relación con la oración (149-153). A continuación, el Autor señala la gracia interior de Dios como uno de los elementos que confluyen en el acto de fe. En un momento denomina esa gracia «testimonio del Espíritu» (I Co 2,12-16); sin embargo, la consideración central es la de la fe como don de Dios, sin una atribución especial al Paráclito (165-167).

En el siguiente epígrafe, en el cual expone la naturaleza de la fe, uno de los aspectos que considera es la fe *como conocimiento*. En este punto, Lavatori trata del papel que juega el Espíritu Santo, al exponer la doctrina de san Pablo al respecto (175-176). No hay, en cambio, una consideración del Espíritu al exponer los escritos de Juan o al tratar la fe *como confesión*.

En una visión de conjunto del ejercicio de la fe, Lavatori la expone también como carisma. En este caso, es distinta de la respuesta fundamental del hombre a Dios: es un don del Espíritu Santo, causa de hechos milagrosos (180-181).

Finalmente, en el capítulo sobre la dimensión crítica de la fe, dedica un epígrafe al Espíritu de Verdad (198-201) y hace referencia al mismo en el proceso por el que la fe madura (205-206). En el primero, indica que el Espíritu lleva a cumplimiento entre los discípulos la obra ya cumplida por Cristo, y lo hace *poniendo en comunión* al discípulo con Cristo. La acción del Paráclito es doble: por una parte, *interioriza* la Revelación de Cristo — dando inteligencia de la misma, de modo que el discípulo pueda acogerla y configurarse con el Maestro—; por otra, da *testimonio* entre los discípulos de la Verdad de Cristo, fundando así el testimonio de los discípulos en el mundo<sup>83</sup>.

---

continuidad y la fidelidad. Finalmente, *explicita y profundiza* lo que Cristo es y lo que ha hecho, indicando cómo lo nuevo se inserta en lo antiguo. En general, afirma Lavatori, la iniciativa del Padre *se hace operativa* por medio del Espíritu (74).

<sup>83</sup> Lavatori sigue en su análisis los estudios de I. de la Potterie.

*Transmisión.* El Autor considera la Tradición en el capítulo que cierra el libro, sobre la dimensión comunitaria de la fe<sup>84</sup>. Trata de la acción del Espíritu Santo al hilo del discurso mismo. Así, hace referencias a la inspiración de la Escritura y a la asistencia en la Tradición apostólica y en la Tradición eclesial. Desarrolla un poco el último de estos elementos, señalando que el *sensus fidelium* es fruto de la presencia y la obra del Espíritu Santo; y que Él mismo es quien asiste al colegio de los obispos y al magisterio del Romano Pontífice con la infalibilidad (227-234, 235-240).

La relación entre la misión del Hijo y la del Espíritu es afrontada al final del libro, cuando trata del primado de la Escritura sobre la Tradición. Éste se basa no sólo en la inspiración de la primera, sino también en que la Escritura es la garantía objetiva y externa que sostiene la Tradición en cuanto a su conformidad y continuidad con el Evangelio, mientras esta última enseña y anuncia eficazmente la verdad contenida en aquella. Así, la Escritura es *fundante*, en cuanto trae consigo el *objeto* revelado, mientras la Tradición es *transmisión* de la Revelación, pues representa el *sujeto* que la acoge. Para Lavatori, los dos momentos corresponden a la doble misión de Cristo y del Espíritu Santo. Si se separasen estos dos momentos, se vaciaría el valor total de la revelación cristiana (240-241).

En resumen, el volumen recoge las indicaciones de *Dei Verbum* sobre el papel del Espíritu Santo en la obra de la Revelación, y la desarrolla un tanto, especialmente en la exposición de algunos elementos presentes en la Escritura y al recordar en diversos momentos la articulación trinitaria de la Revelación. En otros puntos, en cambio, como la Revelación a partir de la creación o la vida de Jesucristo, apenas considera el papel de la Tercera Persona.

---

<sup>84</sup> Puede ser interesante notar que este capítulo contiene diversas referencias a la obra de Y. Congar sobre la Tradición, *La Tradition et les traditions* (1960 y 1963).

## 6. *La Rivelazione: evento e Credibilità* (2002<sup>85</sup>), de R. Fisichella<sup>85</sup>

Para R. Fisichella, la Teología fundamental es la disciplina que estudia el evento de la Revelación —con su carácter histórico salvador y su estructura trinitaria— y su credibilidad (56). Las dos partes del libro responden a esta concepción.

*Revelación.* Fisichella considera por extenso el evento revelador por excelencia: Cristo. Sin embargo, en ese momento (cap. II) no dedica un apartado especial al Espíritu Santo; como tampoco, al repasar los momentos centrales del evento Cristo (81-94)<sup>86</sup>.

*Fe.* Al tratar de la fe, en el cap. IV se interesa por su carácter de obediencia. Reconoce la primacía —y la absoluta necesidad— de la gracia, de la acción del Espíritu Santo, que describe como un testimonio interior, el *lumen fidei* (195-197). Con todo, no es este el punto que recibe mayor desarrollo.

*Transmisión.* En el capítulo V, dedicado a la Tradición, Fisichella señala desde el inicio el papel del Espíritu. A través de su acción, se hace visible la permanencia de Jesús; es, además, el Don que garantiza la continuidad y el progreso de la Revelación misma (215-216). Así pues, considera al Paráclito en continuidad con Cristo: el Espíritu que en la Revelación permitía a Cristo estar en sintonía con el proyecto original del Padre, se convierte en el principio fundamental de su transmisión, aunque el contenido esencial de la misma sigue siendo Cristo (220).

En el mismo capítulo, el Autor se ocupa de la relación entre Escritura y Tradición. En su opinión, sin una breve referencia al papel del Espíritu Santo resultaría difícil poder dar una visión global de la cuestión, así que le dedica un epígrafe (246-248). El Espíritu es el *principio agente* de la mediación eclesial y el *intérprete* en la obra de inteligencia. De Él dice el Autor que es fuente de la Revelación en la Iglesia. Inspira tanto el escrito sagrado como la transmisión en aquella ininterrumpida obra que permite la *traditio* de la Revelación (247). Así, la continuidad que se da por la

---

<sup>85</sup> R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e Credibilità*, Dehoniane, Bologna 2002<sup>8</sup>. Sobre este manual, cfr. C. IZQUIERDO, J. M. ODERO, *Manuales de Teología Fundamental, o.c.*, 639-642, aunque el libro ha sido posteriormente revisado y notablemente ampliado. Sobre la concepción de Teología fundamental que sostiene Fisichella, cfr. F. ARDUSSO, *Orientamenti contemporanei di Teologia Fondamentale, o.c.*, 103-104.

<sup>86</sup> Considera, en cambio, el papel del Espíritu en la perenne actualidad de Cristo (cap. I, 76).

permanencia del Espíritu Santo en la Iglesia es la que permite que la Escritura se mantenga *viva*, y la Tradición siga siendo *actual* y no mera narración de hechos pasados. Pero la acción del Espíritu Santo ha de entenderse como un servicio —*diaconía*— a la palabra, en primer lugar, y, en definitiva, a la *communio*. A continuación, al trazar una criteriología para el discernimiento de la Tradición, se hacen rápidas referencias al Espíritu en relación con el *sensus fidei* y el Magisterio (249-250).

Por fin, Fisichella dedica un capítulo entero —el último de la primera parte— a la verdad de la Escritura, esto es, a las cuestiones de la inspiración y la inerrancia bíblica (253-284)<sup>87</sup>. Trata sobre todo de la primera, como elemento fundamental de la segunda. Tras una interesante introducción, con un sintético párrafo sobre la acción del Espíritu (255), comienza con un recorrido bíblico e histórico de la cuestión hasta la *Divino afflante Spiritu* de Pío XII. Después, expone las propuestas de algunos autores contemporáneos (Rahner, Benoit, Alonso Schöckel). Finalmente, se detiene en la enseñanza del Concilio Vaticano II. La inspiración como acción del Espíritu Santo se explica como parte de su tarea, que consiste en que la Revelación exista y permanezca en el mundo (281-282).

En la parte dedicada a la credibilidad, la atención dedicada al papel que juega en ella el Espíritu parece escasa, tal vez porque el Autor la concibe en la línea de la *significatividad*, centrada en el horizonte del *sentido* que un signo puede tener para todo hombre. A fin de cuentas, sobre la necesidad de la gracia —de una acción del Espíritu— en la respuesta de fe, se ha tratado ya antes.

En resumen, el manual de Fisichella tiene en cuenta la acción del Paráclito al afrontar algunos temas particulares, que tienen que ver principalmente con la transmisión de la Revelación. No obstante, en ciertos momentos llama la atención que no se ocupe del Espíritu Santo<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> El capítulo lleva el significativo título: «La verità della Rivelazione», que el mismo Autor enseguida limita (253).

<sup>88</sup> A los lugares que ya hemos señalado, cabría añadir la consideración de los diversos signos (milagro, profecía, signos de los tiempos, martirio) en el cap. 11, así como las secciones dedicadas al amor como signo permanente de la credibilidad, en que el Autor sigue la propuesta de H. U. von Balthasar (134-138; 565-579).

## 7. *Lezioni di Teologia Fondamentale* (2007), de G. Tanzella-Nitti<sup>89</sup>

Como el mismo Autor reconoce en su Presentación, este no es un manual acabado, sino sólo un *instrumento didáctico* para el curso de Teología fundamental del primer ciclo institucional de los estudios teológicos. Ofrece de manera simplificada parte del material que el Autor ha elaborado para un tratado más amplio que está en fase de preparación (3). No obstante, hemos querido tenerlo en cuenta, porque, al compararlo con los otros manuales que estamos revisando, presenta algunos rasgos interesantes.

Tras una introducción, en que se expone el método y la historia de la Teología fundamental, el libro se divide en cinco capítulos<sup>90</sup>. Los tres primeros están dedicados a la Revelación, la fe y la Tradición; el cuarto, a la credibilidad; y el último, a la relación entre el cristianismo y las otras religiones.

*Revelación.* Ya en el primer capítulo, al considerar la noción de revelación en la Escritura, Tanzella-Nitti dedica el epígrafe final a la revelación interior, como acción del Espíritu (44-45)<sup>91</sup>. Se trata de la iluminación íntima que acompaña a la recepción de la predicación —y, en general en la Biblia, a la Palabra de Dios—, aunque se indica también la acción reveladora de la que hablan los testimonios de la Iglesia naciente.

Más adelante, exponiendo las aportaciones de *Dei Verbum*, señala cómo en el n. 8 la apertura de la Revelación hacia la historia está puesta en relación con la acción del Paráclito (58).

La exposición sistemática de la Revelación —cósmica e histórica— es, como la de Latourelle, *Logocéntrica* y cristocéntrica. No obstante, al estudiar el evento Cristo, el Autor habla brevemente del envío del Espíritu (98), al que hace otras referencias puntuales en relación con la realización de la *economía* cristiana: adopción filial, plenitud de la Ley, acogida de la Sabiduría de Dios y apertura de la Revelación en la historia.

---

<sup>89</sup> G. TANZELLA-NITTI, *Lezioni di Teologia Fondamentale*, Aracne, Roma 2007.

<sup>90</sup> Los capítulos corresponden, en realidad, a lo que en otros manuales se llama partes, pues dentro de cada uno de ellos, Tanzella-Nitti distingue distintas secciones largas, a la vez divididas en apartados y subapartados.

<sup>91</sup> Vuelve a tratar de ella al exponer la doctrina de la Revelación en santo Tomás de Aquino o en Trento (49-53).

Tal vez lo más novedoso de este manual es que ofrece, al final del capítulo sobre la Revelación considerada en sí misma, una visión de conjunto de la misión del Espíritu Santo en la economía de la Revelación trinitaria (112-119). El texto tiene cierto carácter programático, pues muestra los puntos en que es posible indicar en ésta una intervención del Espíritu. Señala en concreto ocho: *a)* la interiorización de la palabra; *b)* la inspiración profética y de la Escritura; *c)* la Encarnación y, por tanto, la Creación; *d)* la entera misión terrena de Cristo, en la línea de una *crisología pneumatológica*; *e)* el Misterio Pascual; *f)* la formación y el desarrollo de la Iglesia apostólica; *g)* la misión visible de Pentecostés, que tiene como finalidad custodiar, profundizar y hacer presente la palabra revelada y sus frutos de salvación; *h)* los carismas con los que asegura la indefectibilidad de la Iglesia en su misión, que consiste en hacer presente la plenitud de Cristo por medio de una economía sacramental.

Además de señalar estos ocho puntos y constatar la acción del Espíritu a lo largo de toda la historia de la salvación, Tanzella-Nitti afirma que, en la Revelación de Dios, al Verbo y al Espíritu no les corresponden distintas *etapas*, sino *lógicas* distintas. Describe brevemente una y otra, y expone algunos aspectos concretos de la obra del Espíritu, partiendo de la Escritura. En concreto, el Autor reconoce su relación con la creación, y establece un paralelo entre las misiones del Hijo y el Espíritu y el doble movimiento de *exitus* y *reditus*, respectivamente (114). Después, describe el modo como *Dei Verbum* pone de relieve la acción del Paráclito en los distintos momentos de la Revelación.

En tercer lugar, trata de la Revelación y la época apostólica, señalando la centralidad del Espíritu en el cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento en el Nuevo, y su acción en la constitución del depósito de la Revelación. Finalmente, se ocupa de la Tradición eclesial, a la que el Espíritu Santo da origen y mantiene abierta. Así, el Espíritu mantiene abierta la misma Revelación, no en su dimensión *constitutiva*, sino en su dimensión *declarativa*, en su doble aspecto de anuncio y de interpretación de la palabra. Para Tanzella-Nitti, Él es el “gran Protagonista” de la transmisión viva y auténtica de la Revelación por parte de la Iglesia (119).

*Fe.* El cap. II, dedicado a la fe, tiene también en cuenta la acción del Espíritu Santo. En primer lugar, en el recorrido que el Autor hace por la Sagrada Escritura, menciona puntualmente al Espíritu y, después, dedica un epígrafe a la fe en cuanto “se manifiesta en un horizonte de gracia e incluye el don de la gracia” (147-148).

Comentando el n. 5 de la Constitución *Dei Verbum*, se hace explícito el vínculo que existe entre la acción de la gracia — elemento insoslayable del acto de fe— y el Espíritu Santo (158-161).

Finalmente, en la profundización teológica que cierra el capítulo, el Autor apela a la acción del Espíritu Santo al considerar las dimensiones (*valenze*) de la fe, sea en la articulación de sus valencias crística y eclesial, sea en la de sus dimensiones personal y colectiva (169-172).

*Transmisión.* Aunque al tratar de la constitución de la Iglesia Tanzella-Nitti no desarrolla en gran medida su dimensión pneumatológica (179-180), ésta reaparece cuando estudia la noción de Tradición en *Dei Verbum* (184-187) y, más adelante, al desarrollar las relaciones entre Escritura y Tradición (190-199).

En la sección dedicada a la indefectibilidad y la infalibilidad, el Autor considera que la acción del Paráclito es la *razón última de la posibilidad* de la armonía entre fidelidad al depósito revelado y transmisión del mismo del modo más adecuado a cada época (200). Para exponer la infalibilidad *in docendo* del Magisterio, y la respectiva *in credendo* del pueblo de Dios, recurre a su fundamento sacramental y carismático, haciendo explícita mención del Espíritu (208-211, 216-218).

Considera, en fin, el desarrollo de los dogmas como un fruto de la presencia viva del Paráclito y de los dones que incesantemente comunica a su Iglesia (225).

El capítulo cuarto está dedicado a la *credibilidad*. Cuando estudia el Antiguo Testamento, Tanzella-Nitti hace algunas consideraciones interesantes a propósito de las obras poderosas de Dios; sin embargo, deja sin señalar su relación con el Espíritu Santo. Lo mismo cabe decir de la exposición de la persona de Jesús como centro de la credibilidad de la Revelación.

En cambio, al estudiar la resurrección, entre otros aspectos, el Autor la presenta en cuanto signo de la potencia del Espíritu Santo y de la revelación del mismo como vivificador (314). Después, al tratar de la Iglesia, menciona al Espíritu al exponer su origen y su naturaleza sacramental (346, 349-352). A propósito del testimonio hace referencia en diversas ocasiones al Espíritu, sin fijar su atención en Él. Además, se recuerda la *asistencia* del Paráclito a la enseñanza de la Iglesia (360).

Finalmente, en el capítulo acerca de la Revelación cristiana en relación con las otras religiones, se subraya —comentando los últimos documentos



romanos— la acción universal del Espíritu y la unidad que existe entre ésta y la obra del Hijo en la *economía* de Dios, Uno y Trino (377-385, 388-389). Por otra parte, presenta la *inculturación* como una obra del Espíritu de Cristo (401).

En definitiva, al tratamiento que podemos considerar habitual a la vista de los libros que hemos examinado, este manual añade, en un apartado específico, una visión de conjunto, sintética y en cierto sentido programática, de la obra del Espíritu Santo en la Revelación.

#### **8. *Teologia Fondamentale* (2004-2005), de G. Lorzio (a cura di)<sup>92</sup>**

Este manual consta de cuatro volúmenes. Buena parte del primero, que lleva por título «*Epistemologia*», trata temas que pertenecen a la Introducción a la Teología. Está dividido en tres partes. En el tercer capítulo de la primera, escrito por L. Žák, se estudian las cuestiones principales de epistemología teológica. Se hacen diversas indicaciones sobre la acción del Espíritu Santo en la obra de la Revelación al considerar la relación Escritura-Tradición, el Magisterio y el *sensus fidei*, sobre todo cuando se repasan las enseñanzas del Concilio Vaticano II al respecto (133-149).

Del mismo autor es el capítulo siguiente, dedicado a la Revelación como fundamento y centro de la teología cristiana. Referencias a la Tercera Persona se encuentran en la consideración del aspecto trinitario de la *theologia* y, en particular, de la *theo-logia* de Jesús, pues el Espíritu Santo —cuya misión forma parte del evento pascual— permite dar una interpretación de Jesús (191-196)<sup>93</sup>. Son interesantes también las reflexiones sobre la necesidad de la *comunión* para la teología, aunque la perspectiva es principalmente eclesiológica (203-208).

Continúa el vol. I con una historia de la Teología fundamental, un repaso de los modelos que han aparecido en el s. XX y la presentación del proyecto teológico-fundamental que la obra se propone. Pasemos, pues, al vol. II, que en cuatro capítulos estudia los *fundamentos* (Revelación, Tradición y fe) y la credibilidad de la Revelación.

---

<sup>92</sup> G. LORZIO (a cura di), *Teologia Fondamentale*, 4 vol., Città Nuova, Roma 2004-2005.

<sup>93</sup> El Autor sigue sobre todo a H. U. von Balthasar, y también a H. Mühlen.

*Revelación.* G. Lorzio escribe el primer capítulo, en el que trata de la Revelación y de la cristología fundamental. Aparte una breve mención al señalar la inspiración de la Escritura (31), tras un amplio tratado de la Revelación en Cristo —en el que se encuentra alguna referencia al Espíritu, al tratar de la Resurrección (137-138)—, el Autor dedica un subapartado a la *dimensión pneumatológica* de la Revelación y a la personalidad del Espíritu Santo. En cuanto a lo primero, indica algunos puntos principales de una *cristología pneumatológica* (154-156). Con mayor extensión, se enfrenta al problema del olvido de la personalidad del Espíritu, tal como se planteó en la Modernidad. Intenta, en definitiva, un estudio de la *credibilidad* de este dogma y de su *fecundidad* especulativa, que se expresa sobre todo en una ontología y una antropología trinitarias (156-168).

Más adelante, menciona la dimensión pneumatológica de la Revelación al afrontar la relación Escritura-Tradición, sea en Trento (170), sea en el Concilio Vaticano II (182); y, finalmente, al dedicar un último apartado a la “metafísica de la caridad”, tratando de nuevo de la ontología trinitaria (220-232). No hay, sin embargo, un desarrollo particular de aquella dimensión.

*Transmisión.* El segundo capítulo del volumen se divide en dos secciones. En la primera, que tiene como autor a D. Hercsik, se afronta la teología de la Tradición. Se hace primero un repaso bíblico e histórico, en el que el Espíritu aparece a propósito de Pablo —como fundamento de la credibilidad de su enseñanza (250)—, y al exponer la doctrina de *Dei Verbum* (255-263).

Sigue una parte sistemática. Al estudiar el *acto de la tradición*, recogiendo la propuesta de Y. Congar, el Autor señala que, mientras la Iglesia es el sujeto histórico de la Tradición, el Espíritu Santo es su sujeto trascendente (266-267) <sup>94</sup>. Así, mediante la acción de su Espíritu, una presencia de Cristo acompaña la vida de la Iglesia en todo momento histórico, conservando viva e intacta la palabra revelada y entregada, haciéndola fructificar en santidad y en misión (267).

Cuando se ocupa de la *Traditio obiectiva*, al exponer las *normas* de la Tradición, Hercsik hace referencia al papel *constituyente* o *fundante* que juega el Espíritu —tanto en los primeros tiempos de la Iglesia como en la conversión personal de cada creyente—, a la inspiración y a la asistencia (272-273); cuando se ocupa de la *Traditio subiectiva*, hace referencia al

---

<sup>94</sup> Hercsik cita a propósito la obra de Y. Congar, *La Tradition et la vie de l'Église* (1963).

papel *coconstituyente* del Espíritu respecto a la Iglesia (276)<sup>95</sup>. En fin, el Espíritu aparece de nuevo al considerar la apertura de la Tradición hacia el futuro (279-280).

La segunda sección del capítulo, escrita por M. Crociata, expone los elementos de una eclesiología fundamental. Aunque en ningún apartado estudie específicamente la acción del Espíritu Santo en la Iglesia en relación con la Revelación, el Autor tiene en cuenta su presencia: en la articulación trinitaria de la economía divina, en la participación de la comunión divina en la Iglesia, en la respuesta de fe (entendida como *encuentro*, 291-292), en la dinámica del testimonio, al considerar la misión del Paráclito como parte del misterio de Cristo... (284-297 y *passim*). El Espíritu Santo es, por otra parte, el garante decisivo de la continuidad y del vínculo de la Iglesia con Jesús (305, 306-310).

De nuevo, es continua la referencia a la obra del Paráclito al tratar de la mediación eclesial de la Revelación (311-317). Crociata considera una triple mediación: la *mediación de la palabra* —en la cual recuerda la inspiración de la Escritura y los dones de la indefectibilidad y la infalibilidad, subrayando especialmente en las dos primeras su fundamento pneumatológico—; la *mediación de la vida* —considerada como transmisión de la Revelación y don del Espíritu Santo en el contexto de la unidad de Revelación y Salvación—; y la *mediación del culto*<sup>96</sup>.

Al considerar, finalmente, la Iglesia como signo de credibilidad, Crociata alude de nuevo a la acción del Espíritu, presente tanto en la Iglesia considerada como *signo* (pues es sujeto divino específico de su constitución sacramental), como en el *proceso de lectura* del signo como tal (323-324; 333-336). Así, señala la existencia, paralela a la de la fe, de una *dimensión pneumatológica* que es constitutiva de la credibilidad (336)<sup>97</sup>.

*Fe.* Pasamos así al tercer capítulo, de C. Caltagirone, que se ocupa de la fe y de algunos elementos de Antropología fundamental. Las referencias al Espíritu Santo se hacen, de modo genérico, al señalar la dimensión trinitaria

---

<sup>95</sup> La categoría está tomada de Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint* (1979-1980) y *La Parole et le Souffle* (1984), como tendremos ocasión de estudiar. *Vid. infra* cap. IV.

<sup>96</sup> Como se ve, es una partición similar a la propuesta por Pié-Ninot, pero no idéntica. En la de Crociata se da mayor relevancia al papel de la liturgia en una Tradición que no es solamente *doctrinal*, de un contenido *abstracto*, sino *concreta y real*.

<sup>97</sup> En este mismo epígrafe, el Autor indica de nuevo el papel que juega el Espíritu en hacer permanente y activo el signo de Cristo en la historia (337).

de la fe. Además, el Autor dedica algunas páginas a exponer la fe en estrecha relación con el Espíritu: es Él quien permite una nueva experiencia de la filiación; quien actúa en el mundo llevándolo a su consumación final; y quien, como don de Dios a *cada* hombre, lleva a los individuos a un encuentro con Cristo (364-369). En fin, señala su centralidad en la fecundidad divina (376), y el papel que juega en el testimonio cristiano en un contexto de rechazo de Cristo (387).

R. Fisichella escribe el último capítulo de este volumen, sobre la credibilidad de la Revelación. La acción del Espíritu aparece al considerar la mediación eclesial en la transmisión de la Revelación (436-437).

El tercer volumen del manual de Lorizio, titulado «*Contesti*», tematiza la dimensión contextual de la Teología fundamental, haciendo algo así como una declinación de la credibilidad (5). Aparte de las indicaciones sobre el papel del Espíritu en la salvación *cristiana* en el cap. II, dedicado a la Teología de las religiones, hay una interesante reflexión en un capítulo de G. Lorizio que lleva por título «*Globalizzazione e Tradizione*». En efecto, al considerar el análisis que hace H. Verweyen del concepto *paradosis-traditio* como *entrega (consegna)*, añade a los sentidos ligados al evento pascual que éste propone, uno más, que es precisamente la comunicación del Espíritu Santo (260-263)<sup>98</sup>.

El cuarto volumen de esta obra recoge, en fin, una antología de textos. En conclusión, podemos decir que el manual editado por Lorizio mantiene abierta la dimensión pneumatológica de la Revelación, principalmente por recordar en diversos lugares su carácter trinitario, y por dejar indicadas las coordenadas de una *crisología pneumatológica* al acercarse al misterio de Cristo. Por otra parte, trata temáticamente, y esto es una novedad, de la revelación *de* la Tercera Persona de la Trinidad, de la fecundidad especulativa de la misma y de su credibilidad. Se indica también el papel del Espíritu en la Tradición y en la fe.

En relación con estos dos últimos temas, se encuentra una interesante referencia a la dimensión pneumatológica de la credibilidad. Además, es

---

<sup>98</sup> Cfr. H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio. Compendio di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001, 56-57, donde se indican los cuatro actos que el término indica, en el Nuevo Testamento, en contextos cristológicos importantes. Lorizio considera sólo los tres primeros.

precisamente en el campo de la Tradición donde se hace una consideración teológica más amplia del papel del Espíritu Santo.

### **9. *Teologia Fondamentale. La ratio della fede cristiana* (2009), de M. Epis<sup>99</sup>**

El proyecto teológico de la que se ha denominado “*scuola di Milano*” — a la que Epis pertenece— incluía una renovación del tratado *De Fide*. En buena medida, es lo que pone por obra este manual, recogiendo un trabajo de años. Para su Autor, el objeto formal peculiar de la Fundamental es la tematización de la *ratio fidei* (90-91); por eso, su intento es precisamente el de ofrecer una justificación crítica de la fe superando el modelo del *duplex ordo cognitionis*, o sea el *extrinsecismo*.

La estructura del manual se entiende desde la idea de que si la *fides* se jacta de una *ratio*, ésta no puede ser otra que la del evento que la fundamenta (92), de ahí la necesidad de estudiar primero el evento histórico de la Revelación y, después, la estructura propia de la razón.

En la larga Introducción que da comienzo al libro, al exponer los rasgos más significativos de la actual situación cultural, el Autor recuerda la llamada de los cristianos a dar un testimonio específico. Frente a las múltiples dificultades, se alza la confianza en la continua acción del Espíritu, que hace contemporáneo a los hombres de todas las épocas el apelo del Evangelio para que llegue a la fe (29-30).

Después, comentando *Dei Verbum* señala el papel que juega el Espíritu en esta respuesta de fe. El interés del Autor está sobre todo en subrayar que la acción universal del Espíritu no es distinta de la economía cristocéntrica de la salvación. Por otra parte, para Epis, la insistencia del Concilio en indicar en todo momento esa acción del Paráclito significa que Dios está *realmente* implicado en la experiencia de fe de cada creyente (50-53). Con todo, en la conclusión del comentario no se menciona al Espíritu (56-59).

---

<sup>99</sup> M. EPIS, *Teologia Fondamentale, La ratio della fede cristiana*, Queriniana, Brescia 2009. Para una visión de conjunto del manual, cfr. la recensión L. BUCH, *M. Epis, Teologia Fondamentale*, «Annales Theologici» 24 (2010), 504-508; sobre la concepción y las tareas de la Teología fundamental que propone la *scuola di Milano*, cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Proposte e modelli di Teologia fondamentale nel XX secolo, o.c.*, 226-235.

En las dos primeras partes del libro, Epis hace un recorrido por los principales modelos de justificación de la fe que se han dado en la historia. En primer lugar, al exponer el modelo sapiencial, aparece en diversos momentos la fe como un don del Espíritu Santo (108-109, 122). Más adelante, repasa la postura tomista con su consideración del papel que juega la gracia en la respuesta de fe. El Autor critica este modelo en cuanto la acción de la gracia sirve al hombre para entrar en un campo de verdad al que no puede acceder por su propia razón: parece un recurso llamado a compensar una deficiente evidencia (142). En la segunda parte se ocupa de algunas posturas que se han dado en el s. XX.

Terminado el repaso histórico, se llega a la parte más importante del libro: la tercera y la cuarta parte. En la exposición de la objetividad del evento cristológico, Epis no da particular relevancia al papel que juega en aquél el Espíritu, aunque ciertamente lo reconoce (418) y lo pone en relación con el don de la fe en Cristo (444).

En la cuarta parte, donde desarrolla su propuesta de aclaración del estatuto epistemológico de la fe, tampoco destacan las referencias al Paráclito. Esto nada tiene de extraño, dado el carácter eminentemente filosófico de estas páginas, y dada la concepción de fondo del Autor para quien la razón teológica no es *otra* respecto a la razón crítica: es la razón crítica de la verdad testimonial del evento de la revelación (561).

Las referencias al Espíritu Santo son más abundantes, en cambio, en la quinta parte del manual, que lleva por título: «*Forme e categorie della testimonianza*». En ella, trata el Autor de las dos condiciones de posibilidad de la fe: la relación con el evento cristológico —por el testimonio— y su universal presencialidad —posible por el Espíritu y manifestada en la confesión de fe y en los ritos. Si el testimonio es la unidad de las condiciones de presencialidad y efectividad del evento cristológico, el Espíritu de Jesús es justamente quien *garantiza* esta universal presencia *de Dios*; es, en definitiva, su condición teologal o trascendente.

Estudia, primero, la mediación eclesial (585-596). En segundo lugar, considera las “formas institucionales del testimonio”, es decir, la Escritura, los sacramentos y la Tradición. A propósito de los sacramentos —que expone en el marco de un estudio del fenómeno humano de la religión—, el Autor recuerda que la acción del Espíritu se inscribe en el seno de la economía cristocéntrica (623-624). Al tratar de la Tradición, señala el papel que juega en la interpretación siempre nueva de la Escritura por parte de los

fieles, que pone en relación con la indefectibilidad de la Iglesia (629-631). Se ocupa, a continuación, del *carisma* de la infalibilidad, del Magisterio y de la Teología, recordando una vez más que la función propia del Espíritu del Resucitado consiste en introducir a cada hombre en la verdad pascual de Dios (636, cfr. *Gaudium et Spes*, 22).

Finalmente, al hilo del diálogo con los documentos romanos emanados desde el Concilio Vaticano II, Epis pone en relación la acción del Espíritu con las religiones humanas. Por una parte, señala la cualidad cristológica y eclesial de la acción salvadora del Espíritu (644). Por otra, considera la acción del Espíritu, que actúa *ya* en los lugares donde aún no ha llegado el Evangelio, como uno de los presupuestos para la evangelización (660). En tercer lugar, pone esta misma acción en relación con la efectiva posibilidad universal de la fe como principio de salvación (672).

En resumen, hay en este manual diversas menciones de la acción del Espíritu que está ligada a la salvación *cristiana*. En particular, el Autor considera el papel que juega en la *comunicación* de esa salvación a cada hombre e, íntimamente ligado a esto, en la *transmisión* y *eficacia* del evento histórico que está en la base del cristianismo. Sin embargo, en cuanto a la acción *universal* del Espíritu, sería interesante una consideración más detallada de la misma en relación con la disposición que Epis afirma en todo hombre para recibir la gracia cristológica de Dios.

#### **10. *Handbuch der Fundamentaltheologie* (1985-1988), de W. Kern, H. J. Pottmeyer y M. Seckler (edd.)<sup>100</sup>**

Con esta obra pasamos a considerar algunos manuales del área germánica. El presente *Handbuch* está dividido en cuatro volúmenes, que representan cuatro tratados: I. Religión, II. Revelación, III. Iglesia y IV. Conocimiento

---

<sup>100</sup> W. KERN, H. J. POTTMEYER, M. SECKLER (edd.), *Corso di Teologia Fondamentale*, 4 vol., Queriniana, Brescia 1990. Es traducción de la versión alemana publicada entre los años 1985 y 1988. Para una visión de conjunto de la obra, cfr. C. IZQUIERDO, J. M. ODERO, *Manuales de Teología Fundamental (II)*, «Scripta Theologica» 20 (1988), 243-247; F. ARDUSSO, *Orientamenti contemporanei di Teologia Fondamentale*, o.c., 118-120. Sobre la concepción de Teología fundamental a la que responde el proyecto, cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Proposte e modelli di Teologia fondamentale nel XX secolo*, o.c., 210-215. En el año 2000 apareció una nueva versión del *Handbuch* con algunos retoques, pero hemos preferido estudiar la 1ª edición, ya clásica, del mismo.

teológico. En esta obra se pretende mostrar el potencial de verdad que existe en el contenido objetivo de la fe; se trata de una apologética intrínseca, que busca dar respuestas a una *razón teonómica*, o sea no autónoma ni heterónoma<sup>101</sup>. Conviene tener en cuenta, por otra parte, que «de acuerdo con la concepción de H. Fries, se concibe aquí la teología fundamental como la reunión enciclopédica de saberes muy especializados»<sup>102</sup>.

*Revelación.* El volumen I no contiene apenas referencias al tema que aquí nos interesa, ni siquiera en aquellos capítulos que son más propiamente teológicos. El segundo trata de la acción del Espíritu Santo sólo en algunas referencias puntuales que veremos a continuación.

Al repasar la doctrina de la Revelación en el Concilio Vaticano II, J. Schmitz pone de relieve el papel que juega el Espíritu Santo, sea en la completitud de la Revelación, sea en su transmisión como realidad *viviente* (no sólo una suma de proposiciones doctrinales), cuyo contenido es el mismo Cristo, presente en la vida de la Iglesia (26)<sup>103</sup>.

W. Pannenberg trata de la inspiración profética y la inspiración que opera en la predicación cristiana en el capítulo que dedica a la relación entre Revelación y revelaciones en el testimonio de la historia, y al respecto considera la acción del Espíritu (102, 111-112).

Después, el volumen estudia en diversos capítulos el misterio de Cristo —comenzando por la preparación en la historia de la cultura humana y en la historia de Israel— desde diversas perspectivas, y se recorren los momentos principales de su vida. El interés pneumatológico parece escaso, y de hecho no se dedica un espacio a la misión del Espíritu Santo<sup>104</sup>.

*Transmisión.* Acerca de la transmisión de la Revelación, el interés por la acción del Espíritu es mucho mayor. Detengámonos primero en el volumen dedicado a la Iglesia. Conviene tener en cuenta que el acceso que presenta a la misma «no es filosófico ni histórico, pero tampoco dogmático-teológico,

---

<sup>101</sup> Cfr. F. ARDUSSO, *Orientamenti contemporanei di Teologia Fondamentale*, o.c., 119; G. TANZELLA-NITTI, *Proposte e modelli di Teologia fondamentale nel XX secolo*, o.c., 213.

<sup>102</sup> C. IZQUIERDO, J. M. ODERO, *Manuales de Teología Fundamental (II)*, o.c., 246.

<sup>103</sup> La considera también de pasada al estudiar el Vaticano I (18).

<sup>104</sup> Hay, sí, algunas indicaciones sobre el Espíritu a propósito de la resurrección de Jesús, el testimonio de los Apóstoles y el don de la fe, en el artículo de J. Kremer sobre la resurrección (203-229).



en cuanto la autocomprensión de la Iglesia es analizada críticamente en diálogo con el no creyente»<sup>105</sup>.

Al considerar la realidad de la Iglesia en el Nuevo Testamento, K. Kertelge expone primero el significado del don del Espíritu en Pentecostés (110). Más tarde, repasa brevemente la postura de Sohm, que quiso contraponer la *Iglesia del derecho* y la *Iglesia del amor*, y trata de los carismas y oficios en las comunidades (118-124). El Autor señala que la unidad de la acción del Espíritu y la inserción en el único cuerpo preceden toda ulterior diferenciación en los diversos servicios, y constituyen su base irrenunciable (120).

En el capítulo que dedica a las dimensiones antropológicas de la Iglesia, P. Hünermann pone el Espíritu en la base del proceso de *inculturación* (194-197). En la misma línea, el siguiente, escrito por M. Kehl, expone la articulación que existe entre Espíritu y forma institucional —fundacional— en la Iglesia. Su exposición —histórica y al mismo tiempo sistemática— pone de relieve, por una parte, la necesidad de un elemento formal para que el Espíritu pueda llevar a cabo la comunión y, por otra, la apertura hacia formas nuevas (215-225).

Llegamos así al octavo capítulo, que G. Sauter dedica al origen de la Iglesia por la Palabra y por el *Espíritu de Dios* (229-242). Estudia primero su *fundación pneumatológica* —que permite que haya en la Iglesia continuidad e innovación—, señalando la acción específica del Paráclito. Trata después de la Iglesia como *figura del Espíritu* (238-240). Es interesante la exposición que hace de la naturaleza de la misión del Espíritu Santo —operante en el *tempus Ecclesiae* y hasta la *Parusía*—, así como su estrecha relación —descrita cuidadosamente— con la misión del Hijo. Como se ve tanto en la Creación como en la Reconciliación, el Espíritu no es el “principio del desorden anárquico”, sino la “fuerza *plasmadora*” de Dios; por eso, es inseparable de la Palabra (239). El Autor subraya en diversas ocasiones el protagonismo de Dios en la llamada a la Iglesia y, en general, en la obra de la Salvación.

En los capítulos que cierran el vol. III, hay aún algunas otras referencias a la Tercera Persona. Tal vez las más relevantes sean las del último de ellos, escrito por G. Ruggieri, sobre las relaciones entre la Iglesia y el mundo. La

---

<sup>105</sup> C. IZQUIERDO, J. M. ODERO, *Manuales de Teología Fundamental (II)*, o.c., 246. De hecho, el volumen contiene algunas posiciones que han sido discutidas (p. ej. sobre la relación entre Jesús y la Iglesia, expuesta por G. Lohfink, 49-105).

acción del Espíritu tiene que ver, por una parte, con la salvación ya operante en la historia después de la resurrección de Cristo; por otra, con la labor que se presenta a la Iglesia de proponer la fe en Cristo en las diversas circunstancias; en tercer lugar, con los *signos de los tiempos*, que no son otra cosa que la presencia operante del Espíritu (304, 316, 322, 325)<sup>106</sup>.

En el volumen IV se tratan algunos de los temas particulares con mayores implicaciones pneumatológicas. El capítulo tercero, escrito por M. Limbeck, se ocupa de la Sagrada Escritura. El Autor dedica una sección a tratar de su inspiración, que está en la base de su unidad cristológica (78-90), y que, desde el primer momento, refiere al Espíritu Santo. Trata también de su interpretación y de su relación con la Iglesia, sin prestar gran atención a la acción del Paráclito (98-106).

El siguiente capítulo lleva la firma de D. Wiederkehr, y aborda la cuestión del principio de Tradición. En los dos epígrafes finales expone la *dimensión pneumatológica* de la misma (129-136), señalando que el sujeto de la tradición es doble. En efecto, la Iglesia es sujeto (empírico) *en* el Espíritu Santo (energía que custodia y vivifica el proceso de *tradición*). Sólo así es posible tanto la fidelidad como la actualización de la Revelación, pues la Tradición mira tanto al pasado como al futuro.

La consideración del Espíritu como sujeto de la Tradición continúa en el fondo del recorrido histórico que hace H. J. Pottmeyer de lo que denomina las “etapas de la criteriología de la Tradición”, en el capítulo siguiente. En la segunda parte del mismo hace una exposición sistemática en la que presenta, en primer lugar, al Hijo y al Espíritu como principios *co-instituyentes* de la Iglesia y de la Tradición (*mit-konstituierendes Prinzip der Kirche und ihrer Überlieferung*) (158-159)<sup>107</sup>; señala luego la importancia del Paráclito como guía eficaz de la Tradición y como principio de una lectura pneumática de la Escritura, recordando lo que había sido dicho por *Dei Verbum*; y finalmente, tiene presente la necesidad de su intervención para recibir la Revelación (162-172). Si hay una característica de la acción del Espíritu que se repite en estas páginas es su inseparabilidad de Cristo y del Evangelio.

---

<sup>106</sup> En diversos momentos el Autor sigue, en particular, las tesis de J. B. Metz.

<sup>107</sup> Uno, en su entrega, como *contenido fundamental* de la tradición apostólica, el otro —por el papel que juega en la respuesta de fe y en el testimonio de los apóstoles— haciendo posible la *forma fundamental* de la tradición eclesial y, en cierta medida, también su contenido.

A. Dulles, en el capítulo dedicado al Magisterio y su infalibilidad, hace referencias a la asistencia del Espíritu Santo, por quien Cristo vive todavía en su Iglesia (192, 201). No obstante, no desarrolla ese aspecto.

Al tratar de la Teología, M. Seckler es consciente de que en ella el Espíritu actúa (242); y si Pottmeyer hablaba de una *mediata immediatez* refiriéndose a la Escritura y a la Tradición, por las que oímos la voz del Espíritu, aquí Seckler usa esa misma expresión para hablar de la Iglesia como lugar en que el teólogo encuentra la palabra de Dios (250). Sin una referencia explícita al Espíritu Santo, son interesantes las páginas que W. Kasper dedica a los “presupuestos ético-científicos y espirituales de la teología” (321-323).

En el capítulo en que H. J. Pottmeyer afronta el problema de los signos y criterios de la credibilidad del cristianismo, el papel del Espíritu queda un poco en el trasfondo del discurso. En efecto, dedicando muchas páginas al *testimonio* cristiano, reconoce que el Amor, que hace de los *testigos* signos del Reino y de la solicitud de Cristo, es un don del Espíritu (462, cfr. 480, 484).

*Fe.* El penúltimo capítulo de esta obra, escrito por E. Kunz, trata del *conocimiento* de la credibilidad y la fe (el tema, en definitiva, del *analysis fidei*). Expone en primer lugar el debate sobre la necesidad de una acción del Espíritu para el conocimiento de la credibilidad (498-499). Repasa después diversas opiniones sobre el fundamento del acto de fe, y termina con una exposición sistemática (525-536). En ésta subraya que el asentimiento de fe es esencialmente una obra del Espíritu Santo, indicando sin embargo que va íntimamente unido a un evento histórico —un elemento objetivo y accesible a la razón. El Espíritu es por otra parte el protagonista de la transmisión de la fe en la Iglesia. Por eso, la fe nace ante una manifestación del Espíritu y de su potencia, y se funda precisamente sobre ésta (cfr. *1Co* 2,4s.).

El volumen IV se cierra con un artículo dedicado a la naturaleza de la Teología fundamental.

En resumen, esta obra colectiva trata en diversas ocasiones de la acción del Espíritu Santo, pero sobre todo en lo relativo a la transmisión de la Revelación y a su relación con la Iglesia. Sólo en ese ámbito se dedica un capítulo al papel que juega la Tercera Persona en la Revelación. Llama la atención que, con su carácter enciclopédico, el *Handbuch* no haya querido dedicar espacio a una consideración más amplia de su acción.

**11. *Gott sucht den Menschen: Offenbarung, Schrift, Tradition* (1997), de W. Knoch<sup>108</sup>**

El presente es uno de los manuales publicados en la serie AMATECA, una asociación con sede en Lugano y cuya dirección científica está presidida por C. Schönborn. El título del libro expone ya su objeto de estudio y su estructura: tres partes, dedicadas una a la Revelación, otra a la Escritura y, la tercera, a la Tradición. De las obras que hemos revisado hasta aquí se puede decir que ésta es la que presenta una “sensibilidad pneumatológica” más acusada.

*Revelación.* Desde la introducción se presenta la Revelación en clave trinitaria, con una fórmula que se repite a lo largo de la obra: «Dios se revela a sí mismo como amor trino-uno en Jesucristo por la fuerza del Espíritu Santo» (20).

Esta idea está muy presente en el comentario del primer capítulo de *Dei Verbum*, que se lleva a cabo al inicio del libro (42-44). Al hilo del n. 4 de la Constitución Dogmática se adelanta otra de las ideas que Knoch propone: «El suceso cristológico en otro tiempo y su presencia en nuestro tiempo hay que definirlos pneumatológicamente como obras del Espíritu» (44).

Dentro del primer capítulo, el Autor pasa a examinar el fundamento bíblico de la noción cristiana de Revelación. Lo primero que llama la atención es que el estudio del Nuevo Testamento se hace en dos momentos: «La auto-revelación de Dios en Jesucristo» (61-62) y «...por la fuerza del Espíritu Santo» (62-66). Ya en el primero incluye la misión del Paráclito y afirma que «Dios se revela en Jesucristo, como él es, en inmediatez mediada por la fuerza del Espíritu Santo» (62)<sup>109</sup>.

En el segundo momento, afirma claramente que, «*como la auto-revelación de Dios es la del Dios tri-uno, la economía de la salvación nos obliga a pensar también el acontecimiento Cristo en su dimensión pneumatológica*» (62)<sup>110</sup>. En estas páginas, el Autor presenta la Revelación

---

<sup>108</sup> W. KNOCH, *Revelación, Escritura y Tradición*, EDICEP, Valencia 2001.

<sup>109</sup> Al final de la segunda parte del libro se encuentra una significativa afirmación: «*La encarnación, muerte, resurrección y exaltación del Kyrios y la misión del Espíritu convierten la revelación, consumada en Jesucristo, en fundamento, a la vez, de la Tradición que sostiene a la Iglesia y que está conservada en ella*» (201). Como se ve, tanto el Hijo como el Espíritu son protagonistas de la revelación.

<sup>110</sup> En las citas literales del libro se respetará en todo caso la cursiva.

de Cristo como continuidad y cumplimiento (excesivo) de la creación y de la elección de Israel, siempre teniendo en cuenta el papel que juega en ella el Espíritu. Éste *empuja* la creación y especialmente la historia de Israel; por Él tiene lugar la encarnación del *Lógos*, su manifestación<sup>111</sup>, la obra de la redención y la comunicación de la misma a los creyentes; por Él, en fin, alcanza la creación su consumación: se acaba la nueva Creación. Así, acudiendo a la obra del Espíritu Santo, se subraya al mismo tiempo la continuidad de la economía y la radical novedad —el “exceso”— que la encarnación y el don del Espíritu significan.

En el capítulo segundo se expone la Revelación desde la perspectiva de la reflexión teológica. El Autor considera la necesidad que tiene la Revelación de ser comunicada e interpretada, y se enfrenta con el papel del Magisterio, la Teología, el *sensus fidelium*. De este último señala su fundamento pneumatológico-sacramental y afirma que es «prueba de la acción de Dios, un don de la gracia garantizado por el Espíritu de Dios» (101). También a propósito del Magisterio —partiendo sobre todo de las enseñanzas del Vaticano II— y del *sensus fidei* de cada fiel hace referencia a la acción del Paráclito (104-106).

En la síntesis que cierra la primera parte de este manual, vuelve a hacerse una consideración trinitaria de la Revelación, en la que se reconoce tanto la centralidad de Cristo, como el papel del Espíritu (110-113).

*Transmisión.* La segunda parte del libro trata de la Escritura, que presenta desde el comienzo como «*impregnada de la acción del Espíritu Santo en cuanto inspirada*» (118). El primer capítulo lo dedica precisamente a este aspecto: la Biblia en cuanto inspirada (121-176). Knoch hace primero un recorrido histórico sobre la doctrina de la inspiración, comenzando por la Escritura misma, siguiendo por los Padres, la Teología y el Magisterio. En época contemporánea, tras mostrar cómo entra en escena la dimensión cristológica fundamental de la Escritura, señala que en Y. Congar y H. U. von Balthasar se da una «acentuación pneumatológica», que subraya la estrecha relación entre Escritura y Encarnación, por una parte, y Escritura e Iglesia, por otra (156-157).

Al comentar el capítulo III de *Dei Verbum* (160-171), nota un «*gran peso de la Pneumatología*» (169). El papel del Espíritu Santo tanto para inspirar

---

<sup>111</sup> Entre otros puntos, Knoch pone de relieve la manifestación del poder del Espíritu en los milagros de Jesús (64).

como para leer la Sagrada Escritura tiene que ver, en último término, con su acción salvadora, por medio de la Iglesia. Knoch subraya, por otra parte, la articulación entre esfuerzo humano y acción divina. Las mismas ideas se reflejan en el desarrollo temático de la cuestión (171-176).

En el segundo capítulo de esta parte considera la Biblia como testimonio de la experiencia de la Revelación divina. También en este aspecto considera el Autor que la acción del Espíritu Santo tiene un papel central. Lo verifica primero en la profundización de las experiencias de revelación en el Antiguo Testamento, haciendo referencia a las acciones reveladoras del Espíritu de Dios (183-188). Luego, en relación con Jesús de Nazaret, Knoch señala el papel del Paráclito en la profundización de las experiencias de revelación y vuelve a exponer los puntos principales de una *crisología pneumatológica* (191-196)<sup>112</sup>. Finalmente, constata esa acción en la predicación eclesial e indica que el Espíritu Santo garantiza la unidad de la Escritura —Antiguo y Nuevo Testamento— precisamente al constituir la comunidad de los creyentes (196).

La segunda, como la primera parte, termina con una «Síntesis trinitaria» (199-201).

Por fin, entramos en la tercera, dedicada a la Tradición, que desde el comienzo es presentada como transmisión de Dios por Cristo en el Espíritu Santo (207-208). En particular, el Paráclito «une el testimonio de la Iglesia con la aceptación creyente de este testimonio», y «*elimina el modelo de instrucción teórica*» (208). Así, la presencia del Espíritu Santo garantiza la perenne verdad de la Tradición.

El capítulo segundo, dedicado a la concepción teológica de la Tradición, está empapado de pneumatología: tanto al describir el fundamento o los conceptos, como al indicar los sujetos de la Tradición. Retomando la idea de Y. Congar que hemos encontrado ya en otros manuales, afirma Knoch que «*la Tradición eclesial depende siempre de la acción del Espíritu de Dios. Él es el sujeto originario de la Tradición*» (224).

Acerca de la Tradición hace, como con la Escritura, un recorrido bíblico, patrístico, teológico y del Magisterio. Culmina en *Dei Verbum*, a la que

---

<sup>112</sup> El Autor sigue al respecto de modo particular las indicaciones dadas por Y. Congar. Como antes, pone de relieve el papel fundamental del Espíritu en la unidad de la economía: «El Espíritu, que ya habló por los profetas, reúne creación, nueva creación y consumación en el Reino de Dios, descubierto en Jesucristo» (195).

siguen las propuestas de von Balthasar, Congar y Rahner. En los dos primeros es de señalar de nuevo la importancia que dan a la acción de la Tercera Persona de la Trinidad. Las conclusiones del capítulo resumen las diversas facetas de la acción del Paráclito, en particular, el *consensus ecclesiae* y el articularse de acción del Espíritu Santo e historia de la Iglesia, que permite superar el modelo *doctrinal* de la transmisión (282-283).

En resumen, en lo que toca a la acción del Espíritu Santo en la Revelación, esta obra —centrada en lo que en otras constituye sólo una primera parte— presenta un desarrollo mayor que los manuales hasta aquí examinados. Su principal mérito es, quizá, mantener en todo momento la *dimensión pneumatológica* de los diversos misterios de la fe. Así, la Revelación es la del Dios tri-uno, y en esa óptica procura Knoch concluir los capítulos; la consideración cristológica parte de una *crisología pneumatológica*, y es leída en el horizonte de la creación-nueva Creación y de la irrupción del señorío de Dios con la fuerza del Espíritu Santo, lo cual presenta, además, una tensión escatológica; finalmente, la consideración de la Iglesia —y de su relación con la Escritura— tiene siempre presente la actividad del Paráclito.

## **12. *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie* (2000<sup>3</sup>), de H. Verweyen<sup>113</sup>**

Es ya significativo el modo en que el Autor presenta su proyecto en el prefacio a la tercera edición, pues dice que intenta solamente legitimar racionalmente la fe —fundada racionalmente en la escucha de la palabra— en la validez definitiva de la autocomunicación de Dios en Jesucristo, y mostrar que aquélla es una convicción que no necesita constituir ni ceñir reservas, siquiera mínimas, de la *pura fe* frente a la razón crítica (6). Se trata de mostrar si es posible sostener la existencia de una palabra definitiva de

---

<sup>113</sup> H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio. Compendio di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001. Se trata de la traducción de la tercera edición, “completamente reelaborada”. Sobre el proyecto teológico-fundamental de Verweyen, cfr. A. SABETTA, *Modelli di teologia fondamentale del XX secolo*, en G. Lorzio (a cura di), *Teologia Fondamentale, I. Epistemologia*, Città Nuova, Roma 2005, 380-391; G. TANZELLA-NITTI, *Proposte e modelli di Teologia fondamentale nel XX secolo, o.c.*, 219-226; y finalmente, aunque es anterior a la tercera edición del libro, F. ARDUSSO, *Orientamenti contemporanei di Teologia Fondamentale, o.c.*, 120-123.

Dios, cómo podría ser perceptible, cómo fue pronunciada y cómo es hoy presente (7-8).

El libro está estructurado en tres partes, que pueden considerarse una propuesta renovada de la triple *demonstratio* clásica<sup>114</sup>. La primera correspondería a la *demonstratio religiosa*, y pretende desarrollar el tema del acceso del hombre a la Revelación a partir del problema del sentido. Intenta responder, por medio de una reflexión trascendental-fichteana, a la cuestión por si puede darse un sentido que sea definitivamente válido<sup>115</sup>. En ese intento, juega un papel central el concepto de *traditio*, que Verweyen considera en cuatro distintas acepciones. No obstante, la dimensión pneumatológica de la misma parece no interesarle (54-63)<sup>116</sup>.

Llegamos a la segunda parte, que consistiría en la *demonstratio christiana*, y trata de la efectiva realización en la historia del sentido último que se ha examinado en la primera. Al considerar los diversos modos de concebir los signos de una revelación realmente acaecida, hace una referencia al Espíritu Santo como fundamento de la credibilidad de la Revelación al exponer la postura de Orígenes (306-308). Aunque dedica un capítulo a la cuestión de los signos de la Revelación en la Constitución *Dei Verbum*, no parece interesado en tratar del papel que juega el Espíritu Santo en la Revelación o en la respuesta de fe, tal como aparece expuesto en los nn. 4-5 de aquella.

Más adelante considera en particular la acción del Espíritu en el acto de fe, tal como habían puesto de manifiesto las teorías del *analysis fidei*. Sin embargo, en el proyecto de Verweyen esa acción de la gracia no juega *ningún* papel; es más, para este Autor, si la percepción sensible e histórica del evento de la Revelación no permitiera una certeza incondicionada sino sólo por la acción iluminadora de la gracia y por el libre asentimiento, entonces se caería en un fideísmo encubierto (355-356). Verweyen se propone precisamente salvar este peligro, y para eso no le interesa tratar temáticamente de la acción del Paráclito. Aún en el capítulo 13, recurre al

---

<sup>114</sup> Cfr. A. SABETTA, *Modelli di teologia fondamentale del XX secolo, o.c.*, 381

<sup>115</sup> Cfr. *ibid*, 381, 383.

<sup>116</sup> *Vid. supra* B.8, cfr. G. LORIZIO, *Globalizzazione e Tradizione*, en G. Lorzio (a cura di), *Teologia Fondamentale, 3. Contesti*, Città Nuova, 2005, 262-263.



testimonio y al signo del amor. Luego se ocupa de la Escritura, pero en ningún caso trata de la acción de la Tercera Persona<sup>117</sup>.

Desarrollando sus tesis sobre la Resurrección —controvertidas para muchos<sup>118</sup>—, reafirma que la palabra definitiva de Dios, el revelador definitivo, es Cristo: su Encarnación que culmina en la Cruz. Lo opone, precisamente, a la acción del Espíritu, sea en la Resurrección, sea en la inspiración de la Escritura (416-419), de manera que excluye al Paráclito de la obra reveladora de Cristo.

Por fin, llegamos a la tercera parte, que correspondería a la clásica *demonstratio catholica*, en la que Verweyen intenta mostrar la presencia de la Revelación en el hoy de la Iglesia. Basta indicar aquí que, al tratar de la fundación de la Iglesia y de su naturaleza, del ministerio apostólico y de la sucesión apostólica, no parece interesado en su dimensión pneumatológica.

Podemos decir que la obra del Espíritu Santo en la Revelación queda fuera del proyecto teológico-fundamental de Verweyen. Esto puede tener que ver con su intención, que consiste, como veíamos al inicio, en legitimar *racionalmente* la fe, y en mostrar que la fe es una convicción que *no necesita constituir reserva alguna de la pura fe* frente a la razón crítica (6).

### 13. *Models of Revelation* (1992<sup>2</sup>), de A. Dulles<sup>119</sup>

Con este manual —aunque lo es solo en un sentido peculiar— nos acercamos un poco al ámbito anglosajón. El libro está dividido en dos partes. La primera —tras señalar las principales dificultades contemporáneas que se presentan a la Revelación y justificar la metodología adoptada— repasa cinco *modelos* de Revelación, cinco *tipos* que responden a otros tantos distintos sistemas teológicos que se han dado en el siglo XX (27).

El primero es el modelo *doctrinal*. En él se afirma la necesidad de la gracia, de la acción del Espíritu Santo, que se actualiza tanto en Cristo,

---

<sup>117</sup> Es más, pone en guardia al lector de la Escritura contra el arraigado prejuicio de la inspiración, entre otros (383)

<sup>118</sup> Cfr. A. SABETTA, *Modelli di teologia fondamentale del XX secolo*, o.c., 389-391; G. TANZELLA-NITTI, *Proposte e modelli di Teologia fondamentale nel XX secolo*, o.c., 223-225.

<sup>119</sup> A. DULLES, *Models of Revelation*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2001<sup>6</sup>. Sobre esta obra, cfr. C. IZQUIERDO, J. M. ODERO, *Manuales de Teología Fundamental (II)*, o.c., 251-254.

como en los apóstoles, en los escritores sagrados y en la conservación e interpretación de la Escritura. Se señala, en fin, el *testimonio interior* del Paráclito, que está subordinado al mensaje objetivo contenido en la Escritura (37-41)<sup>120</sup>.

En el segundo modelo —la Revelación como *historia*— se presenta la idea de que la selección e interpretación bíblica de los eventos es guiada por el Espíritu (Cullmann, 56). En el tercero, de la *experiencia interna*, la acción interior del Espíritu aparece en relación con su acción universal y con la lectura de la Escritura (Dodd, 70, 76). En el modelo *dialéctico*, con la transformación interior por la que es posible reconocer la Revelación de Dios y dar una respuesta de fe (89-91); el Espíritu, además, puede hablar por medio del ministerio de la Iglesia (92). A propósito de estas ideas, Dulles señala su importancia para la teología trinitaria (Barth, 93). Por fin, la acción de la Tercera Persona aparece como fundamento de lo que propone el quinto modelo —la Revelación como *nueva conciencia*—, aunque el referente aquí podría ser más bien Dios, *que es Espíritu* (100, 119-120).

Como se ha visto, hay varias menciones de la acción del Paráclito al exponer los modelos; sin embargo, en su análisis no parece que Dulles tenga un particular interés por el papel del Espíritu Santo en la Revelación<sup>121</sup>.

En la segunda parte del libro, el Autor expone su propuesta, siempre en diálogo con los cinco modelos que ha descrito antes, al hilo de los grandes temas de una teología de la Revelación.<sup>122</sup> El concepto clave para Dulles es el de *símbolo*, y así serán tratados tanto Cristo como la Iglesia<sup>123</sup>. En su opinión, la perspectiva simbólica permite incorporar lo que es válido en los cinco modelos que ha expuesto antes y corregir lo que en ellos resulta desacertado (141).

---

<sup>120</sup> Las consideraciones más claras en relación con el Espíritu aparecen en las páginas dedicadas a los autores que pertenecen a lo que denomina “*Conservative Evangelicalism*”, pero se aplican también a los católicos (41-46).

<sup>121</sup> Cfr. el cap. VIII «*The models compared*».

<sup>122</sup> No señalaremos aquí las referencias a la acción del Espíritu que hace el Autor al considerar las posturas de otros teólogos.

<sup>123</sup> Los acontecimientos en que el Espíritu se hace presente en la vida de Cristo o de la Iglesia son ejemplos de la abundancia de elementos simbólicos en la Revelación (135).

Se presenta, en primer lugar, a Cristo como símbolo del Verbo. En este caso, como en los sacramentos y como en la Iglesia, el Espíritu Santo hace que se manifieste lo divino en el símbolo (166, 158).

Aun haciendo algunas referencias a Él, el capítulo dedicado a la Biblia no desarrolla la acción del Espíritu en cuanto tal. En cambio, al considerar la Iglesia como símbolo de Cristo, sí se señala el papel esencial que juega en esta realidad y en su desarrollo (219, 227), así como su asistencia en relación con el Evangelio y con su anuncio (221, 223-224)<sup>124</sup>.

En el capítulo que trata de la Revelación y la escatología, el Espíritu Santo es el don que hace ya presente la instauración definitiva del Reino; hace de Cristo un símbolo *eficaz* (232). Después de la Ascensión, el Señor sigue misteriosamente presente a través del Espíritu que nos es dado. Éste actúa comunicando la Revelación, sea por medio de la Escritura y de los Sacramentos, sea por el discernimiento de los *signos de los tiempos*, fruto de su misma acción en la historia (232-237). En todo caso, su obra reveladora depende de Cristo y del Evangelio.

A continuación, Dulles dedica un capítulo a la aceptación de la Revelación. En una perspectiva simbólica, la acción del Espíritu Santo es necesaria para reconocer un milagro como tal y, en general, para el asentimiento religioso. En efecto, el Espíritu produce una afinidad o una connaturalidad que permite, a quien ve el signo o recibe el mensaje de la Revelación, percibir su significado divino (261)<sup>125</sup>.

El último capítulo constituye una síntesis del entero volumen, que termina con la respuesta a las objeciones que se habían expuesto al inicio. Aquí, como en otros lugares, el Autor hace referencia a la acción del Espíritu que está en la base de la actualización del mensaje evangélico y del desarrollo dogmático, aunque no se detiene en ella, por quedar fuera del tema de estudio del libro (274, cfr. 224).

En resumen, Dulles tiene presente la acción del Espíritu Santo en la Revelación, principalmente en su *comunicación* —en y por medio de la Iglesia— y en su *aceptación*. Sin embargo, su propia idea de lo que es la

---

<sup>124</sup> Hace también unas interesantes consideraciones sobre los santos, sea en cuanto signos de la presencia de Dios, sea en cuanto Tradición —interpretación del Evangelio en cada época. Sin embargo, no pone en relación estos puntos con la acción del Espíritu Santo (221-222).

<sup>125</sup> La idea de la connaturalidad como fruto de la acción del Espíritu había aparecido ya al considerar la propuesta de K. Rahner sobre la inspiración de la Escritura (204).

Teología fundamental deja de lado una consideración más profunda del papel de la Tercera Persona en la acción trinitaria de la Revelación. Ese es uno de los temas que, en su opinión, corresponde a un contexto dogmático más amplio (265, cfr. 15-16).

#### 14. Conclusiones

Al terminar este recorrido por algunos manuales de Teología fundamental, es posible sacar algunas conclusiones sobre el modo y los ámbitos en que tratan de la acción del Paráclito en la obra de la Revelación.

*Revelación.* Al considerar la Revelación en sí misma, es común en los manuales mencionar su *articulación trinitaria*. En pocos casos, sin embargo, recibe esta un estudio detallado (Latourelle, Lavatori), y sólo en uno se trata de una perspectiva que enriquece la entera exposición (Knoch). Por otra parte, hay manuales que señalan la *dimensión pneumatológica* de la Revelación (Lorizio), pero sólo dos de ellos la desarrollan con cierta extensión (Knoch, Tanzella-Nitti).

En línea con la perspectiva trinitaria, se suele abordar la cuestión de la unidad entre la misión del Hijo y la del Espíritu Santo. Unos lo hacen al señalar que la Revelación de Cristo es definitiva y no hay que esperar otra. Otros —que en parte se superponen con los primeros—, al estudiar la obra reveladora del Paráclito que sigue a la Ascensión de Cristo, o la relación entre Escritura y Tradición (Lavatori). Muchos, en fin, lo hacen al considerar la relación del cristianismo con las otras religiones, para subrayar la necesaria mediación de Cristo. Con todo, en algunos manuales se trata sólo de una mención, al hilo del comentario de los últimos documentos romanos al respecto (*Redemptoris Missio, El cristianismo y las religiones, Dominus Iesus...*).

Algunas perspectivas, abiertas por el Concilio Vaticano II, que permitirían un mayor desarrollo del aspecto pneumatológico de la Revelación son la presentación de la Revelación como *autocomunicación* y como *encuentro*. Sin embargo, han sido poco trabajadas en este sentido (Lavatori, Lorizio).

Son también pocos los manuales que se interesan por la revelación —en sentido objetivo— del Espíritu como Persona (Lorizio, Ocáriz-Blanco).

En cuanto a la relación del Espíritu con el evento Cristo, la mayoría de los manuales revisados considera que el envío del Espíritu Santo forma parte de la obra reveladora de Cristo. Siguen, así, las indicaciones de *Dei Verbum*. Entre los más recientes se observa, además, un interés creciente por los desarrollos de la *crisología pneumatológica* (Lorizio, Tanzella-Nitti, Knoch), y por señalar una continuidad entre la acción del Espíritu *en Jesús y en la Iglesia* (sea en las categorías de la *mediada immediatez*, sea en otras más bíblicas, Knoch, Dulles).

Otro punto de interés es el valor revelador del *poder* de Dios. Aunque varios manuales se hacen eco de la fuerza transformadora de su Palabra, y de la dimensión reveladora de sus acciones poderosas, muy pocos ponen en relación estos elementos con el Espíritu Santo (Knoch y, en relación con la Palabra, Dulles y el *Handbuch*). En particular, una cuestión poco desarrollada es la del papel del Espíritu en la Revelación cósmica o natural. Algunos autores aprovechan para señalar la función que juega el Espíritu en la continuidad de la *economía*, considerando sea la unidad entre Revelación natural-histórica-escatológica, sea la unidad entre Creación y nueva Creación (Lavatori, Knoch).

En fin, un tema tradicionalmente ligado al Paráclito es la *revelación* —o testimonio— *interior*. Como hemos visto, algunos manuales la estudian en la parte dedicada a la Revelación, mientras otros afrontan la cuestión con ocasión del *analysis fidei*. Por otra parte, mientras unos autores la atribuyen al Espíritu; otros la exponen en los términos de la gracia y el *habitus* —o *lumen*— *fidei*, sin una explícita referencia al Paráclito.

Siguiendo principalmente las indicaciones de la Escritura o el desarrollo propio de la teología medieval, se habla de esta revelación como de una *atracción interior* que el Espíritu obra en el alma de quien escucha el mensaje de la Revelación, una acción necesaria para lograr cierta *connaturalidad* con un mensaje que es divino. Es propiamente una acción reveladora del Espíritu, pero en cuanto tal se hace depender de la Palabra, de la que constituiría una *dimensión*. De hecho, en no pocas ocasiones se afirma explícitamente que esta acción del Paráclito no es Revelación (Latourelle, Izquierdo, Ocariz-Blanco). La preocupación más común al respecto es la de remarcar que no hay una revelación del Espíritu distinta de la de Cristo. Sin embargo, es posible —y quizá deseable— hablar más bien de *dos lógicas de revelación*, la del Verbo y la del Espíritu (Tanzella-Nitti), y advertir que también la transformación interior y su experiencia son manifestación de una obra divina.

Adelantando un poco una consideración propia de la *transmisión* de la Revelación, hay un último tema que merece ser mencionado. Existe una acción universal del Espíritu que lleva a Cristo, y que tiene lugar no sólo en las almas individuales sino también en el mundo y en la historia. De ahí que, si al Espíritu le corresponde la *interpretación* del misterio de Cristo tal como está contenido en la Escritura y en la Tradición, y esa interpretación es siempre una *actualización*, en este proceso hay que tener en cuenta la situación del mundo y de la historia en cada momento. Es, en definitiva, el tema de los *signos de los tiempos*, de su discernimiento y de su hermenéutica, siempre a la luz del misterio de Cristo. De esta temática hablan diversos volúmenes de los que hemos considerado; sin embargo, muy pocos la exponen en cuanto es obra del Espíritu (*Handbuch*, Knoch, Dulles).

*Transmisión.* Prácticamente en todos los manuales se encuentran referencias a la acción de la Tercera Persona cuando se detienen a considerar la transmisión de la Revelación, sea en su momento constituyente, sea en el sucesivo. Signo de la importancia que se da al Espíritu Santo es que los distintos autores se refieren a Él como el *gran protagonista* de la Tradición (Tanzella-Nitti), su *sujeto originario* (Knoch) o *trascendente* (Lorizio, *Handbuch*), su *principio activo primario* (Ocáriz-Blanco), su *condición teologal o trascendente* (Epis).

En algunos casos, se ofrece un desarrollo dogmático de la acción del Paráclito, principalmente al considerar:

- a) la relación del Espíritu Santo con la Iglesia, en el marco de un estudio dogmático-fundamental del misterio de la Iglesia, o de la relación, en ella, entre lo institucional y el Espíritu (Izquierdo, Lorizio, *Handbuch*, Ocáriz-Blanco);
- b) la relación del Espíritu Santo con los creyentes individuales (Lorizio), en particular, en aquella acción por la que los creyentes se identifican con Cristo (Ocáriz-Blanco);
- c) la Tradición en sí misma, o sea, su sujeto, su contenido....

En otros muchos casos, se trata sólo de menciones ocasionales, o de un motivo al que se remite de continuo al estudiar los distintos momentos en que ya *Dei Verbum* ponía de relieve una acción del Espíritu en la transmisión y en el progreso de la Revelación.

Por otra parte, algunos de estos *momentos*, más allá del comentario de la Constitución Dogmática, se convierten en temas de estudio. Así, la inspiración de la Escritura —y de su lectura, aunque éste es un tema mucho menos tratado que el anterior— o la asistencia prometida a la Iglesia.

No deja de ser llamativo, sin embargo, que el papel del Espíritu en la Tradición sea considerado en diversas ocasiones en un sentido un tanto negativo, solamente como *garantía* de la continuidad del testimonio de los apóstoles. Es cierto que se tiene en cuenta también su acción *actualizadora*, pero, tal vez, al considerar los factores de *desarrollo* de la Revelación, cabría un estudio del papel que juega el Espíritu en cada uno de ellos, y de lo que eso conlleva. Así, por ejemplo, en paralelo a su acción por los *signos de los tiempos*, merecería particular atención la intervención del Paráclito en la historia por medio de los santos, no sólo como *testigos* de la Revelación, sino también como *intérpretes* de la misma para cada época.

Finalmente, hay que mencionar el notable tratamiento que ha recibido en algunos manuales la articulación de Magisterio y *sensus fidei*, habitualmente ligado al discurso sobre la indefectibilidad de la Iglesia y la infalibilidad. En efecto, numerosos manuales indican el fundamento pneumatológico de estos elementos.

*Fe.* La inmensa mayoría de las obras que se han revisado consideran la necesidad de la gracia al exponer el *analysis fidei*, los elementos que entran en juego en el acto de fe. Sin embargo, no en todas ellas se explicita la atribución de esa gracia al Espíritu Santo, ni se entra a considerar, en relación con el Paráclito, la estrecha relación que existe entre la revelación y la salvación cristianas.

Algunos manuales se ocupan, además, de las obras de la fe, señalando su fundamento pneumatológico. En particular, éste aparece en relación con la oración (Ocáriz-Blanco), o en general con la santidad.

En el ámbito de la *credibilidad*, la acción del Paráclito recibe un tratamiento desigual. En efecto, son muy pocos los manuales que la tienen en cuenta en el desarrollo de la *crisología fundamental*: sea al presentar la figura de Cristo, sea al ocuparse de aspectos concretos como los milagros (Knoch, Lorzio, Dulles).

En cambio, se suele hablar del Espíritu Santo al desarrollar la *ecclesiología fundamental* y al considerar las notas de la Iglesia. En cuanto a

lo primero, en varios manuales se expone con cierto detenimiento el fundamento pneumatológico de la Iglesia (*Handbuch*, Lorizio, Izquierdo). En cuanto a lo segundo, el Espíritu es puesto en relación unas veces con la santidad de la Iglesia —en este ámbito tratan ciertos manuales el *testimonio*, y, por extensión, el valor de revelación de los santos—; y, otras veces, con su catolicidad y, en particular, con el tema de la inculturación (*Handbuch*, Tanzella-Nitti).

A caballo entre la transmisión de la Revelación y su credibilidad, se encuentra precisamente el tema del testimonio, muy estudiado después del Concilio. Algunos manuales señalan su fundamento pneumatológico; y uno de ellos propone una sistematización de sus diversas dimensiones, estudiando el papel del Espíritu Santo en la interiorización de los elementos *apostólicos* en la *vida* de los testigos (Pié-Ninot). Otros, en fin, lo desarrollan un tanto al considerar la obra de la gracia (Ocáriz-Blanco) u otros aspectos particulares (Lorizio, Lavatori, *Handbuch*).

Parece, en definitiva, que el estudio del papel que juega el Espíritu Santo en la credibilidad va parejo con el de la Revelación. Se trata de una dimensión en parte por explorar —especialmente en su relación con el misterio de Cristo— y, al mismo tiempo, a la que se da cada vez mayor relevancia. En el manual editado por Lorizio, encontramos la clara afirmación de una *dimensión pneumatológica* que es constitutiva de la credibilidad<sup>126</sup>. Y de hecho, siendo coherentes con la consideración —común— de la acción del Espíritu en el acto de fe, parece necesario darle mayor importancia también en este campo. Podría decirse, tomando la terminología de Pié-Ninot, que al Espíritu corresponde «la instancia teológica de la credibilidad»<sup>127</sup> (cfr. Lorizio, *Handbuch*).

\* \* \*

Terminemos este segundo capítulo con un breve balance. El recorrido de la Constitución Dogmática *Dei Verbum* ha puesto de manifiesto la importancia que el Concilio dio a la dimensión pneumatológica de la Revelación. Sin un tratamiento temático de la misma en un número o

---

<sup>126</sup> Cfr. M. CROCIATA, *Elementi di ecclesiologia fondamentale*, en G. Lorizio (a cura di), *Teologia Fondamentale, 2. Fondamenti*, Città Nuova, 2005, 336.

<sup>127</sup> Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental: Dar razón de la esperanza (1 Pe 3,15)*, o.c., 222, 194-196.



capítulo, aparece no obstante en los diversos *momentos* de la Revelación que el documento conciliar repasa.

Los manuales posteriores han tenido en cuenta esa enseñanza, y, en general, han recogido las múltiples referencias a la acción del Paráclito, particularmente en relación con la Tradición. Sin embargo, no siempre se ha dado a esta dimensión la profundización que cabría esperar; y, por otra parte, queda mucho por recorrer de aquellos caminos que la renovación conciliar abrió o, al menos, dejó insinuados, como la consideración trinitaria de la Revelación, la dimensión pneumatológica de la cristología o la acción del Espíritu en relación con la santificación y los sacramentos.

Con todo, el balance es positivo. Sólo uno de los manuales estudiados rechaza toda referencia al Espíritu (Verweyen), y otro considera que un estudio más amplio de su papel en la Revelación no es cometido de la Fundamental (Dulles). En general, los autores parecen de acuerdo en que exponer el fundamento dogmático de la Revelación, la Tradición, la fe y la credibilidad forma parte de la tarea de la Teología fundamental. Así, dada la naturaleza de la *economía* y del Dios que la realiza, parece muy conveniente una mayor consideración del papel que juegan en ella cada una de las Tres Personas y, en general, de su articulación y sus dimensiones trinitarias. Lo que necesitamos ahora, en vistas al enriquecimiento del discurso teológico-fundamental, son *sugerencias* de parte de la Teología dogmática.

En este sentido, dos vías parecen interesantes: la que abre la *perspectiva bíblica* y la vía que podemos llamar dogmática. En cuanto a la primera, aunque el estudio de la Escritura se ha demostrado fecundo de cara a poner de relieve el papel del Espíritu Santo en la Revelación, se puede decir que no ha sido aún del todo aprovechado en esta dirección, con algunas excepciones (Knoch y Lavatori). Sí se habla de la obra de *interpretación* de Jesús que el Espíritu lleva a cabo (Lorizio, Tanzella-Nitti, Lavatori), pero no hay, ni mucho menos, un estudio completo de la misma (por ejemplo, sólo Knoch —y Dulles al exponer uno de sus modelos— extienden esa acción a la profundización de la experiencia de Revelación en el Antiguo Testamento).

La otra vía consiste en poner en relación la acción del Espíritu que va ligada a la Revelación con la que juega en otros misterios de la fe. Hemos visto que uno de los principales méritos del manual de Ocáriz-Blanco es precisamente el de exponer la acción reveladora de Dios de la mano de la economía de la gracia, y que el de Knoch logra presentar al Espíritu como un agente de la *continuidad* de la obra divina, al considerar su acción en los

distintos momentos de la misma. Esta perspectiva permite una comprensión unitaria, armónica, de los misterios y de la riqueza de la acción del Paráclito. Por ese camino se podría llegar a una exposición de conjunto de la fe cristiana, tal como existe en el hoy de la Iglesia, más orgánica y vital. Y esto, ciertamente, forma parte de la tarea teológico-fundamental de *proponer la fe*<sup>128</sup>.

La vía dogmática requiere un estudio del papel del Espíritu Santo en la *economía* en general y en relación con los diversos misterios. Si hemos buscado la inspiración bíblica en el cap. I de este trabajo, para explorar este otro camino, y ver en qué modo es posible fundamentar dogmáticamente una reflexión sobre el papel del Espíritu Santo en la Revelación, vamos a estudiar a continuación la pneumatología que propuso, a lo largo del siglo XX, Y. Congar. En realidad, con esto no hacemos más que seguir las indicaciones de algunos de los manuales examinados. De su estudio, centrado en la acción del Paráclito, podemos esperar indicaciones suficientes para señalar algunas líneas maestras —así como las guías para la fundamentación— de un estudio del Espíritu Santo en el marco de la teología de la Revelación.

---

<sup>128</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Qué cree la Iglesia*, «Revista Católica Internacional Communio. Edición Española» 15 (1993), 93.

## PARTE II. ANÁLISIS DE ALGUNAS OBRAS DE YVES CONGAR

Se ha situado ya el tema de este trabajo. Repasando algunos manuales contemporáneos de Teología fundamental se ha constatado la necesidad del mismo, y desde un breve estudio de Teología bíblica se han mostrado algunas líneas que pueden ayudar a una renovada —y sobre todo más honda y continua— consideración del papel que el Espíritu Santo juega en la obra de la Revelación.

En esta segunda parte se intenta recorrer una vía que permita enriquecer el estudio de la cuestión desde la Teología dogmática. Se considerará concretamente una de las propuestas pneumatológicas que ha visto la luz en la segunda mitad del siglo XX: la de Yves Congar. Se trata de uno de los autores más prolíficos e influyentes de la teología reciente, especialmente en el ámbito de la Eclesiología. Aunque su atención se centró en el Espíritu Santo solo en las últimas décadas de su vida, el tema se encuentra ya muy presente desde sus primeras publicaciones, y, concretamente, en las más relevantes en el terreno teológico-fundamental.

El estudio se divide en dos capítulos, que corresponden a dos momentos de la obra de Congar. Él mismo los señala, reconociendo dos modos distintos (aunque no contrapuestos) de explicar el papel del Espíritu en la economía cristiana; así que se procurará considerar uno y otro en su continuidad y en su diferencia. Se tomarán como punto de referencia dos de las principales obras de Congar: *La Tradition et les traditions*, cuya publicación coincidió prácticamente con los trabajos del Concilio; y *Je crois en l'Esprit Saint*, tal vez la última gran obra del teólogo francés.

No será posible entrar en todos los debates teológicos en los que su propuesta incide: son muchos, y cada uno de ellos requeriría un estudio detallado. A fin de cuentas, no hay que perder de vista el objetivo de este trabajo, y para éste es suficiente presentar la teología de Congar y señalar en qué modo podría ser aprovechada para el estudio del papel que juega el Espíritu Santo en la obra de la Revelación. Por eso, aunque la incursión en el campo de la Dogmática nos brinde cuestiones complejas y pendientes aún

de resolución, bastará marcar, por una parte, los *momentos* en que es señera la acción del Paráclito, e indicar, por otra, las líneas maestras que han de guiar la exposición de su obrar en aquella Revelación que tiene como mediador, centro y plenitud a Jesucristo.

### **CAPÍTULO III. *LA TRADITION ET LES TRADITIONS* (1960-1963) Y LA OBRA DE CONGAR ANTERIOR AL CONCILIO VATICANO II**

Comencemos estudiando esta obra, contemporánea a la Constitución Dogmática *Dei Verbum*. Un estudio que, en palabras de uno de los mejores conocedores de la obra del teólogo francés, ha hecho época, y permite sin duda señalar un antes y un después<sup>1</sup>. Junto a los dos volúmenes de *La Tradition et les traditions* —el Estudio Histórico, aparecido en 1960, y el Estudio Teológico, de 1963—, se tendrán en cuenta otras obras que corresponden a la misma etapa de la pneumatología de Congar, concretamente *Esquisses du mystère de l'Église* (1953<sup>2</sup>), *La Pentecôte-Chartres 1956* (1956), *La Tradition et la vie de l'Église* (1963), *La foi et la théologie* (1968<sup>2</sup>).

Antes, vamos a repasar brevemente la biografía y bibliografía principal de nuestro Autor, y a intentar justificar por qué se puede hablar de dos etapas en la consideración del Espíritu, en relación con la Iglesia, en el pensamiento de Congar.

---

<sup>1</sup> Cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar*, Cerf, Paris 2008, 117.

## A. YVES CONGAR, UN TEÓLOGO DEL SIGLO XX

### 1. Perfil Biográfico<sup>2</sup>

Yves Congar es un cristiano, hijo del siglo XX, que entiende su lugar en la Iglesia de un modo determinado: «cada persona tiene sus dones, sus medios, su vocación. Los nuestros son los de un cristiano que ora y de un teólogo que lee muchos libros y toma muchas notas»<sup>3</sup>. Para estudiar la teología de Congar, es interesante atender a su vida, pues tanto en su vocación como en su obra —a la vez sacerdotal y religiosa, dominica y tomista, ecuménica y eclesiológica— influyeron los más diversos factores, y no sólo sus lecturas y estudios, sino especialmente sus *experiencias*<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Los principales escritos biográficos de Congar son: Y. CONGAR, *L'Enfant Yves Congar. Journal de la guerre 1914-1918*, annoté et commenté par S. Audoin-Rouzeau et D. Congar, Cerf, Paris 1997; IDEM, *Journal d'un théologien (1946-1956)*, présenté et annoté par É. Fouilloux, avec la collaboration de D. Congar, A. Duval et B. Montagnes, Cerf, Paris 2000; IDEM, *Le Concile au jour le jour*, 4 vol., Cerf, Paris 1963-1966; IDEM, *Mon Journal du Concile*, présenté et annoté par É. Mahieu, 2 vol., Cerf, Paris 2002; IDEM, *Une passion: l'unité. Réflexions et souvenirs 1929-1973*, Cerf, Paris 1974 (los textos que se recogen en este volumen han sido más tarde publicados en IDEM, *Écrits Réformateurs. Textes choisis et présentés par Jean-Pierre Jossua*, Cerf, Paris 1995); J. PUYO, *Jean Puyo interroge le Père Congar*, Centurion, Paris 1975; Y. CONGAR, *Entretiens d'automne*, présentés par B. Lauret, Cerf, Paris 1987; así como el volumen de J.-P. JOSSUA, *Le Père Congar. La Théologie au service du Peuple de Dieu*, Cerf, Paris 1967, 11-212; y las diversas contribuciones del volumen A. VAUCHEZ (dir.), *Cardinal Yves Congar (1904-1995)*, Actes du colloque réuni à Rome les 3 et 4 juin 1996, Cerf, Paris 1999. Existen, además, muchas indicaciones autobiográficas dispersas entre las obras de Congar o en las introducciones de libros, artículos y entrevistas que concedió a lo largo de su vida; por ejemplo cfr. R. PELLITERO, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, EUNSA, Pamplona 1996, 39, nota 4. Como biografía, quizá la más completa sea la de J. BOSCH, *A la escucha del Cardenal Congar*, Edibesa, Madrid 1994. Sin embargo, las monografías sobre distintos aspectos del pensamiento de Congar suelen ir precedidas de una breve biografía, cada una de ellas escrita desde una perspectiva diversa, acorde al tema de estudio y a las preferencias del respectivo Autor. Por su carácter sintético y la completa contextualización que permite la lectura de cada una de ellas, para este perfil biográfico se ha acudido preferentemente a éstas, a las que habría que añadir, finalmente, A. NICHOLS, *Yves Congar*, Paoline, Milano 1991, 7-24.

<sup>3</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1991, 19.

<sup>4</sup> « Par une logique profonde dont les fils remontent à ce que je viens de rapporter, ma vocation a été, je crois, depuis le début, à la fois et par la même veine, sacerdotale et

Nació el 13 de abril de 1904 en Sedan, *les Ardennes*, a escasos kilómetros de Bélgica. Era el cuarto y último hijo de una familia de clase media. El lugar donde nació le llevó desde muy pequeño a una relación cercana con cristianos luteranos, y en eso mismo vio Congar el inicio de su vocación ecuménica<sup>5</sup>.

Tras la Primera Guerra Mundial, descubrió su llamada al sacerdocio y entró, primero, en el seminario *des Carmes* en París. En sus estudios filosóficos tiene como maestros al padre Lallement, a Maritain y a Garrigou-Lagrange.

Después del servicio militar, entra en el noviciado de los dominicos en 1925, y cursa los estudios de teología en *Le Saulchoir*, donde enseñan Gardeil, Lemonnyer, Mandonnet y, sobre todo, Féret y M. D. Chenu. Descubre un modo distinto de comprender el tomismo, por el estudio de tipo histórico que allí se hacía. Tanto la atención al dato revelado (*donné révélé*) y el método histórico, como el pensamiento de santo Tomás le acompañarán a lo largo de toda su vida<sup>6</sup>.

Por otra parte, de la mano de Chenu, Congar lee a Möhler. De él dirá que fue como “un despertador”, que le enseñó no tanto un modo de entender la Iglesia cuanto una manera de afrontar su estudio: una vía espiritual, teológica, y no primordialmente jurídica<sup>7</sup>.

Tras acabar su tesis de *lectorat* —sobre la unidad de la Iglesia— en 1928, mientras continúa trabajando en el ámbito de la eclesiología y se prepara para su ordenación sacerdotal meditando el capítulo 17 del evangelio de san

---

religieuse, dominicaine et thomiste, œcuménique et ecclésiologique », IDEM, *Appels et cheminements : 1929-1963*, en *Écrits Réformateurs*, Cerf, Paris 1995, 266. Cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 13-17.

<sup>5</sup> Cfr. E. T. GROPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit*, Oxford University Press, New York 2004, 45 y nota 223. Además de lo que significa a nivel caracterológico, cfr. J.-P. JOSSUA, *Le Père Congar. La Théologie au service du Peuple de Dieu, o.c.*, 43-45

<sup>6</sup> Cfr. E. T. GROPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit, o.c.*, 35-40. Gianazza recoge también el fondo tomasiano, mientras Routhier subraya el distanciamiento de santo Tomás que experimentó con los años. Sobre santo Tomás como maestro de pensamiento, cfr. Y. CONGAR, *La théologie au Concile. Le « théologiser » du Concile*, en *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967, 53-56 o IDEM, *Situation et tâches présentes de la théologie*, en *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967, 80-83.

<sup>7</sup> Sobre la influencia de Möhler en la teología de Congar, cfr. E. T. GROPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit, o.c.*, 40-43.

Juan, Congar reconoce su vocación ecuménica<sup>8</sup>. El 25 de julio de 1930 fue ordenado sacerdote y enseguida sustituyó a Chenu como profesor de Introducción a la Teología. Son frecuentes sus encuentros con los jóvenes de las J.O.C. y de *Acción Social*, a los que Chenu y él mismo atienden<sup>9</sup>. Esta experiencia pastoral tiene que ver con otro de los principales intereses de Congar: la relación Iglesia-mundo y la teología del laicado<sup>10</sup>.

Por otra parte, su vocación ecuménica se enriquece en esos años con numerosos contactos, tanto con luteranos —por sus diversas estancias en Alemania y en Inglaterra en los años 30— como con los teólogos ortodoxos: los eslavófilos y el Círculo franco-ruso que encontró en París. También sus estudios se dirigen en esa dirección; así, al poco de comenzar su trabajo como profesor en *Le Saulchoir*, Congar vuelve a París, donde recibe lecciones de sociología en el *Institut Catholique*, asiste a un curso de E. Gilson sobre Lutero, y amplía sus estudios en la facultad de teología luterana. Son los años en que conoce a Barth y se acerca a la obra de Kierkegaard. Además, conoce a algunos de los pioneros católicos en el movimiento ecuménico, como dom Lambert Beauduin o *l'abbé Couturier*<sup>11</sup>.

En otoño de 1935 se manifiesta la enfermedad neurológica que le acompañará a lo largo de toda su vida y le irá quitando movilidad conforme vayan pasando los años<sup>12</sup>. Por esas mismas fechas nace su proyecto cultural, que busca responder a los problemas del indiferentismo religioso y la desunión de los cristianos por medio de una renovación en la Iglesia que implica, en primer lugar, una renovación de la Eclesiología<sup>13</sup>. Precisamente con esa intención nace la colección *Unam Sanctam*, dirigida por Congar e

---

<sup>8</sup> Cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 21.

<sup>9</sup> Cfr. *ibid*, 19, también R. PELLITERO, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar, o.c.*, 42-43.

<sup>10</sup> Cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 7 y 20. Pellitero hace notar que Congar nació sólo unos meses antes de la promulgación de la ley de *Séparation* (diciembre de 1905), que inauguraría en Francia el régimen de separación Iglesia-Estado considerado entonces como el más radical del mundo, cfr. R. PELLITERO, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar, o.c.*, 38. Los apuntes biográficos de Pellitero siguen la vida de nuestro autor fijándose precisamente en la preocupación de Congar por la relación Iglesia-mundo y por el papel de los laicos en la Iglesia.

<sup>11</sup> Cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 20-22, también Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 336.

<sup>12</sup> Cfr. R. PELLITERO, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar, o.c.*, 52.

<sup>13</sup> Cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 23-27.



inaugurada por él mismo, con *Chrétiens désunis* (1937), el libro que le sitúa entre los ecumenistas católicos. En la misma colección aparecerán más adelante obras de Möhler, Scheeben, de Lubac...

Poco después, sin embargo, estalla la Segunda Guerra Mundial. Congar sirvió en el ejército francés; fue capturado por las tropas alemanas y sufrió, en distintos lugares, seis años de prisión<sup>14</sup>.

Terminada la guerra, nuestro Autor vuelve a *Le Saulchoir*, que se había trasladado a las cercanías de París. La escuela había cambiado no poco durante la guerra: Chenu había sido sustituido como rector, mientras su libro *Une école de théologie: Le Saulchoir* (1937) había sido incluido en el Índice<sup>15</sup>.

Por otra parte, en los años de posguerra crece en Francia «la conciencia de una necesidad de recristianización y renovación apostólica»<sup>16</sup>; se dan fenómenos variados, y se renuevan algunas instituciones que provenían del primer cuarto de siglo: los curas obreros, nacidos poco antes de la guerra, con los que Congar tuvo relación, aunque no tan directa como Chenu; la *Mission de France* —de la que nuestro Autor fue promotor— y su seminario interdiocesano; la Acción Católica...

Frente a una Iglesia que juzga cerrada en sí misma, Congar se propone servir al desarrollo<sup>17</sup>. Sin embargo, «desde 1947 fue objeto, junto con otros autores, de incomprendimientos y desconfianzas por parte de quienes no veían con buenos ojos la “*théologie nouvelle*” y las tentativas pastorales en Francia, sobre todo la experiencia de los *prêtres ouvriers*»<sup>18</sup>. El teólogo francés sigue trabajando, y en 1950 publica el voluminoso estudio *Vrai et fausse réforme de l'Église*. En febrero de 1952 recibe una primera sanción; pero el mismo año, tomadas las debidas precauciones, publica *Jalons pour*

---

<sup>14</sup> Cfr. E. T. GROPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit, o.c.*, 21, también R. PELLITERO, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar, o.c.*, 46.

<sup>15</sup> Cfr. E. T. GROPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit, o.c.*, 21.

<sup>16</sup> R. PELLITERO, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar, o.c.*, 46.

<sup>17</sup> Cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 35. Según propone Routhier, «c'est donc dans sa recherche de la plénitude catholique, enracinée dans sa passion pour l'unité et son souci de voir l'Église présenter au monde un visage renouvelé, que s'enracine chez Congar la réflexion sur la réforme dans l'Église» (96, cfr. 81-82).

<sup>18</sup> R. PELLITERO, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar, o.c.*, 49.

*une théologie du laïcat*. Dos años más tarde, Chenu, Féret, Boisselot (editor de las *Éditions du Cerf*) y Congar tienen que dejar Francia<sup>19</sup>.

Nuestro Autor se trasladó entonces a Jerusalén, donde escribió *Le Mystère du Temple*, y más tarde a Cambridge, lugar en el que siguió estudiando sin poder enseñar ni publicar. Finalmente, en 1956 volvió a Francia, y se instaló en Estrasburgo<sup>20</sup>.

En 1958 tiene de nuevo la posibilidad de publicar, y aparece entonces el estudio que había escrito en Jerusalén. Dos años más tarde es invitado a participar como consultor en la Comisión teológica preparatoria del Concilio. Aunque su papel en la redacción de los primeros esquemas fue más bien escasa, su protagonismo fue cada vez mayor en lo que se ha llamado la “segunda preparación” del Concilio, esto es, la que siguió a la petición de los Padres de revisar prácticamente todos los esquemas elaborados por la Comisión preparatoria. Así pues, tras unos años difíciles, de paciencia, encontramos a Congar metido de lleno en los trabajos del Vaticano II<sup>21</sup>.

Además de la influencia que tuvieron sus obras —de esos años son, por ejemplo, los dos volúmenes de *La Tradition et les traditions* (1960 y 1963) y *Chrétiens en dialogue* (1964)—, y además de responder a las consultas de numerosos obispos, de dar conferencias, de colaborar con otros teólogos en la redacción de nuevos esquemas y de participar en los encuentros con los observadores no católicos, nuestro Autor colaboró activamente en la redacción de numerosos documentos: *Lumen Gentium*, *Presbyterorum Ordinis*, *Ad Gentes*, *Gaudium et Spes*, *Dei Verbum*, *Unitatis Redintegratio*... Se ha llegado a escribir que el Vaticano II casi podría ser considerado el Concilio de Congar<sup>22</sup>. A diferencia de otros teólogos que andaban metidos en idéntico quehacer, señalan sus biógrafos que el francés tenía “el sentido de lo posible”: era consciente de que había que llegar a un consenso, sin

---

<sup>19</sup> Cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 29-31; E. T. GROUPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit, o.c.*, 23.

<sup>20</sup> Sobre estos años, que califican de *noires*, cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 36-41.

<sup>21</sup> Sobre este aspecto de la biografía del teólogo francés, cfr. N. HAUSMAN, *Le Père Yves Congar au Concile Vatican II*, «Nouvelle Revue Théologique» 120 (1998), 267-281.

<sup>22</sup> Cfr. A. DULLES, *Preface*, en G. Flynn (ed.), *Yves Congar: theologian of the Church*, Peeters Press, Leuven 2005, 27.

rupturas ni revanchismos. Como había dicho de sí mismo en los años 50, era un *reformador*, no un *revolucionario*<sup>23</sup>.

Muchas de sus publicaciones giran en torno al Concilio, que el mismo Congar consideró como la mayor gracia de su vida<sup>24</sup>. Durante las sesiones, escribió pequeñas crónicas que aparecieron reunidas en los cuatro volúmenes de *Le Concile au jour le jour* (1963-1966), así como un diario personal que no ha visto la luz hasta hace pocos años<sup>25</sup>. Terminado el Vaticano II, dirigió numerosos comentarios a los diversos documentos conciliares, publicados en la colección *Unam Sanctam*. Quizá con estos años de duro e intenso trabajo tuvo que ver el agravamiento de su enfermedad a finales de los 60.

Con todo, el Concilio fue para Congar un punto de partida, como indica en 1967 con *Situation et tâches présentes de la théologie*. Había que seguir trabajando, especialmente en los campos de la relación Iglesia-mundo, en la eclesiología y en el ecumenismo, que eran algunos de los ámbitos en los que faltaban, en su opinión, obras históricas. De ahí sus grandes obras de historia de la eclesiología<sup>26</sup>, sus estudios *Ministères et communion ecclésiale* (1971), *Je crois en l'Esprit Saint* (1979-1980), *Diversités et communion* (1982)... En todos ellos está presente, de un modo u otro, la constante preocupación ecuménica de su autor. Son años de crecimiento para el mismo Congar, pues en esta época se dan varios cambios en su pensamiento eclesiológico y pneumatológico, como tendremos ocasión de ver<sup>27</sup>.

En 1984 se agrava de nuevo su enfermedad, y el 9 de octubre es hospitalizado en el *Hôtel des Invalides*, en París. Allí permanecerá prácticamente hasta su fallecimiento diez años más tarde. En esos años publica solamente las *Entretiens d'automne* (1987), y algunos libros que recogen trabajos precedentes. Yves Congar falleció el 22 de junio de 1995, pocos meses después de haber sido creado cardenal por Juan Pablo II.

---

<sup>23</sup> Cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 42-44, N. HAUSMAN, *Le Père Yves Congar au Concile Vatican II, o.c.*, 270-271.

<sup>24</sup> Cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 227.

<sup>25</sup> Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile, o.c.*

<sup>26</sup> *L'Écclésiologie du Haut Moyen Âge. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome* (1968) y *L'Église. Du saint Augustin à l'époque moderne* (1970).

<sup>27</sup> Sobre esta época, cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 45-48.

## 2. La obra de Yves Congar en una perspectiva pneumatológica

La obra de Yves Congar es amplísima: contiene casi 1.800 títulos —si bien muchos de los artículos que publicó aparecieron después reunidos en obras mayores— y se extiende durante más de cinco décadas. Algunos han propuesto ya una visión de conjunto de la misma, sea desde una perspectiva cronológica, sea desde una perspectiva temática<sup>28</sup>. Aquí vamos a fijarnos solamente en el desarrollo de su pneumatología, que es paralelo al de su eclesiología<sup>29</sup>.

La dimensión pneumatológica se fue desarrollando cada vez más en la reflexión teológica de nuestro Autor. Se pueden señalar en ese proceso dos etapas. La primera recoge los escritos de los años 50 y 60. En particular, hay que hacer referencia al artículo que Congar añadió en la 2ª edición de *Esquisses du Mystère de l'Église* (1953), que lleva por título: *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*; y al libro *La Pentecôte—Chartres 1956* (1956). La concepción que el Autor expone en estos ensayos es la que sirve de fondo en las obras de esta época<sup>30</sup>.

En este primer momento, el teólogo francés concibe la misión del Espíritu Santo como un fruto del Misterio Pascual. El Paráclito nos ha sido ganado por la muerte y la resurrección de Cristo, y es enviado para animar las estructuras instituidas por el Verbo encarnado en sus *acta et passa in carne*, y para interiorizar subjetivamente la redención que Éste trajo objetivamente<sup>31</sup>. Así, la misión de la Tercera Persona completa la del Verbo

---

<sup>28</sup> Cfr. *ibid*, Parte III. La Bibliografía de Congar ha sido recogida por P. QUATTROCCHI, *Bibliographie générale du Père Yves Congar*, en J.-P. Jossua, *Le Père Congar. La Théologie au service du Peuple de Dieu*, Cerf, 1967, 213-272 y A. NICHOLS, *An Yves Congar Bibliography 1967-1987*, «*Angelicum*» 66 (1989), 422-466.

<sup>29</sup> Para hacerlo, se prestará atención, principalmente, al estudio de E. T. GROPPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit*, o.c., 69-75; y al reciente artículo de M. DE SALIS, *Lo Spirito Santo e la Chiesa: risposte di Congar e del Vaticano II al problema "carisma e istituzione"*, «*PATH*» 9 (2010), 364-382. Como nota, también J. Famerée adopta el Vaticano II como punto de inflexión del pensamiento de Congar en lo que respecta a la relación entre cristología y pneumatología, cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar*, o.c., 149-173.

<sup>30</sup> Concretamente, a propósito de *La Tradition et les traditions* (1960 y 1963) afirmó más tarde que «en estas páginas, redactadas en la primavera de 1960, el aspecto pneumatológico, aunque sea totalmente real, está un tanto oscurecido por el aspecto cristológico», Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 222.

<sup>31</sup> Cfr. E. T. GROPPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit*, o.c., 69.

y, en una tarea conjunta —el uno interiormente, los otros exteriormente—, el Espíritu Santo y el Cuerpo apostólico realizan la Iglesia de Cristo<sup>32</sup>.

Congar es consciente de que el Espíritu no es un mero *instrumento*, ni siquiera un *vicario* de Jesucristo, sino que es una Persona que tiene una misión propia. Ésta, sin embargo, se distingue de la del Verbo sólo por el modo en que se realiza, mientras coincide con ella en el contenido y en el propósito, pues el Espíritu es Espíritu *de Jesucristo*.

Característica de la propuesta de Congar es que, en cuanto es un Sujeto distinto, su acción no se limita a vivificar lo instituido por Cristo, sino que el Espíritu Santo goza también de una cierta *libertad de acción* inmediata, autónoma y personal, algo así como un *sector* más allá de lo instituido por Cristo, en el que el Paráclito obra libremente<sup>33</sup>. Ante los carismas y las intervenciones divinas que se constatan en la historia de la Iglesia al margen de las obras del ministerio, no basta para Congar apelar a la trascendencia de la Cabeza respecto del Cuerpo. Sí, la Iglesia es gobernada por el Cristo celeste de acuerdo con un plan que sólo Él conoce, pero esas irrupciones, que llevan una marca de personalidad y de libertad, nos hablan más bien de que la Iglesia depende de *dos misiones* personales distintas: la de Cristo y la del Espíritu<sup>34</sup>.

En esta primera época, se subraya la *sucesión* de las dos misiones<sup>35</sup>. Así, en relación con la Iglesia, la específica obra de cada una de las Personas divinas enviadas por el Padre se refleja en los dos *momentos* de su nacimiento: el de la institución —que corresponde a Cristo— y el de la vivificación —al Espíritu. Congar no ignora que el Espíritu actúa ya en la vida de Jesús, pero eso le sirve sólo para justificar el papel relativo del Cuerpo apostólico y del Espíritu en la realización de la obra de Cristo. No saca aún a esta idea todo el partido que sacará más adelante en el marco de una *crisología pneumatológica*<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> Cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 205-206.

<sup>33</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, en *Esquisses du Mystère de l'Église*, Cerf, 1953<sup>2</sup>, 171.

<sup>34</sup> Cfr. *ibid*, 175.

<sup>35</sup> Cfr. P. GOYRET, *Dalla Pasqua alla parusia. La successione apostolica nel "tempus Ecclesiae"*, EDUSC, Roma 2007, 302-306.

<sup>36</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ, o.c.*, 155-157.

La segunda etapa recoge los escritos de los años 70 y 80, principalmente *Je crois en l'Esprit Saint* (1979-1980) y *La Parole et le Souffle* (1984), así como algunos otros artículos y colaboraciones. La idea central que estructura el pensamiento de Congar en esta época es la *inseparabilidad*, en Cristo, de las misiones de la Segunda y la Tercera Persona de la Trinidad: ambos, el Verbo y el Espíritu, realizan *conjuntamente* la obra del Padre<sup>37</sup>.

Esta inseparabilidad se traduce, por una parte, en la propuesta de una *crisología pneumatológica*, que subraya el papel del Espíritu Santo —de sus misiones— en diversos momentos de la vida de Cristo. Por otra, y puesto que el Espíritu juega un papel importante en los *acta et passa Christi in carne*, se expresa en la idea de que Aquél no sólo anima la Iglesia instituida por Jesús, sino que participa ya en su misma institución: es *cofundador (co-instituant)* de la misma<sup>38</sup>. Del mismo modo, la vivificación de la Iglesia es una tarea conjunta de Cristo y el Paráclito, pues ambos existen en una inseparable comunión<sup>39</sup>.

En cuanto a aquel *sector libre* que antes había propuesto para la acción del Espíritu, más allá de los medios de gracia institucionales, Congar no lo rechaza, pero lo presenta ahora, en el horizonte de la inseparabilidad, como una «acción del Señor con y por su Espíritu». Y, de acuerdo con su función de *cofundador*, subraya que esta acción «no puede quedar reducida a una

---

<sup>37</sup> Famerée ha hecho notar la evolución en el título mismo de las obras de Congar. Si el artículo de 1953 era *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, realitateurs de l'œuvre du Christ*, el capítulo que dedica a la misma cuestión en *La Parole et le Souffle* es *La Parole et l'Esprit opèrent conjointement l'œuvre de Dieu*: «Ce simple indice textuel dénote de fait (...) un changement qualitatif dans la pneumatologie et l'ecclésiologie congariniennes», J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, Leuven University Press, Leuven 1992, 450, tesis que desarrolla a continuación (450-453). Cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 167. En cuanto a las misiones, Congar sigue la teología de santo Tomás, que hizo de ellas «el vínculo entre su teología de Dios en sí mismo y la teología de la acción de Dios que sitúa fuera de sí un mundo y lleva hacia sí a los hombres hechos a su imagen», Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 210. En breves páginas, nuestro Autor expone con claridad la doctrina del de Aquino.

<sup>38</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 213. La denominación, aplicada al Espíritu, aparece ya en el título del capítulo.

<sup>39</sup> En ámbito eclesiológico, esta afirmación es de una gran importancia, pues significa, entre otras cosas, superar la contraposición entre carisma e institución, cfr. *ibid*, 215; M. DE SALIS, *Lo Spirito Santo e la Chiesa: risposte di Congar e del Vaticano II al problema "carisma e istituzione"*, o.c., 378-382.

simple actualización de las estructuras de la alianza establecidas por el Cristo terrestre, antes de que desapareciera su presencia sensible. Ella es fuente de novedad en la historia»<sup>40</sup>. En efecto, el Espíritu es, en expresión de von Balthasar, “el desconocido más allá del Verbo”, y así, desconocida e imprevisible, es también la acción por la que lleva adelante la economía cristiana hasta su consumación.

\* \* \*

Después de esta visión de conjunto, vamos a analizar ahora el modo en que el papel del Espíritu Santo en la Revelación es expuesto en la producción congariana anterior o contemporánea al Concilio.

## **B. EL PAPEL DEL ESPÍRITU SANTO EN LA OBRA REVELADORA DE DIOS SEGÚN LAS OBRAS DEL PRIMER CONGAR**

Teniendo en cuenta el tema de estudio de este trabajo, la obra más importante de Yves Congar en esta primera época es, sin duda, *La Tradition et les traditions* (2 vol., 1960 y 1963). Son también relevantes el estudio publicado en la segunda edición de *Esquisses* (1953), del que se ha hablado antes, y *La Pentecôte—Chartres 1956* (1956); así como el amplio volumen que el teólogo francés dedicó a la reforma de la Iglesia, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950). Interesa, en fin, de modo particular el manual *La foi et la théologie* (1968<sup>2</sup>), que, aunque dirigido a estudiantes del ciclo institucional, propone una estructura y goza de una claridad particularmente valiosas<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 216. Cfr. E. T. GROPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit*, o.c., 75; también P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, LAS, Roma 1998, 126, quien ofrece en nota una cita semejante tomada de *La Parole et le Souffle*.

<sup>41</sup> «Nunca se pierde el tiempo analizando la estructura o la distribución de una gran obra: en teología como en pintura, en música o en arquitectura», Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Herder, Barcelona 1981<sup>3</sup>, 267-268. Palabras que él aplica a santo Tomás... y que ahora podemos aplicar a él mismo.

En estas obras, nuestro Autor dedica una particular atención a la Tradición, sea en el plano metodológico, sea —y a esto hay que hacer referencia ahora principalmente— como objeto de reflexión. Se plantea la cuestión de la diferencia entre Tradición —en singular y con mayúscula— y tradiciones, y la relación entre la primera y la Escritura. En los años en que Congar escribe, ambos temas eran importantes y gozaban de extrema actualidad, tanto en el terreno ecuménico, como en el ámbito del Concilio Vaticano II<sup>42</sup>. Puesto que su propuesta depende de la eclesiología que había desarrollado en las décadas precedentes, habrá que exponer algunos elementos centrales de la misma —siempre en perspectiva pneumatológica— y sólo después se abordarán los que pertenecen al ámbito teológico-fundamental.

## 1. La acción del Espíritu en la Iglesia

Congar presenta el misterio de la Iglesia en el marco más amplio del designio divino de establecer una relación de Alianza con el hombre, invitándole a tener parte en su vida íntima. Esta posibilidad se da en plenitud en Cristo, y por Él ha de comunicarse a todos los hombres<sup>43</sup>. Ahora bien, Dios no ha querido establecer esa relación de modo individual, aislado,

---

<sup>42</sup> En ámbito ecuménico hay que tener especialmente en cuenta la tercera Conferencia mundial de *Fe y Constitución* (1952) —que tomó conciencia de la importancia de una Tradición en la lectura de la Biblia, y llevó a la creación de una Comisión de estudio— y, sobre todo, la cuarta Conferencia mundial de *Fe y Constitución*, que tuvo lugar en Montréal entre el 12 y el 26 de julio de 1963 y estuvo dedicado al tema “Tradición y tradiciones”, cfr. IDEM, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Cerf, Paris 1982, 198-201; IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, Arthème Fayard, Paris 1963, 10.

<sup>43</sup> Enmarcar de este modo el estudio permite señalar, en primer lugar, que la Iglesia vive en un *régimen de Tradición*, en sentido no sólo documental o histórico, sino *real*, el cual se verifica también en la intimidad de Dios. Los fieles reciben de la Iglesia lo que ésta ha recibido de Cristo, y Éste le entrega a su vez lo que ha recibido del Padre. *Vid. infra* B.2.4. P. G. Gianazza inscribe la exposición sobre la Iglesia bajo el título “*Ecclesia de Trinitate*”, cfr. P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar, o.c.*, 131-132; una visión de conjunto de las características centrales de la eclesiología de Congar en 131-135.



con cada hombre, sino por medio de la Iglesia, instituida por Jesús y vivificada por el Espíritu<sup>44</sup>.

Otra característica del plan divino, que nuestro Autor pone de relieve, es que «toda la obra de Dios es una historia y un desarrollo», tanto la Creación como la Redención. Eso quiere decir que

de un extremo a otro, los dones de Dios se hacen primero en un germen. Este germen contiene desde el principio, pero envuelto y velado, la plenitud a que va ordenado. Pero no desarrolla este contenido más que por etapas, progresivamente<sup>45</sup>.

En el Nuevo Testamento, la Salvación se extiende en el tiempo, desde el  $A$  que es Cristo solo, hasta la  $\Omega$  que es el mismo Cristo después de *incorporar* a los hombres y la creación entera. Así, aunque la plenitud del designio divino se da en Jesucristo, crece a lo largo de la historia en su Cuerpo, que es la Iglesia<sup>46</sup>. Esta idea es de capital importancia para la eclesiología, tal como Congar enfoca su estudio. En efecto, no basta atender al momento constitutivo de la Iglesia, o a los elementos que constituyen su estructura, sino que hay que prestar atención también a su historia y a su vida. Ya en

---

<sup>44</sup> Esta idea está recogida en el CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, 21.11.1964, 9. Para Congar, la diferencia de fondo entre Protestantes y Católicos tiene que ver precisamente con esta mediación —que incluye no sólo la Escritura, sino sobre todo la Iglesia, y con ella las estructuras de Alianza que le fueron confiadas— en la relación religiosa que se establece entre Dios y el hombre. Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et la vie de l'Église*, Cerf, Paris 1984<sup>2</sup>, 120-125, así como IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, cap. 7; y la extensa confrontación que desarrolla IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1953, 268-394. Para una somera exposición de la eclesiología de Congar, con las categorías que se desarrollan en este epígrafe, cfr. *ibid.*, cap. 1, dedicado a la santidad de la Iglesia.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 97-98. Como es sabido, la idea de la semilla o el germen que se desarrolla había sido propuesta en el s. XIX para comprender el desarrollo de la Iglesia por J. H. Newman; cfr. J. H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, en *Conscience, Consensus and the Development of Doctrine. Revolutionary Texts by John Henry Cardinal Newman*, Doubleday and Co., New York 1992, 99-100, 319-320, 332-334 *et al.*

<sup>46</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ, o.c.*, 137, 144. « Si l'est une conviction théologique de Congar, c'est que l'Église est « incarnée » ou inscrite dans le temps de l'histoire terrestre et a elle-même une *histoire*. Non seulement elle connaît un développement vital et organique, une durée, une histoire, mais aussi le conditionnement historique ou l'*historicité* de sa conscience », J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 123. *Vid. infra*, B.3.1.

1941 afirma Congar que la Iglesia toma conciencia de su misterio al realizarlo, y, así, su historia es un auténtico *locus theologicus*<sup>47</sup>.

Tercera característica del designio divino es que, si todo sale de Dios y a Él debe retornar, en este ascenso y vuelta cuenta Dios con la respuesta personal y libre del hombre. Es precisamente el Espíritu Santo quien hace al hombre capaz del esfuerzo por volver a Dios, pero su acción es de tal naturaleza que no anula la libertad, hasta tal punto que podemos decir que ese esfuerzo es *nuestro*<sup>48</sup>.

Por eso, aunque Congar gusta de utilizar el lenguaje del Cuerpo místico, señala siempre la diferencia entre este misterio y el de la Encarnación<sup>49</sup>. El

---

<sup>47</sup> « D'un bout à l'autre, c'est en se réalisant que l'Église s'explique, c'est en advenant qu'elle prend conscience de soi. Mais n'est-ce pas la loi de tous les vivants ? » y, más adelante : « C'est pourquoi, au regard d'une pensée qui cherche à les comprendre, ne suffit-il pas d'interroger les textes : la vie de l'Église comme telle est un « lieu théologique » nécessaire, ainsi que saint Thomas l'affirme sans cesse en matière sacramentelle. Il est une manière étroitement livresque et scolaire d'envisager ces choses, qui voudrait n'interroger que les textes, alors que l'institution s'explique elle-même et se comprend elle-même en vivant », Y. CONGAR, *Vie de l'Église et conscience de catholicité*, en *Esquisses du Mystère de l'Église*, Cerf, 1953<sup>2</sup>, 123, 126. La idea se encontraba sólo esbozada en *Chrétiens désunis* (1937), cfr. J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique, o.c.*, 429. Sobre la novedad que suponía el planteamiento de Congar a nivel metodológico, son interesantes las reflexiones de Routhier en J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 177-180, así como el *Avertissement* con el que abre Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 5-12.

<sup>48</sup> «Una teología de la operación “propia” del Espíritu Santo, que desearía también escribir en su día, haría ver que precisamente le compete hacer que lo que es todo de Dios, sea también plena (y libremente) de nosotros», Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 441 nota, cfr. 99. Al mismo tiempo, en *Pentecostés*, por ejemplo, puede afirmar Congar que el Espíritu Santo es el «realizador de toda santidad» (26), y por eso la Iglesia está «suspendida enteramente del cielo, de la Santísima Trinidad que es su fundamento y su fuente», IDEM, *Pentecostés*, Estela, Barcelona 1966<sup>2</sup>, 79, cfr. 22. Las mismas ideas se encuentran en IDEM, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ, o.c.*, 175-176.

<sup>49</sup> Rechaza —o matiza al menos— la designación del misterio de la Iglesia como una “Encarnación continuada”. Las ideas que se exponen a continuación se encuentran más desarrolladas en *ibid*, 158-164. Además, nuestro Autor dedicó a esta cuestión un artículo completo: IDEM, *Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle*, en *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1964<sup>2</sup>, 69-104. Famerée es crítico con la propuesta de Congar. Una revisión de su crítica, de la mano de una exposición de la formulación que hace el teólogo francés de la eclesiología en los

Espíritu es el *alma* de la Iglesia, en cuanto la *anima*, pero no se une a ella de modo substancial, como la forma a la materia, sino como un sujeto a otro *ya constituido*. Esto vale en cuanto se une a un cuerpo *formado* o *instituido* por Cristo —a partir de sus *acta et passa in carne*, como veremos— y también en cuanto la Iglesia tiene una dimensión humana, pues es obra de sujetos humanos, y depende de su libertad<sup>50</sup>.

En este sentido afirma Congar que el de la Iglesia es un misterio de *comuni3n* —no de fusi3n—, una uni3n de Dios a su criatura que no es como la de Cristo —uni3n hipost3tica— sino una *relaci3n de Alianza* que descansa sobre la promesa divina<sup>51</sup>. Por eso la Escritura, que habla de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, la designa tambi3n como Esposa, unida a Cristo por el Esp3ritu, o bien afirma que 3ste habita en ella como en un Templo.

En perspectiva pneumatol3gica, Congar presenta lo *nuevo* del misterio cristiano en t3rminos de *habitaci3n estable y permanente del Esp3ritu* en la Iglesia y en el alma de todos los fieles, frente a las irrupciones inesperadas y temporales sobre personas determinadas, propias de la antigua Alianza<sup>52</sup>. Al mismo tiempo, subraya como nuevo el *universalismo* —sea geogr3fico, sea temporal— propio del cristianismo, rasgo que depende tambi3n de la acci3n del Esp3ritu<sup>53</sup>.

---

t3rminos del Cuerpo m3stico, en E. T. GROUPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit*, o.c., 116-122, 135, 137-146; cfr. J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, o.c., 410-421, 148-153.

<sup>50</sup> «Lo Spirito esige corrispondenza, lasciando umano e fallibile ciò che è tale per mancanza di risposta libera, data la costituzione divino-umana della Chiesa», P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, o.c., 135.

<sup>51</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Pentecostés*, o.c., 70, 53.

<sup>52</sup> Cfr. *ibid*, 65-68; IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 347-348, 56-57, aunque, como viene dicho, la idea se encuentra desarrollada a lo largo de todo el cap. 1. Sobre esta cuesti3n, el estudio m3s amplio de Congar es, sin duda, *Le Mystère du Temple*, especialmente el *Appendice III. Présence et habitation de Dieu sous l'Ancienne et sous la Nouvelle et définitive Disposition*, cfr. IDEM, *Le Mystère du Temple*, Cerf, Paris 1958, 310-342. Hay que tener en cuenta que, en este punto, nuestro Autor se separa de la mayor parte de los te3logos de la tradici3n occidental, cfr. E. T. GROUPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit*, o.c., 54-56.

<sup>53</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Pentecostés*, o.c., 91-97; IDEM, *Vie de l'Église et conscience de catholicité*, o.c., 117-127.

## 1.1 Estructura y vida: dos momentos en la obra de la gracia

Para nuestro Autor, el plan divino de salvación presenta, en continuidad con la vida íntima de Dios, una estructura trinitaria, y se realiza por el envío del Hijo y del Espíritu de parte del Padre. Aunque se trata de una obra única, en la que el Verbo y el Espíritu actúan inseparablemente, el envío de cada uno de ellos la realiza de un modo que le es en cierta medida propio<sup>54</sup>. Por eso, en un movimiento de donación continuo y homogéneo que nace del Padre, es posible distinguir siempre en la economía como dos tiempos, que corresponden a aquella doble misión: primero el planteamiento, la realización de la *forma* de la revelación-salvación y la aportación de la misma; después, su apropiación a cada hombre, esto es, la recepción de *su movimiento y su fruto*<sup>55</sup>. Sería como una “ley de la acción de Dios”. En palabras de Congar:

Diríase que hay una única obra, pero en dos tiempos, de los cuales, el primero es apropiado al Verbo encarnado, el segundo al Espíritu Santo. Por el primero es planteada o realizada la forma de la salvación; por el segundo se le infunde la vida, la forma recibe su movimiento y su fruto viviente<sup>56</sup>.

Como se ve, en la nueva Alianza los dos momentos corresponden al tiempo de Cristo y al tiempo del Espíritu (o de la Iglesia), y eso permite definir con mayor precisión el papel de cada uno:

---

<sup>54</sup> Definiciones trinitarias de la Iglesia en IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 92. Para señalar la continuidad, Congar cita algunas imágenes tradicionales (brazo-mano-dedo; raíz-tallo-fruto...) y recurre a la Escritura. En particular, se fija en que tanto en san Pablo como en san Juan, algunas acciones son atribuidas indiferentemente a Cristo y al Espíritu; y acude a las promesas del Paráclito para afirmar la personalidad del Espíritu. En último término, la unidad de acción se fundamenta en la ontología trinitaria (consustancialidad, *perichōrēsis* o *circuminsessio*) y en la teología de las misiones. Cfr. IDEM, *Pentecostés*, o.c., 30-33; IDEM, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, o.c., 132-135.

<sup>55</sup> Así sucede en la creación de Adán (*Gn* 2,7), en la profecía de Ezequiel sobre los huesos vivificados por el Espíritu de Dios (*Ez* 37,1-14) y en la salvación del Pueblo de Egipto; así también en la Iglesia, en la habitación de Dios en ésta o en el alma como en un templo (*Ef* 2,22; *1Co* 3,16-17), en nuestra filiación divina adoptiva (*Ga* 4,4-6) y en la Iglesia como Cuerpo de Cristo... Ejemplos que Congar repite en diversas obras (*vid.* nota anterior).

<sup>56</sup> Y. CONGAR, *Pentecostés*, o.c., 33; para una exposición más amplia, cfr. IDEM, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, o.c., 134, 158-164.

Desde el principio hasta el fin, la obra del Espíritu Santo consiste en efectuar, actualizar e interiorizar *en nosotros*, a través del tiempo, lo que Cristo hizo e instituyó *por nosotros* una sola vez, en el momento de su Encarnación<sup>57</sup>.

Congar indica en el nacimiento de la Iglesia estos dos momentos sucesivos. A lo largo de la vida de Jesucristo, la Iglesia recibe su *forma*, y en este sentido se puede decir que es *instituida*. En efecto, de los *acta et passa Christi in carne* derivan los elementos que determinan la institución eclesiástica: el depósito de la fe (o sea, la revelación evangélica del misterio de Dios)<sup>58</sup>, el depósito de los sacramentos y el de los poderes apostólicos inherentes a uno y otro; a los que corresponden las funciones estructurales de la Iglesia: Magisterio, Regencia, Sacerdocio (cfr. *Hch* 2,42). En Pentecostés, estos elementos —la *estructura*— son vivificados y aplicados a los creyentes por el Espíritu<sup>59</sup>. La Iglesia recibe entonces su *ley* —en sentido orgánico, como principio interior de movimiento<sup>60</sup>— y su *alma* —no en cuanto *forma corporis*, pues lo *formal* viene del Verbo encarnado, sino en cuanto vivificante-animante<sup>61</sup>. Además, el Espíritu lleva hacia adelante los dones de salvación hasta su cumplimiento<sup>62</sup>.

---

<sup>57</sup> IDEM, *Pentecostés, o.c.*, 35, cfr. 50 y 83-86, donde lo aplica a la Iglesia. El Autor mismo señala la cercanía de su planteamiento con lo que la teología denominaba Redención objetiva y Redención subjetiva; usa esa terminología en IDEM, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ, o.c.*, 134.

<sup>58</sup> En el que incluye la revelación veterotestamentaria, que habla de Cristo. Afirmar un nexo visible entre la institución y los *acta et passa Christi in carne* es lo que falta, para Congar, en la eclesiología protestante; *ibid*, 139, nota 2.

<sup>59</sup> Y si bien es cierto que no hay plenamente Iglesia sin aquellos, es igualmente decisiva la presencia de Éste, para que la Iglesia sea la *communio sanctorum*, en el doble sentido de la expresión. La unidad de la Iglesia la hacen tanto los elementos visibles como la habitación del Espíritu en el alma de los fieles. Cfr. IDEM, *Pentecostés, o.c.*, 55, 58-61.

<sup>60</sup> La idea tiene que ver tanto con el sentido de la fiesta judía de Pentecostés, como con la Ley Nueva de la que habla san Pablo (cfr. *2Co* 3,3) y que santo Tomás identifica con el Espíritu Santo (*Summa Theologiae* I-II, q. 106, aa. 1-2). A estos temas dedicará Congar un estudio detallado en otros lugares. Por ejemplo en el artículo *Le Saint-Esprit dans la théologie thomiste de l'agir moral* en *L'Agire morale. Atti del Congresso internazionale: "Tommaso d'Aquino nel suo Settimo Centenario"*, Roma-Napoli 17-24 aprile 1974, vol. 5, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1977, 9-19; recogido en Y. CONGAR, *Thomas d'Aquin : sa vision de théologie et de l'Église*, Variorum Reprints, London 1984, XI.

<sup>61</sup> « Si le Saint-Esprit est ainsi l'âme du corps communionnel du Christ et s'il l'est, comme nous l'avons montré, conjoint à l'institution ecclésiale et au corps apostolique, ceux-ci

Conviene no perder de vista que el segundo momento, en el que la estructura recibe su animación, *es parte* del misterio Pascual, pues el envío del Espíritu depende de la glorificación de Cristo y es en ocasiones presentado como obra del Hijo (cfr. *Jn* 7,39; 19,30.34; 20,19-23; *Ap* 22,1)<sup>63</sup>. Así, en Cristo no sólo se da la plenitud de la relación religiosa querida por Dios, sino que Él es también el mediador de toda la obra de salvación.

Una primera consecuencia de todo esto es que, al considerar la Iglesia como Cuerpo de Cristo, hay que tener en cuenta tanto la *estructura* como la *vida*. En efecto, la Iglesia es algo más que la *forma* dada por Cristo. Ésta constituye su *estructura*, como su osamenta, pero junto a ella existe toda la riqueza de formas que depende de la multiplicidad humana y de la acción vivificante del Espíritu y que, en conjunto, nacen de su *vida* y significan un desarrollo hacia la plenitud final. Y al revés, el Espíritu da movimiento y lleva adelante la Iglesia, pero no tiene una autonomía radical, sino que desarrolla la misma *estructura* puesta por Cristo. Quien vivifica es el Espíritu *de Jesucristo*, que dice en toda relación con Él, y que, a la vez, lleva su obra a cumplimiento<sup>64</sup>.

---

faisant extérieurement et visiblement ce qu'il fait, lui, invisiblement, *on pourra dire que les éléments de l'institution ecclésiastique et le corps apostolique sont, au dehors, comme l'âme de l'Église dont le Saint-Esprit est comme l'âme au-dedans*. Cependant, pour des raisons, à la fois de tradition et de théologie spéculative, nous préférons réserver au Saint-Esprit le titre d'âme de l'Église, et parler de cause formelle ou de principes formels pour les éléments extérieurs de l'institution ou des pouvoirs apostoliques », IDEM, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ, o.c.*, 161. El subrayado es mío.

<sup>62</sup> « C'est pourquoi, tout en étant entièrement relatif au fait unique et décisif de l'Incarnation historique, à l'*efapax* du Christ, tout en *rappelant* ce que le Christ a dit (*Jo.* XIV,26), le Saint-Esprit ne laisse pas que de guider dans toute la vérité, d'annoncer les choses à venir (XVI,13) : il n'innove pas, il ne crée pas quelque chose d'inédit par rapport à l'œuvre du Christ (...). Entre les deux avènements du Christ, son départ et son retour, la pâque qu'il a faite pour nous et celle que nous ferons avec lui, le Saint-Esprit agit pour faire croître et fructifier l'A jusqu'à l'Ω », *ibid*, 134-135.

<sup>63</sup> Nótese la cercanía de este planteamiento a lo que se afirma en el n. 4 de *Dei Verbum*. A este respecto, Congar recuerda que, en la Antigüedad, Pentecostés se consideraba parte de la misma fiesta de Pascua: era su plenitud, su consumación, de modo que «Pentecostés es el último misterio del ciclo *crisológico*», IDEM, *Pentecostés, o.c.*, 41, cfr. 26-28; con un desarrollo mayor, IDEM, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ, o.c.*, 139-141.

<sup>64</sup> Esto tiene su fundamento tanto en la ontología trinitaria como en el papel que juega el Espíritu en la vida de Cristo; cfr. *ibid*, 155-157. Como afirma Congar, «Lo propio del

## 1.2 El Cuerpo apostólico y el Espíritu, realizadores de la obra de Cristo

La dualidad *estructura-vida*, que se reconoce en los dos momentos del nacimiento de la Iglesia, perdura en el tiempo que sigue al envío del Espíritu en los agentes que continúan la obra de Cristo hasta su venida. En efecto, después de la ascensión del Señor a los Cielos, aunque la Salvación ha sido ya realizada, en cierto sentido está aún por hacer. Se abre el tiempo de la Iglesia, el Cuerpo de Cristo que Éste edifica aún sobre la tierra. La tesis de Congar consiste en afirmar que Jesucristo hace su Iglesia por medio del Cuerpo apostólico (*le Corps apostolique*) y de su Espíritu<sup>65</sup>.

Uno y otro se hallan ligados a la vida de Jesucristo. En cuanto al primero, la misión de los Apóstoles está unida al misterio de la Encarnación, y el mismo Cristo la presenta como continuación de la misión recibida del Padre (*Jn 17,16-18*; cfr. *13,16.20*): ellos actuarán en nombre y con la fuerza de Cristo; y por eso se dice que cumplen sobre la tierra la obra de Aquél como *vicarios*<sup>66</sup>. En cuanto al segundo, el Espíritu realiza también la obra de Cristo, y, en el orden de la economía, su misión depende de la de Aquél — concretamente, de su glorificación (*Jn 14,16.26*; *15,26 et al.*)<sup>67</sup>. Sin embargo, el Espíritu no actúa como vicario, pues la suya es *otra* misión,

---

Espíritu Santo es comunicar a todos y a cada uno algo de la plenitud de Cristo», y por eso san Ireneo identificaba al Espíritu con la comunicación de Cristo; IDEM, *Pentecostés*, o.c., 50, cfr. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, 3.24.1. Del mismo modo que Cristo es glorificado al hacer la voluntad del Padre, el Espíritu lo es al cumplir en nosotros la obra de Cristo.

<sup>65</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, o.c., 137, y *passim*. Todo el tiempo que media entre la vida terrena del Verbo encarnado y su segunda venida es tiempo del Espíritu, pero Congar prefiere introducir esa duplicidad, que corresponde a la que existe entre la *estructura* y la *vida*. Para las ideas que siguen, cfr. *ibid*, 129-146.

<sup>66</sup> Congar hace referencia a la noción judía de *šaliah*, *ibid*, 131, cfr. 147-148.

<sup>67</sup> En este caso, se entiende 'misión' designando « la structure que prend, dans l'économie positive et chrétienne du salut, le grand mouvement par lequel Dieu, se servant de ses créatures, conduit les hommes vers la connaissance de Lui-même et la vie éternelle : « Comment l'invoquer sans d'abord croire en lui ? Et comment croire sans d'abord l'entendre ? Et comment entendre sans prédicateur ? Et comment prêcher sans être d'abord envoyé ? » (*Rm 10,14-15*) », IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 95.

personal y propia, aunque coincide con la del Verbo en cuanto al fin y al contenido.

En el tiempo que media entre la Pascua y la Parusía, tanto los Apóstoles —a los que Congar aúna los elementos de la institución— como el Espíritu aseguran la *homogeneidad* (por su relación con la vida terrena de Jesús) y procuran la *edificación* del Cuerpo de Cristo (cfr. *Ef* 4,12-13). Lo hacen, en primer lugar, de manera conjunta, por medio de las acciones propias del ministerio, en las que el Espíritu está presente como una fuerza que les da eficacia sobrenatural: «es una especie de “concelebración” del ministerio visible con la divina Persona, tal como se expresa magníficamente la Liturgia oriental»<sup>68</sup>.

Esta obra conjunta se manifiesta primero en la *consagración* de los ministros. Los Doce la reciben en Pentecostés, donde «son verdaderamente hechos “apóstoles” por la venida del Espíritu Santo»<sup>69</sup>. Más adelante, en la institución de nuevos ministros, el don del Espíritu irá unido a la imposición de las manos (cfr. *Hch* 13,3-4; 14,22; 20,28).

En segundo lugar, la “concelebración” se da en los principales actos del ministerio: el testimonio, los sacramentos y la guía de la Iglesia. Dios ha querido *ligarse* a estos medios de salvación por una unión de Alianza, de modo que el Espíritu obra interiormente, dándoles una eficacia sobrenatural, cuando los apóstoles los ponen exteriormente. Sin llegar a un automatismo, hay, en este sentido, una garantía divina, basada en la fidelidad a la Alianza, que dota de cierta *infallibilidad* a aquellas acciones<sup>70</sup>. Por medio de éstas, la “Iglesia institución” engendra la “comunidad de los santos”<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> IDEM, *Pentecostés*, o.c., 75, cfr. 74-77, 95. La doble ley de *identidad* y *desarrollo* es la ley de la Iglesia, cfr. IDEM, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, o.c., 145. En los párrafos que siguen, se ha prestado especial atención a *Ibid*, 146-164.

<sup>69</sup> IDEM, *Pentecostés*, o.c., 86. En este sentido interpreta, siguiendo a Cerfaux, el «*apostoli per Spiritum*» de *Hch* 1,2.

<sup>70</sup> En este sentido entiende Congar la afirmación de san Ireneo: «*Ubi Ecclesia, ibi Spiritus Dei et omnis gratia*», IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, o.c., 3.24.1; cfr. Y. CONGAR, *Pentecostés*, o.c., 76. En otro lugar, repasa la acción del Espíritu en relación con el testimonio apostólico tal como aparece en la Escritura, sea en los predicadores o en los signos exteriores que les acompañan, sea en quienes escuchan la predicación y la reciben con fe. Después, atiende al papel que juega en cada uno de los sacramentos e indica que la “concelebración” de la que viene hablando justifica la necesidad de la epiclesis. Y concluye: «...le Saint-Esprit est, conjointement avec le ministère



En este sentido, Congar entiende en un primer momento la *estructura* como aquello por lo que la Trinidad hace la Iglesia:

la Iglesia se considera así en sus principios formales y constitutivos que vienen de Dios, y son don de Él. Se podría hablar de una *Ecclesia de Trinitate* en el sentido en que he escrito acerca de este tema en *Cristianos desunidos*<sup>72</sup>.

Junto a ésta, hay una consideración de la Iglesia como *Ecclesia ex hominibus*, que corresponde a los «principios materiales que representan a los hombres»<sup>73</sup>, y que es de la que se trata al hablar de la *vida*. Finalmente, «la unión del principio formal divino y del principio material humano, la realidad divino-humana que nace de esta unión» es la *Ecclesia in Christo*; y en este sentido se habla de la Iglesia englobando las dimensiones antes consideradas<sup>74</sup>. Este esquema, propuesto por Congar en 1937 y retomado a lo largo de los años 40 y 50, sufrirá una lenta evolución, a medida que se ponga de relieve el papel que juega el Espíritu Santo en la diversidad —la *catolicidad*— de la Iglesia.

Sin embargo, no termina aquí la acción de la Tercera Persona. En el último de los *Esquisses*, afirma Congar que, junto a la operación que va ligada a las estructuras de la Alianza, existe otra acción *libre*, autónoma, del mismo Espíritu, que se manifiesta en los dones carismáticos y en ciertas irrupciones. La historia de la Iglesia, desde el libro de los *Hechos*, está llena de ejemplos de estas actuaciones inesperadas que dan a los acontecimientos

---

apostolique ou l'institution ecclésiastique, l'agent réalisateur de l'œuvre du Christ. Leur rôle commun est d'appliquer à travers l'espace et le temps la cause universelle de salut, c'est-à-dire de vie réconciliée, réalisée en et par Jésus-Christ. Le rôle propre du Saint-Esprit est, d'une part, de donner à l'institution la vie et le mouvement (et, *en ce sens*, l'efficacité), d'autre part, d'approprier aux personnes et de leur intérioriser les dons de Dieu », IDEM, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, o.c., 155, cfr. 148-155, con numerosas referencias a la Escritura. Por otra parte, en cuanto descansa también sobre la libertad del hombre, esta unión conlleva —«más acá de su fidelidad esencial»— la posibilidad de la infidelidad al don de Dios, cfr. IDEM, *Pentecostés*, o.c., 74-77.

<sup>71</sup> Sobre la distinción entre estos dos aspectos de la Iglesia (*institución-comunidad*), cfr. IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 68-74, donde Congar presenta resumidamente lo que desarrollará por extenso en *Jalons pour une théologie du laïc*.

<sup>72</sup> Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 71.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> *Ibid.*, 72. Congar añade un tercer sentido en que por 'Iglesia' se entiende la jerarquía.

un giro imprevisto. Parece entonces que el Espíritu guía personalmente el crecimiento de la Iglesia a lo largo de los siglos, por medio de revelaciones privadas, la vocación de fundadores y reformadores... Congar señala que estas acciones se mueven en el plano de la *vida* de la Iglesia, en cuanto no tocan su *estructura*; no obstante, en cuanto la variedad que presenta la *vida* depende de la materialidad humana que se incorpora a la Iglesia, ha de reconocer que se trata de intervenciones *laterales*<sup>75</sup>. De otro modo, no sería ya válida la distinción entre la *Ecclesia de Trinitate* y la *Ecclesia ex hominibus*.

Esta actividad, distinta de la que va ligada a la institución, responde principalmente al hecho de que el Espíritu, aun siendo continuador de la obra del Verbo encarnado, no es sólo una *fuera* divina que da eficacia sobrenatural al ministerio, sino una *Persona* distinta —es el *otro* Paráclito—, soberanamente activa y libre. Precisamente por eso no disponemos de Él, sino que Él dirige el juego, y eso se manifiesta en que, en definitiva, el Espíritu «sopla donde quiere» (*Jn* 3,8)<sup>76</sup>. Es interesante notar que, para Congar, no es suficiente atribuir las acciones imprevistas de Dios a la trascendencia del Cristo celeste respecto a su Cuerpo que es la Iglesia. Nos hablan, más bien, de que la Iglesia depende de una *doble misión*; la libertad de acción se presenta así como lo propio de la Tercera Persona, a quien la Escritura atribuye de hecho esa operación (*ICo* 12,4-11). En cambio, la identidad que san Pablo afirma entre el Espíritu y el Señor (*2Co* 3,17-18) tiene que ver con la identidad de fin y contenido de la obra de uno y otro<sup>77</sup>.

Con todo, tampoco en esta operación el Espíritu goza de una radical autonomía, sino que mira siempre a la edificación del Cuerpo *de Cristo*, a la

---

<sup>75</sup> « La même Église qui liait si étroitement l'action hiérarchique et le Saint-Esprit (cf. Clément, Ignace, Irénée, Cyprien) se savait construite aussi par des apports latéraux imprévisibles, un peu comme une étoffe se fait d'une trame s'ajoutant à une chaîne », IDEM, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, o.c., 167.

<sup>76</sup> Cfr. *ibid*, 170. Estas ideas se encuentran desarrolladas en *Ibid*, 164-176. Así se expresa Congar en diversas ocasiones: el Espíritu es como el director de la orquesta, el que dirige el juego, IDEM, *Pentecostés*, o.c., 57-58, 74.

<sup>77</sup> Cfr. IDEM, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, o.c., 174-176, donde Congar introduce una distinción entre una acción del Espíritu tan íntima a la criatura que es indiscernible de ésta (cfr. *Rm* 8,15; *Ga* 4,6; y *Rm* 9,1 a la luz de 8,16), y una intervención directa, imprevisible y soberana que lo manifiesta claramente como el Señor y autor de la vida: *Dominum et vivificantem*.

realización de *su* obra<sup>78</sup>. Es, en definitiva, el Espíritu de Jesucristo: otro Paráclito (*állos*), pero no un Paráclito distinto (*héteros*, cfr. *Jn* 14,16). Lo que Congar subraya es que esta acción *no proviene de la jerarquía*, y, aunque las obras de ésta son inseparables de una intervención del Espíritu Santo, es necesario afirmar que Éste actúa de dos maneras: por una parte realizando en lo interior lo que el Cuerpo apostólico obra en lo exterior, y, por otra, llevando a cabo una obra propia, libre, por la que edifica a la Iglesia y la guía en las diversas circunstancias en que ésta se desenvuelve<sup>79</sup>.

En consecuencia, la Eclesiología *debe dar cuenta* de esta dualidad. En ambos casos, se trata del tiempo del Espíritu, quien edifica la Iglesia. Sin embargo, mientras que en el primero cuenta con una mediación humana fijada por el Hijo de Dios hecho hombre y es, así, inseparable de la forma dada a la nueva Alianza, en el segundo actúa el Espíritu en una especie de *sector libre*, en el que dispone de una cierta libertad de acción para obrar inmediata, autónoma y personalmente<sup>80</sup>.

\* \* \*

La eclesiología que Congar propone, y que hemos expuesto aquí según los pares estructura-vida y Cuerpo apostólico-Espíritu Santo, se coloca entre los extremos de una eclesiología de la *estructura* y una eclesiología de la

---

<sup>78</sup> Se ha señalado antes, al tratar de la dependencia de la obra del Espíritu respecto de la del Verbo. Esto se manifiesta en el ámbito de los carismas en que tanto los escritos paulinos como los de san Juan subrayan la subordinación de los mismos a la apostolicidad de la doctrina y del ministerio.

<sup>79</sup> Sigue Congar la obra de J.-L. LEUBA, *L'Institution et l'Évenement. Les deux modes de l'œuvre de Dieu selon le Nouveau Testament*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1950; cfr. Y. CONGAR, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ, o.c.*, 168-169. Sin que haya una correspondencia perfecta, es interesante el paralelo que existe entre estas funciones y la distinción que introduce en *Vraie et Fausse Réforme dans l'Église* entre el papel del *centro* y de la *periferia*, cfr. IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 200-210; *vid infra*. B.4.2.2.

<sup>80</sup> « Ainsi, par plusieurs voies, nous aboutissons à reconnaître que, si l'Église est toujours l'œuvre du Saint-Esprit qui l'habite, elle ne l'est pas exclusivement du Saint-Esprit en tant qu'il est lié à l'institution, opérant en elle et par elle. Le Saint Esprit garde une sorte de liberté d'action immédiate autonome et personnelle. Ainsi existe-t-il une espèce de secteur libre qui constitue l'un des traits les plus accusés de la vie de l'Église », IDEM, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ, o.c.*, 171. El mismo Congar propone una explicación de esta doble obra del Espíritu y de su relación con Cristo y los apóstoles, sirviéndose de las cuatro causas, cfr. *ibid*, 172-176.

*vida*, esto es, una eclesiología cristológica y otra pneumatológica. La primera, típica de la Contra-reforma, afirma —según la crítica expresión de Möhler que Congar retoma en diversas ocasiones— que Dios ha creado la jerarquía y así ha proveído más que suficientemente a las necesidades de la Iglesia hasta el fin del mundo. La segunda —que sería la que el teólogo de Colonia propuso en *Die Einheit in der Kirche* (1825)— sostiene que lo decisivo es el Espíritu de amor, que ha sido dado a la Iglesia y la edifica desde dentro, mientras la estructura no sería más que una expresión de ese amor, como su “corporificación”<sup>81</sup>. Ninguna de las dos es por sí misma suficiente: en la primera, falta la perpetua acción vivificante de Dios —el *actualismo* divino; en la segunda, falta el valor causal y estructurador de la institución —la forma dada por Cristo una vez por todas.

En continuidad con otros trabajos y con la encíclica *Mystici Corporis* (29.6.1949) de Pío XII, Congar propone una solución que procura dar cuenta de los dos polos, introduciendo en su reflexión elementos que provienen del estudio de la *vida* de la Iglesia, de manera que sea posible salir de un esquema demasiado estrecho —él mismo lo denomina “jerarcología”<sup>82</sup>. De hecho, parece que esa es la primera novedad del trabajo de Congar: el paso de un estudio de la Iglesia centrado en su *estructura* al de un estudio que toma como punto de partida también su *vida*<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Cfr. J. A. MÖHLER, *La unidad en la Iglesia*, EUNATE - EUNSA, Pamplona 1996, 278 (§ 64).

<sup>82</sup> En ciertos puntos, la de Congar se acerca a la propuesta de C. Journet, del que es contemporáneo, en *L'Église du Verbe incarné*. De hecho, Congar nunca dejó del todo una eclesiología “clásica”. Cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 199; J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique, o.c.*, 407. Sobre la relación con la obra de Journet, cfr. *ibid*, 413-414, así como las diversas reseñas y comentarios aparecidos en las *Chroniques* y recogidos en Y. CONGAR, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1964<sup>2</sup>, 567-571, 620-622, 659-669.

<sup>83</sup> «A medida que, en mis estudios, he ido avanzando en el conocimiento de esta realidad que es la Iglesia, se hizo claro en mí que sólo se había estudiado en ella *la estructura*, no *la vida*. El hecho de haber realizado esta distinción entre vida y estructura creo que permite mejor planteamiento y mayor claridad de enfoque en muchos problemas», Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 5. En el *Avertissement* que abre este libro, es posible leer una metodología renovada para la Eclesiología, cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 175-200 (el estudio parte sobre todo de la segunda edición de la obra, de 1969). En otros lugares se expresa Congar de manera

Ahora bien, como ha indicado J. Famerée, con la distinción de dos *momentos* en la obra divina de salvación se corre el riesgo de caer en un cierto extrinsecismo, y de concebir la forma de la Iglesia como una forma vacía<sup>84</sup>. En realidad, este riesgo queda parcialmente resuelto en cuanto lo que en la Iglesia es *de Trinitate* es precisamente la estructura, y ésta se halla siempre vivificada por el Espíritu, del mismo modo que se halla siempre activo en la vida de Cristo, desde su concepción. Esto se comprende mejor desde el estudio de *La Tradition et les traditions*, que, por razones metodológicas, queda fuera de la consideración de Famerée. Por esa misma razón, aunque el lugar natural para una consideración detallada de su crítica parece ser este, vamos a dejarla para el final del capítulo, de modo que podamos acudir a algunos elementos que aparecerán a lo largo del mismo. En todo caso, nada impide adelantar la lectura de esas páginas.

Tras esta breve exposición de los puntos centrales de la eclesiología de Congar, pasemos a considerar los temas de mayor relieve desde el punto de vista teológico-fundamental.

## 2. Revelación y Tradición en una perspectiva *realista*

Como en el caso de la Iglesia, el estudio de la Revelación se inscribe en el de la Redención. Congar se sitúa así decididamente frente a una concepción meramente doctrinal —propia de un “intelectualismo estrecho”— de la Revelación y de la Tradición<sup>85</sup>.

---

similar, Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Cerf, Paris 1954<sup>2</sup>, 356; IDEM, *Esquisses du Mystère de l'Église*, Cerf, 1953<sup>2</sup>, 8.

<sup>84</sup> Cfr. J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, o.c., 267-275.

<sup>85</sup> Veremos cómo llega a afirmar que esta última es la vida misma de la Iglesia: la comunicación de la *vida* de la Iglesia con su *estructura*, que es normativa. Cfr. Y. CONGAR, *La fe y la teología*, o.c., 11-16. Una exposición sintética del papel del Espíritu Santo en la Revelación-Tradición según las obras de Congar, la hace P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, o.c., 67-96.

## 2.1 Revelación y Salvación: dos aspectos de una obra (y de una realidad) única

El discurso de Congar sobre la Revelación se enmarca, como viene dicho, en el designio salvador de Dios: una iniciativa nueva —distinta de la Creación— y graciosa, por la que nos llama a encontrar nuestro fin en una relación con Él que está más allá de lo que somos capaces de concebir y de alcanzar en cuanto hombres. Se trata de una relación *de Alianza* para cuya constitución y mantenimiento cuenta con nuestra respuesta libre. Por eso, Dios nos da a conocer este misterio —que incluye la revelación de Sí mismo y de lo que ha preparado para nosotros— en términos humanos, y en una historia humana<sup>86</sup>.

El contenido de la Revelación es el *misterio*, en el sentido paulino del término, que equivale a la relación religiosa (*rappor religieux*), es decir, la relación de Alianza que Dios quiere establecer con el hombre. Para ser exactos, habría que afirmar que la Revelación es solamente la *dimensión noética* del misterio, inseparable de la Salvación, que constituye su *dimensión dinámica*.

Este planteamiento tiene consecuencias interesantes en el campo de la Teología fundamental. La primera es que la Revelación se da en vistas a la Salvación<sup>87</sup>. Además, que Dios haya querido tratar al hombre *humanamente*, apelando para salvarle a su inteligencia y libertad, determina ya en cierto grado el modo en que ha de revelarse. En tercer lugar, tanto el Evangelio como la Tradición o la fe presentan dos aspectos: el noético y el dinámico. En efecto, el Evangelio es, en su *aspecto noético*, la fuente del objeto de fe, declaración de la salvación, en su dimensión de verdad y de regla. En su *aspecto dinámico*, en cambio, es principio de justificación y de vida divina, acercándose al concepto bíblico de *palabra de Dios*, que realiza lo que anuncia. Algo semejante se verifica en la Tradición y en la fe<sup>88</sup>. Congar

---

<sup>86</sup> Para este epígrafe y el siguiente se ha tenido especialmente en cuenta: Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 15-27.

<sup>87</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática *Dei Verbum*, 18.11.1965, 2.

<sup>88</sup> « La *traditio* noétique de la foi s'achevait dans une *traditio* réelle de la vie nouvelle de Jésus-Christ dans les eaux dont il est la Source. (...) La *traditio* se consommait dans la (*re*)*generatio*. Sa communication comme connaissance et comme loi s'achevait dans un don de la vie », Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 50. En cuanto a la fe, Congar recuerda la distinción, clásica, entre la *fides quae creditur*

encuentra estas ideas en los Padres —particularmente en relación con el Bautismo— y, más adelante, en el Concilio de Trento<sup>89</sup>.

La inseparabilidad de Revelación y Salvación implica, por otra parte, un *modo de concebir el lenguaje de la Revelación* y su alcance. Si el contenido de la Escritura —y en general, de la Revelación— es la relación religiosa, no hay que buscar en ella una verdad científico-positiva, ni siquiera ontológica, acerca de Dios, del hombre o del mundo, sino sencillamente verdades *religiosas*. Así pues, la inseparabilidad de Revelación y Salvación tiene que ver con el valor *performativo* de la palabra reveladora y con la dimensión *salvadora* de los misterios revelados<sup>90</sup>.

Finalmente, puesto que lo revelado lo es *para ser vivido*, el conocimiento de Dios es inseparable de la *unión* con Dios, y la Teología, en particular, es una ciencia que nace y crece en un contexto creyente<sup>91</sup>.

Estas consideraciones afectan en múltiples maneras al objeto de estudio de este trabajo. En primer lugar, si se admite que el Espíritu Santo juega un papel fundamental en la *realización* del misterio cristiano, habrá que aceptar

---

y la *fides qua creditur*, señalando el valor sintético de la definición dada por el Concilio en el n. 5 de *Dei Verbum*, cfr. IDEM, *La fe y la teología*, o.c., 109-112.

<sup>89</sup> Habría que estudiar, al respecto, los textos del Concilio que tratan de la Escritura y los que exponen la doctrina de la Justificación. Ha despertado interés en la Teología contemporánea la intervención del cardenal Cervini, quien, al distinguir los tres principios de nuestra fe habla de la revelación hecha a los Patriarcas y contenida en el Antiguo Testamento, el Evangelio escrito en los corazones de los apóstoles, del cual una parte ha quedado escrita y otra ha sido dejada *in cordibus hominum*, y, en tercer lugar, el Espíritu Santo, que aclara los puntos más oscuros de la Revelación. Congar estudia con cierta extensión el motivo del “Evangelio escrito en los corazones”, cfr. el *Excursus A: «L'Évangile écrit dans les cœurs»*, en IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 245-254; y 43-53. A propósito de la intervención del cardenal Cervini, en relación con los debates contemporáneos, cfr. J. RATZINGER, *Ensayo sobre el concepto de tradición*, en K. Rahner, J. Ratzinger, *Revelación y Tradición*, Herder, Barcelona 1970, 27-77.

<sup>90</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La fe y la teología*, o.c., 25-27, 46-49, 57-59; IDEM, *Que pouvons-nous trouver dans les Écritures ?*, en *Les Voies du Dieu Vivant. Théologie et Vie Spirituelle*, 81, Cerf, Paris 1962, 11-15, artículo publicado en 1949.

<sup>91</sup> Cfr. IDEM, *La fe y la teología*, o.c., 190-191, 255-256, 265. Más adelante, al exponer el pensamiento de S. Agustín, señala que la ontología del santo incluye el orden al fin verdadero: las cosas «son *verdaderamente* cuando son conformes a la intención de Dios y están *referidas* a Dios. (...) Así, el *intellectus*, cuya búsqueda —sobre la base del *credere*— preconiza y practica ardientemente Agustín, es inseparable de una asimilación espiritual a Dios por la caridad», *Ibid*, 291. *Vid. infra* B.5.2.

igualmente que lo cumpla en la *manifestación* del mismo. Más, cuanto mejor se mantenga la unidad del aspecto noético y el aspecto dinámico<sup>92</sup>.

Por otra parte, el Paráclito tiene que ver con el carácter *sagrado* de la Revelación: puesto que se trata de un conocimiento que el hombre no puede inventar ni comprender por sí mismo, sino que es auténtica *doctrina*, es decir, enseñanza de Dios al hombre, requiere una cierta elevación por obra del Espíritu de Dios.

## 2.2 Los dos momentos de la Revelación

La Revelación es, pues, *Sacra Doctrina*: enseñanza que hace Dios al hombre de una verdad que le era desconocida (*doctrina*), y que le asegura su salvación (*sacra*)<sup>93</sup>. Ahora bien, se habla de ‘revelación’ en sentido estricto cuando hay una *comunicación inmediata y personal* de Dios al hombre, algo que va más allá de la gracia creada, como en el caso de la inspiración profética. En cambio, cuando la acción reveladora de Dios tiene lugar de modo *mediato*, sirviéndose de un testimonio humano, se denomina ‘tradicición’. Y Dios, del mismo modo que quiere que los hombres se salven por la Iglesia, ha preferido no revelarse a cada uno aisladamente, sino poniendo ciertos hechos y palabras, objetivos, públicos, que sirvan a todos los hombres<sup>94</sup>. Además, puesto que se trata de una iniciativa divina, ha querido que de ellos reciba el creyente *todo*, y sea engendrado enteramente a la fe.

---

<sup>92</sup> « Dieu nous traite en hommes, non en choses inertes : cet exhaussement passe par notre esprit et en respecte les structures. Il nous est proposé en termes humains, dans une communication de connaissances qu'on appelle la Révélation. Mais tout ne s'épuise pas dans la connaissance : il s'agit, en réalité, d'un nouveau rapport de vie, *qui engage*, de la part de Dieu, *une communication de vitalité et d'énergie* en vue de réaliser avec lui une communion à la fois personnelle et collective », IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 16, el subrayado es mío.

<sup>93</sup> La categoría está tomada de santo Tomás, cuyo pensamiento al respecto expuso Congar en un artículo publicado en alemán en 1960, cfr. IDEM, *Tradition et « Sacra Doctrina » chez Saint Thomas d'Aquin*, en J. Betz, H. Fries, *Église et Tradition*, Editions Xavier Mappus, Le Puy - Lyon 1963, 157-194; más tarde recogido en la colección de artículos IDEM, *Thomas d'Aquin : sa vision de théologie et de l'Église, o.c.*, II.

<sup>94</sup> Cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 32 y 17-18. Afirma sintéticamente: « Révélation dit un acte de Dieu ; la tradition met en cause une action humaine », *Ibid*, 264, nota 7.



Así pues, la doctrina salvadora de Jesucristo nos alcanza por medio de ciertos testigos —los profetas y los apóstoles, quienes la reciben directamente de Él— que son enviados a comunicarla a su vez a otros hombres, de manera que todos ellos pasan a formar un pueblo, un cuerpo, una Iglesia<sup>95</sup>. Por eso afirma Congar que el plan de Dios tiene estructura de *misión* y de *tradicición*. Esto es de gran importancia para el estudio que nos ocupa, ya que, si se quiere estudiar el papel que juega el Espíritu Santo en la obra reveladora de Dios, será necesario prestar atención a su acción *en la Tradición* y, en general, en un régimen de tradición: pues ése es el modo en que tiene lugar, hoy, la revelación de Dios al hombre<sup>96</sup>.

En ciertos periodos de la historia se ha subrayado esta continuidad de la acción divina: Dios es en todo momento el responsable de la comunicación de su misterio a todos los hombres, y en ese sentido se le considera autor (*auctor*) de la misma. Él es quien ilumina a cada creyente y quien, por otra parte, dirige la vida de la Iglesia. Así, en la Edad Media y prácticamente hasta el Concilio de Trento se generalizó el uso indistinto de los términos '*inspirare*', '*revelare*' o '*illuminare*' para significar toda acción del Espíritu: desde la inspiración de la Escritura o la revelación profética, hasta las obras de los Padres, las determinaciones de los Concilios o del Romano Pontífice, los cánones, o incluso las elecciones que se dan en la vida de la Iglesia. Se consideraba sobre todo la *autoría divina* de todas estas acciones, pues era por otra parte el modo de afirmar su *autoridad*. Además, ¿no era precisamente eso lo que había prometido el Señor a su Iglesia (cfr. *Mt* 18,20; *Jn* 14,26; 16,12-13)?<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> En efecto, en cuanto la acción de Dios sigue universalmente presente, haciéndonos nacer a una nueva vida, y continúa siendo la verdadera fuente de todo, esta comunicación da lugar a una *comunión*.

<sup>96</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, Arthème Fayard, Paris 1960, 17-18.

<sup>97</sup> En cierta medida, y sobre todo en relación con los Concilios, este uso estaba presente ya en los Padres. Por otra parte, en algunas ocasiones, a partir sobre todo de san Agustín, se utilizaron estos términos para hacer referencia a cualquier tipo de conocimiento. En relación con este tema, Congar recoge numerosa documentación en el *Excursus B* « *Permanence de la « revelatio » et de l'« inspiratio » dans l'Église* », en *ibid*, 151-166; también 125-127.

Sin embargo, siguiendo a Sto. Tomás, Congar señala la necesidad de distinguir netamente dos momentos en la obra reveladora de Dios<sup>98</sup>. Por una parte está el momento constitutivo, al que corresponde *poner los cimientos*; es la Revelación cuyos sujetos son los profetas, Cristo y los apóstoles. En ellos hay una revelación *inmediata* de Dios, el cual se hace, por otra parte, personalmente responsable de lo que se transmite. Por otra, el momento continuativo, de *edificación sobre esos cimientos*. El sujeto de esta revelación es la Iglesia, y alcanza a todos los hombres en diversas *mediaciones*. La garantía divina es aquí más limitada, y relativa a la correspondencia de los hombres, que goza de mayor espacio. Sin negar la autoría divina, la propuesta de Sto. Tomás ayuda a comprender el diverso modo en que el elemento divino-absoluto y el humano-relativo se entrelazan en cada etapa<sup>99</sup>.

Al indicar los elementos de continuidad entre uno y otro momento, encontramos la doctrina común de Congar. En el plano exterior, la continuidad depende de la *misión*, que Cristo recibe del Padre y transmite a los apóstoles y, por medio de estos, a la Iglesia —en las que denomina *cascadas de misión*—; en el plano interior, depende del Espíritu Santo, que se encuentra activo, como principio y finalidad, en uno y otro momento. Veámoslo con más detenimiento<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> Así se encuentran en el esquema que propone para exponer la criteriología teológica, Y. CONGAR, *La fe y la teología*, o.c., 197-198 y, en general, siempre que el teólogo francés trata del sujeto de la Tradición, *vid. infra* B.4. Como señala Groppe, «Congar considered the apostolic period foundational to the life of the church and the Christian tradition, and he made a qualitative distinction between the apostolic era and the subsequent centuries of Christian history», E. T. GROPPÉ, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit*, o.c., 58.

<sup>99</sup> Por otra parte, en cuanto permite distinguir la *inspiración* de la *asistencia*, la propuesta de Sto. Tomás lleva también a distinguir la autoridad de la Escritura y la de los Padres, Concilios, doctores... que durante algún tiempo se habían englobado en la categoría de *Scriptura Sacra* o de *Divina Pagina*. Además de las referencias anteriores, cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 58-60; y, muy sintético, IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 159-160.

<sup>100</sup> «Entre le temps de l'Église et celui des prophètes, du Christ et des apôtres, il existe une continuité profonde du fait qu'un même principe y est actif en vue d'une terme identique : le Saint-Esprit», IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., 166. Sobre los Doce, en particular, cfr. P. GOYRET, *Dalla Pasqua alla parusia. La successione apostolica nel "tempus Ecclesiae"*, o.c., 62-70, 210-212; P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, o.c., 152-153.

### 2.2.1 Momento constitutivo o de su origen histórico

En Cristo se da la plenitud del designio divino. Claramente lo afirma Congar:

En Jésus, Dieu fait chair, et tout spécialement en sa pâque, le rapport religieux parfait est révélé et fondé. Il ne peut y en avoir de plus parfait. En sa pâque, Jésus révèle et fonde la nouvelle et éternelle alliance en son sang<sup>101</sup>.

Las revelaciones anteriores, hechas a los profetas, encuentran en Cristo su cumplimiento, su sentido más pleno. Son, todas ellas, anuncio del Evangelio, que está presente en el Antiguo Testamento como promesa<sup>102</sup>.

En este primer momento es posible señalar tres modos de existencia o de comunicación —de *tradición*— del Evangelio, a los que se añade uno aún previo<sup>103</sup>.

0. La Tradición previa es la que acontece en la intimidad trinitaria entre el Padre y el Hijo, y que el mismo Jesús reconoce al afirmar:

Todo me ha sido entregado (*paredóthē*) por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar (*Mt 11,27*).

Como indica Congar, en este texto Jesús « se désigne lui-même, après le Père, comme étant la conscience qui porte la totalité de la tradition chrétienne prise en son sens le plus profond et le plus général »<sup>104</sup>. Los creyentes entran en comunión con la conciencia de Jesús a través de los fieles cristianos que les han precedido y, en último término, de los apóstoles, según los diversos modos de tradición que examinamos a continuación.

Conviene tener presente que, en su *dimensión noética*, los apóstoles no podían recibir el misterio en su totalidad, sino que ésta es *conocida* sólo por la conciencia de Jesús —que contiene en sí todo lo cristiano— y será revelada a todos al final de los tiempos. En cambio, sí reciben esa totalidad como *vida*, en el momento en que Cristo, después de subir a los cielos, les comunica su Espíritu. Y en esto tenemos aún un modo de Tradición previo

---

<sup>101</sup> Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 32.

<sup>102</sup> *Ibid*, 32, 50-51.

<sup>103</sup> Congar lo reconoce ya en la religión judía, aunque en este punto me separaré un poco de su exposición. Cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique, o.c.*, 13-18, 31-33; IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 32-33, 43-64.

<sup>104</sup> Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 41.

—y distinto, en cuanto es *real*— a los que se suelen considerar como transmisión de la Revelación<sup>105</sup>.

1. La transmisión oral, viva, de Cristo a los apóstoles. Esta enseñanza, que incluye gestos, palabras, etc. posee la peculiaridad de alcanzar directamente su finalidad, pues se instala en el corazón de los oyentes.

En relación con este momento de la Tradición, Congar plantea en diversos lugares la cuestión de por qué Cristo no escribió, presentando la respuesta que da Sto. Tomás<sup>106</sup>; dedica también cierta atención al tema del Evangelio escrito en los corazones y al de la Ley Nueva, entendida como el don del Espíritu Santo. El Evangelio es, en primer lugar, la vida perfecta que Jesucristo trae, junto con el don del Espíritu, por el que somos capaces de vivirla. Plantear así la pregunta por la Tradición lleva a afirmar de buen comienzo que la verdadera Fuente —de la Revelación, de la Tradición apostólica, de los evangelios— es Cristo. Él es, en definitiva, el Evangelio<sup>107</sup>.

2. La transmisión oral, viva, de los apóstoles y de las primeras comunidades, que precede a los Evangelios escritos:

On parle souvent, à ce sujet, d'Évangile avant les évangiles. On entend par là celui qui a été imprimé dans le cœur des apôtres par la parole vive de Jésus et par l'onction pénétrante, suave et forte, du Saint-Esprit ; qu'ils ont compris quand le Seigneur leur a expliqué les écritures (*Luc*, 24, 44-45), qu'il leur en a communiqué le sens, de telle sorte qu'eux-mêmes ont avoué n'avoir compris ce dont ils avaient été les témoins, qu'à la lumière de Pâques, de la Pentecôte et de l'expérience ecclésiale de la foi<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> *Vid. infra* B.2.4.

<sup>106</sup> Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 282-283, nota 151; así como p. 126, donde cita a M. Blondel. Sto. Tomás aborda la cuestión en *Summa Theologiae* III, q. 42, a. 4.

<sup>107</sup> Cfr. *ibid*, 43-50, así como el *Excursus A*: « *L'Évangile écrit dans les cœurs* », en 245-254. Como es sabido, la cuestión de las fuentes de la Revelación era muy debatida en los años que precedieron al Concilio Vaticano II. La propuesta de Congar tuvo un papel importante en la solución que se le dio. Cfr. J. ROBINSON, *On the Lord's Appearing. An Essay on Prayer and Tradition*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 1997, 16.

<sup>108</sup> Y. CONGAR, *La Tradition et la vie de l'Église*, o.c., 20; cfr. *Jn* 2,19-22; 12,16; 13,7; 20,9; *Lc* 24,44-49. En relación con este primer momento (que existe también para el Antiguo

Este momento supone ya un esfuerzo de comprensión, a la luz de los acontecimientos que cierran la vida de Cristo sobre la tierra y marcan el inicio de la historia de la Iglesia.

Pero la comunicación total del Evangelio por parte de los apóstoles incluye, además de la predicación de la palabra, la acción: la imitación de la vida (ejemplo de virtudes) y de las instituciones que habían visto hacer a Jesús (la Eucaristía, sin ir más lejos, pues del modo en que se debe celebrar los textos no dan apenas indicaciones), el ejercicio de la autoridad y la organización<sup>109</sup>. Como afirma Congar, el Evangelio, que no era sino la realidad del misterio cristiano simplemente recibido y vivido en la fe viva, existía en primer lugar en el corazón de los apóstoles, y era comunicado, por obra del Espíritu Santo, al corazón de los primeros discípulos<sup>110</sup>.

3. La puesta por escrito de esa enseñanza, es decir, de aquellos hechos y palabras portadores de Revelación. Los textos serán testimonio privilegiado de la vida de Cristo, de la salvación que ha traído y de la vida de la comunidad apostólica. Para nuestro Autor, esta expresión escrita es querida por Dios como norma interna y medio de realización de la apostolicidad de la Iglesia.

Junto a los escritos, otros elementos son transmitidos y como fijados por los apóstoles: su enseñanza oral (que, para Congar, contiene principalmente el sentido cristológico y eclesiológico de la Escritura); los sacramentos y el modo de celebrarlos; y otras determinaciones apostólicas que han permanecido en la Iglesia como regla (cfr. *ICo* 11,34). Todo esto constituye en este momento el *depósito* de la Tradición, la cual puede concebirse ahora de dos modos: bien como todo lo que es comunicado por los apóstoles, o bien como aquello que es comunicado por una vía distinta del escrito<sup>111</sup>.

---

Testamento), el texto de la Escritura *viene de* la Tradición, y depende por tanto de ella, puesto que incluye algo propio de las comunidades que lo transmiten y una inteligencia del sentido de los hechos y palabras portadores de Revelación, como ha puesto de relieve la escuela exegética de la *Formgeschichte*.

<sup>109</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et la vie de l'Église*, o.c., 20-24.

<sup>110</sup> Cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 53-54; J. RATZINGER, *Ensayo sobre el concepto de tradición*, o.c., 56.

<sup>111</sup> El Evangelio se comunica en este momento tanto de palabra como por escrito. La Tradición, pues, no se contrapone a la Escritura, sino que viene a paliar algunas de sus *limitaciones*. Precisamente el carácter segundo de la Escritura, así como la naturaleza

En este punto se hace necesario incluir alguna consideración sobre la relación en que se encuentran Escritura y Tradición (apostólica). Nuestro Autor lo expone de modo sintético:

Écriture et Tradition nous apparaissent comme ne s'opposant pas, mais s'impliquant et s'appuyant l'une l'autre. L'Écriture apporte la preuve que l'interprétation de la Révélation (c'est-à-dire : du rapport religieux) est exacte ; la Tradition, saisie en ses monuments, est la garantie de l'authenticité de notre lecture de l'Écriture. Entre les deux, il doit s'établir et se maintenir un nécessaire dialogue. Les deux ont le même auteur souverain, le Saint-Esprit, et le même lieu d'existence, le Peuple de Dieu<sup>112</sup>.

Escritura y Tradición apostólica son inseparables en la transmisión de la Revelación, también en el plano doctrinal o noético, pues la segunda añade la *inteligencia* del misterio cristiano. Sin negar que pueda haber en ella elementos doctrinales no contenidos en la Escritura, para Congar la Tradición es fundamentalmente —en cuanto a su contenido dogmático— la *interpretación cristológica y eclesiológica de la Escritura* que hace la Iglesia. Ella transmite la interpretación de la Escritura y la síntesis de la fe, o sea la relación que existe entre los datos particulares y el centro de la Revelación, que es Jesucristo. Según la investigación que nuestro Autor lleva a cabo, así es como los Padres entendieron la Tradición apostólica. En definitiva, la *parádosis* no es sino el *kérygma* de los apóstoles<sup>113</sup>.

Antes de seguir adelante, detengámonos a considerar con cierto detalle la acción del Paráclito en los diversos momentos que se han señalado<sup>114</sup>. En cuanto al primero de ellos, la Revelación de Cristo a los apóstoles, ¿cuál es la función del Espíritu Santo? En esta etapa del pensamiento de Congar, se distingue la misión del Espíritu de la del Verbo, también en cuanto Verbo *encarnado*. Habrá que esperar un poco para hallar la propuesta de una

---

ocasional de parte de sus escritos, permiten comprender por qué hay en la Iglesia otros principios reguladores de la fe. *Vid. infra* B.2.4.

<sup>112</sup> Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 63-64. Sobre la relación entre Escritura y Tradición, cfr. *ibid*, cap. 5, esp. 166-180.

<sup>113</sup> Para esta expresión, inspirada en S. Ireneo, cfr. IDEM, *La Tradition et la vie de l'Église, o.c.*, 68. Como contenido de la Tradición apostólica, habría que añadir, a esta lectura de la Escritura, determinaciones concretas que tienen que ver con la liturgia y las costumbres.

<sup>114</sup> Algunas indicaciones se encuentran ya en P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar, o.c.*, 67-69.

*crisología pneumatológica*. Al mismo tiempo, sin embargo, encontramos ya la constatación de una intervención del Espíritu —innegable en la Escritura— en la vida de Jesús y, concretamente, en la *constitución* de la causa universal de salvación, que es Jesucristo, sea en su Encarnación, sea en su Bautismo<sup>115</sup>.

En los estadios 2 y 3, de la predicación apostólica y la fijación del depósito, la acción del Espíritu Santo es una gracia de revelación o fundación, que se traduce en un carisma especial. Por una parte, se trata de una profundización en el Evangelio que tiene lugar a través de una causa doble: ciertos hechos —suscitados por Dios— y la iluminación del Espíritu Santo, que actúan concertadamente<sup>116</sup>.

Por otra parte, la puesta por escrito del testimonio apostólico significa una fijación definitiva que determina toda la historia de la Iglesia y que, por eso mismo, requiere una intervención especial de Dios. En cierta medida, se trata de una gracia común a toda la Iglesia apostólica, como puso de relieve K. Rahner. Sin embargo, frente al teólogo alemán, Congar considera necesario subrayar que existe un carisma y una función particular que corresponde a los apóstoles solamente, y a los autores sagrados<sup>117</sup>. Por la *inspiración* de la Escritura y, en general, de la enseñanza apostólica, Dios *toma la responsabilidad* de esta mediación, y en ese sentido se dice que ésta goza de una *garantía divina*<sup>118</sup>.

Al término del proceso, la revelación de la relación religiosa, en cuanto a su naturaleza y sentido, queda fijada. Es definida, pues, en su sustancia, la relación de Alianza propia de la Nueva Disposición, instaurada y dada a

---

<sup>115</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, o.c., 133, 155-157.

<sup>116</sup> Cfr. IDEM, *Vie de l'Église et conscience de catholicité*, o.c., 119.

<sup>117</sup> Cfr. IDEM, *Inspiration des Écritures canoniques et apostolicité de l'Église*, en *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1964<sup>2</sup>, 198-200. Sobre la inspiración de la Escritura, una revisión actual de las principales explicaciones contemporáneas —incluida, claro está, la de Rahner— junto con una propuesta interesante, pueden hallarse en V. BALAGUER, *La economía de la Palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática Dei Verbum*, «Scripta Theologica» 37 (2005), 407-439; IDEM, *La 'economía' de la Sagrada Escritura en Dei Verbum*, «Scripta Theologica» 38 (2006), 893-939 e V. BALAGUER, *La Sagrada Escritura, testimonio y expresión de la Revelación*, en V. Balaguer, J. L. Caballero (eds.), *Palabra de Dios, Sagrada Escritura, Iglesia*, EUNSA, Pamplona 2008, 19-53.

<sup>118</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et la vie de l'Église*, o.c., 97-98.

conocer por Jesucristo, que constituye su centro<sup>119</sup>. Comienza entonces el *Momento continuativo*.

### 2.2.2 Momento continuativo o de transmisión y recepción del depósito

La recepción y transmisión del depósito apostólico en la Iglesia van acompañadas de un esfuerzo de inteligencia y de aplicación del mismo a cada situación concreta, tanto en el espacio como en el tiempo, y tanto a nivel personal, como a nivel colectivo. En todos estos casos, se trata de un camino guiado y animado por el Espíritu Santo —tal como Cristo había prometido—, en el que la Iglesia *conserva* el depósito recibido en toda su *pureza* y *atesora* la riqueza de esa inteligencia en un desarrollo que mira a la *plenitud* del designio divino. Así, a las determinaciones apostólicas serán añadidas a lo largo del tiempo muchas otras, por los sucesores de los apóstoles. En este proceso de inteligencia y de atesoramiento —de desarrollo, en definitiva, de la Tradición— surgen también las *tradiciones* de la Iglesia.

En general, la acción del Espíritu en este momento, que mira tanto a conservar la *pureza* de la Tradición como a alcanzar su *plenitud*, se denomina *asistencia*. En efecto, para Congar es indudable que la acción de Dios continúa en la Iglesia. No obstante, no mira ya a revelar o fundar la estructura esencial —fijada de una vez para siempre—, sino a comprender y hacer vivir las implicaciones de la relación religiosa, tal como Dios la ha querido<sup>120</sup>. Se desarrolla así el depósito, tal como lo recibió la Iglesia de los apóstoles.

---

<sup>119</sup> «...la obra de Dios recibió su forma esencial en la revelación hecha a los profetas y a los apóstoles en la Biblia, y está enteramente centrada en Jesucristo», IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 159. La escolástica denominó este primer momento *Traditio constitutiva*. En la perspectiva congariana, es interesante la afirmación que hace: «L'Église n'est pas étrangère à l'Écriture. C'est comme deux enfants de même père et de même mère. Deux jumeaux venus tous deux de l'Esprit de Dieu, qui vit dans l'Église», IDEM, *Bible et Parole de Dieu*, en *Les Voies du Dieu Vivant. Théologie et Vie Spirituelle*, 81, Cerf, Paris 1962, 40.

<sup>120</sup> «...l'opération divine continue dans l'Église, non pour révéler ou fonder la structure essentielle, mais pour faire vivre et comprendre les implications du rapport religieux», Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 42. El subrayado es mío. Es digno de nota el uso de dos pares de términos, que recuerdan de modo



En realidad, este desarrollo forma parte de la misma idea de depósito (*parathékē*) tal como la entiende la Escritura (cfr. *1Tm* 6,20; *2Tm* 1,14). El vocabulario usado por san Pablo hace pensar en algo que es dejado como modelo, como un bosquejo, como una escultura que ha sido moldeada pero debe aún ser acabada en los detalles. La *actualización* ha de ser también un *acabamiento*, que tendrá lugar en el seno de una historia verdaderamente tal<sup>121</sup>.

La acción del Espíritu en este momento garantiza que no se pierda, en su transmisión y desarrollo, la Revelación confiada a la Iglesia; sin embargo, no anula la libertad de los hombres, de modo que Dios no se hace plenamente responsable de todas las acciones de los fieles —ni siquiera de la jerarquía. Como hemos visto más arriba, la relación que existe entre la Iglesia y el Espíritu no es la misma que se da entre la humanidad y la divinidad de Cristo, ni es igual tampoco a la que existía en el caso de los autores inspirados o de las acciones de los Apóstoles en vistas a la fundación de la Iglesia. Lo hemos repetido otras veces: se trata de una *relación general de Alianza*, en la que la fidelidad divina no viene a menos, pero es determinada en su eficacia por la respuesta humana. Es suficiente para asegurar que «las puertas del Hades no prevalecerán contra ella» (*Mt* 16,18), esto es, que el depósito no se echará a perder; pero no garantiza, ni mucho menos, todas las intervenciones de la Iglesia<sup>122</sup>.

Finalmente, es importante para nuestro Autor subrayar que esta acción del Espíritu se da siempre *en* la Iglesia, o ha de ser, al menos, reconocida *por* ella e incorporada *a* ella<sup>123</sup>. Detengámonos ahora a considerar los diversos aspectos de la acción del Espíritu en la Iglesia post-apostólica<sup>124</sup>.

---

inequívoco la inseparabilidad de Revelación y Salvación, dimensión *noética* y dimensión *dinámica* de la economía.

<sup>121</sup> IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique, o.c.*, 31-33. Congar habla en todo caso de desarrollo, no de perfectibilidad de la Revelación, cfr. IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 243-244.

<sup>122</sup> Congar propone el restablecimiento de la categoría de *indefectibilidad*, que permite matizar el sentido y alcance de la *infallibilidad*. Cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 79-80; IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique, o.c.*, 165-166, 250-260.

<sup>123</sup> « Cette action de Dieu (du Saint-Esprit) s'opère dans l'Église. Mieux : sans préjudice de libres initiatives de Dieu, — on leur fait alors une place ; il y a la *lex Spiritus Sancti*, qui peut mettre en échec la *lex canonum*, — cette action perpétuelle du Saint-Esprit s'insère dans les structures de l'Église : conciles, papauté, évêques, élections, etc., pour ne rien

### 2.3 La Revelación siempre *actual* de Dios

Más arriba se ha dicho que para hablar propiamente de ‘revelación’ debe haber una comunicación inmediata y personal de Dios a la criatura. Eso ha sucedido en algunos casos, por la inspiración, por ejemplo. A la mayor parte de los cristianos, en cambio, Dios ha querido darse a conocer de manera *mediata*, de modo tal que la economía es *eclesial* y según un *régimen de tradición*<sup>125</sup>. Junto a esto, hay algo que pone de relieve la teología de la fe. En efecto, hay que explicar en qué modo ésta es la respuesta del hombre a Dios que se revela; o sea, en qué modo se verifica aún hoy el verdadero *motivo* de la fe, que es Dios. A grandes trazos, la respuesta es ésta: en sus manifestaciones históricas —Escritura y Tradición— Dios mismo se hace presente, revelándose —hoy, ahora— por un nuevo acto, que es obra del Espíritu Santo. Los dos momentos de la auto-manifestación de Dios comparecen de nuevo<sup>126</sup>.

Congar se acerca a este tema por medio de la consideración de la Escritura como Palabra *de Dios*. La Escritura, indica nuestro Autor, es Palabra *de Dios* en cuanto es expresión escrita de un pensamiento y de una historia de la que Aquél se ha hecho responsable. Su divinidad tiene que ver aquí con el momento constitutivo, que corresponde a la misión del Verbo y que no puede ser negado, sino que más bien ha de ser conservado. En relación con ese tiempo, la fe de la Iglesia es siempre *apostólica*: por designio de Dios, y gracias a un particular carisma, la revelación hecha a los apóstoles quedó expresada de modo excelente en la Escritura, de tal manera que ésta pasa a ser *regla de la Iglesia*. Más aún, puesto que entra a formar

---

dire, une fois de plus, de l'ordre sacramentaire. C'est pourquoi ce qui se fait dans l'Église est saint ; cela doit être considéré comme la volonté et l'acte de Dieu », *ibid*, 163. Como señala Famerée, eso mismo, en relación con Israel, lo pone de relieve Congar al estudiar la noción de Tradición en el Antiguo Testamento, cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 126.

<sup>124</sup> Sobre la intervención del Espíritu para la *recepción* de la Revelación, y la *asistencia* en relación con el desarrollo de la Tradición y el papel del Magisterio, *vid. infra* B.3 y B.4.

<sup>125</sup> *Vid. supra* B.2.2.

<sup>126</sup> Congar desarrolla estas ideas de la mano de Sto. Tomás. En general, para la exposición que sigue, cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 146-147, 157-180; sobre la doctrina del Aquinate, IDEM, *La fe y la teología, o.c.*, 125-129.

parte de su *estructura*, se puede afirmar que la Escritura engendra a los fieles para la vida de fe<sup>127</sup>.

Sin embargo, esto último puede afirmarse sólo *relativamente*, pues la Iglesia depende en su misma constitución de una segunda misión: la del Espíritu. Si por Palabra *de Dios* se entiende aquella por medio de la cual Dios es el sujeto que nos habla, hoy y ahora, el texto de la Escritura no basta. Es necesario afirmar un nuevo acto de Dios, distinto de la inspiración de los autores sagrados<sup>128</sup>. En definitiva, para que haya una auténtica respuesta de fe, debe haber una *revelación* de Dios, que tiene lugar por medio de la Escritura o de la enseñanza de la Iglesia, por una intervención del Paráclito, que la hace *evento* actual de revelación<sup>129</sup>.

Esta acción del Espíritu Santo no es absoluta, ni es, por tanto, equiparable a la del momento constitutivo. En esto Congar es muy claro, pues se trata de la principal acusación que los Protestantes dirigen a los Católicos: Aquél es en todo momento el Espíritu *de Cristo*, quien nos prometió que nos lo enviaría para *recordar, interiorizar, hacer comprender y aplicar* todo lo que el mismo Cristo había dicho (cfr. *Jn* 14,26; 16,13-15)<sup>130</sup>. Pero, en todo caso, su acción se verifica tanto en la Tradición como en la Escritura, como veremos a continuación.

---

<sup>127</sup> Cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 54, 60-64; IDEM, *La Tradition et la vie de l'Église, o.c.*, 66-70.

<sup>128</sup> « Elle est bien parole de Dieu en ce sens que, de ces expressions écrites d'une pensée et d'une histoire, Dieu lui-même a pris la responsabilité. Elle n'est point, par elle seule, parole de Dieu au sens où Dieu serait le sujet de l'acte de me parler. Sa Parole est comme déposée ou sédimentée ; elle est devenue objet ou chose dans le Texte. Grâce à quoi la parole dite une fois traverse les siècles et me parvient encore. Mais, pour qu'elle actualise son contenu dans un esprit vivant, il faut que son sens soit perçu aujourd'hui par un tel esprit, grâce à un nouvel acte de Dieu : non plus l'acte par lequel Dieu a une fois inspiré un écrivain sacré, mais celui par lequel il communique le sens de sa Parole à son peuple, en la communion des prophètes et des Apôtres », IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 157.

<sup>129</sup> Como hemos señalado más arriba, Congar sigue en esto a J.-L. LEUBA, *L'Institution et l'Événement. Les deux modes de l'œuvre de Dieu selon le Nouveau Testament, o.c.*.

<sup>130</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 159; IDEM, *L'Esprit-Saint dans l'Église*, en *Les Voies du Dieu Vivant. Théologie et Vie Spirituelle*, Cerf, Paris 1962, 174. Otro de los puntos centrales en el diálogo ecuménico explica la insistencia de Congar en que la acción del Espíritu tiene siempre lugar *en la Iglesia*, a la que Aquél fue prometido.

En relación con la Tradición, se estudiará más adelante, al tratar su desarrollo<sup>131</sup>. De momento basta señalar que la referencia al momento constitutivo y a los documentos históricos de su desarrollo “auténtico”, implica que el Magisterio actual —el Magisterio *vivo*— y, en general, el desarrollo de la Tradición, no son tampoco un absoluto, sino que hacen siempre referencia al depósito y, en definitiva, a la Escritura y a la interpretación cristológica y eclesiológica que la Iglesia ha hecho de ella desde la era apostólica —o sea, a la *Tradición apostólica*<sup>132</sup>.

Por otra parte, en relación con la Escritura, desde muy antiguo ha sido afirmada una acción reveladora y transformadora del Espíritu ligada a su lectura. Como viene dicho, el texto no es en sí mismo Revelación, sino un *monumento* o *testimonio* de la misma. Ahora bien, con ocasión de la lectura de la Escritura puede tener lugar la revelación (*evento*), por una acción de Dios, y concretamente del Espíritu Santo. Se habla, así, de una *locutio interior*, que acompaña la Palabra escrita y que abre su sentido para cada uno, al tiempo que realiza la Salvación en quien la recibe. También se ha visto tradicionalmente en el Paráclito el *Maestro Interior* que comunica al alma el *sentido* de la Escritura, al tiempo que le hace partícipe de la *salvación* que ésta contiene<sup>133</sup>. Nos encontramos aquí con la inspiración del Espíritu que permite comprender, y con el valor *performativo* que es propio de la Palabra de Dios (cfr. *Is* 55,10). El Espíritu simplemente pone por obra esa posibilidad de la Palabra, actualizándola tanto en su dimensión noética como en su dimensión dinámica. Ambos aspectos van íntimamente unidos, pues tienen que ver con la conformación con Cristo que es obra del Espíritu en el alma (cfr. *2Co* 3). La Iglesia lo ha reconocido y lo ha expresado en la conocida fórmula según la cual la Escritura debe ser leída por el (don del) mismo Espíritu (*eodem Spiritu*) que la ha inspirado<sup>134</sup>.

---

<sup>131</sup> *Vid. infra* B.3.

<sup>132</sup> Desde un punto de vista histórico, el peligro de absolutizar el Magisterio *vivo*, nacido en el siglo XIX está expuesto en Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., 255-260; cfr. el *Excursus C*: « *Limites mises au pouvoir ecclésiastique ou a son exercice* », en 271-278.

<sup>133</sup> La denominación tiene su origen en san Agustín. Cfr. IDEM, *La fe y la teología*, o.c., 26-27, 40-42.

<sup>134</sup> La expresión, originalmente utilizada por san Jerónimo, ha sido retomada en innumerables ocasiones, sea por los Padres, sea por los doctores medievales. El Magisterio contemporáneo se ha servido de ella para señalar la insuficiencia de los medios técnicos para conocer el sentido del texto. Cfr. S. JERÓNIMO, *Commentarii in* 282

Congar recuerda esta idea unas veces en el marco de la fe, o en el de la *inseparabilidad* entre Revelación y Salvación, y, otras, al presentar la *estructura sacramental* de la Escritura. En efecto, a semejanza de los sacramentos, la Escritura aparece, en esta perspectiva, como un signo eficaz de la gracia: un signo que realiza —por la fuerza del Espíritu— la gracia que significa, y que ha sido instituido por Dios<sup>135</sup>. El paralelo con la teología sacramentaria lleva a una propuesta interesante, desde el punto de vista práctico. Como es sabido, la eficacia de los sacramentos depende en cierta medida de las disposiciones de quien los recibe. De modo análogo, para recibir la acción reveladora del Espíritu es necesario *disponerse adecuadamente* por la oración, la limosna y el ayuno, y por un buen uso de los recursos naturales, —especialmente el entendimiento. En esta misma línea, Congar señala concretamente la necesidad de la *epiclesis*, por la que imploramos la visita personal del Verbo, por la fuerza de su Espíritu, para la lectura fructuosa de la Escritura y para la escucha de su predicación<sup>136</sup>.

Por otra parte, sea a propósito del desarrollo de la Tradición, sea en relación con la lectura de la Escritura, el teólogo francés insiste en que la acción del Espíritu se verifica siempre *en la Iglesia* como su lugar propio, pues es a ella a quien Éste ha sido prometido<sup>137</sup>.

---

*Epistulam Pauli Apostoli ad Galatas*, 5, 19-31: PL 26,417; BENEDICTO XV, *Spiritus Paraclitus*, 15.9.1920, EB 469; CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 12. Otros testimonios, en Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 146, 312 nota 46; IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., 126, 169 nota 20.

<sup>135</sup> « La Parole de Dieu apparaît d'un bout à l'autre comme un *signe* de l'action salutaire de Dieu, un signe *efficace*, un signe *de grâce*: ce sont les traits mêmes d'un sacrement » IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 161; « le signe qu'elles représentent est vraiment sacramentel en ceci qu'il est pleinement d'institution divine: il procède, en sa forme sensible même, de l'institution de Dieu, plus complètement que les sacrements, à l'exception du baptême et de l'eucharistie » (162). Congar llega a describir la Escritura según las categorías clásicas de la teología sacramentaria (*res tantum*, *res et sacramentum*, *sacramentum tantum*). Cfr. *ibid*, 146-147, 160-163.

<sup>136</sup> La idea se encuentra ya en obras anteriores: «El Espíritu Santo verdadera y establemente se halla unido a estos elementos mayores y constitutivos de la institución eclesial. De tal manera, sin embargo, que debe estar dado sin cesar e intervenir activamente; por esto la Iglesia debe invocarlo sin cesar, y acompañar todas sus operaciones de una epiclesis o invocación del Espíritu», IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 352.

<sup>137</sup> Así interpreta Congar el 'os' de las promesas del Paráclito, como referido no sólo a los Apóstoles, sino también a toda la comunidad y a la Iglesia de todos los tiempos. Para

\* \* \*

En resumen, para que haya una auténtica respuesta de fe, no bastan el texto o la institución, sino que la revelación debe ser un *evento* que se hace presente —actual— una y otra vez. Por eso se hace necesario afirmar una acción del Espíritu Santo en el hoy de la historia. Ahora bien, como conviene a la economía divina, ésta es inseparable del Verbo encarnado y de aquello que tiene su origen en los *acta et passa Christi*. Como afirma Congar, el origen de la Tradición y su materialidad son *históricos*; mientras la fuerza que obra en ella —fuerza de percepción, conservación y afirmación dinámica— es *pneumática*. Por la tensión entre estos dos polos, la Tradición de los apóstoles es a la vez inmovilidad y actualidad; recuerdo de los hechos y despliegue de su sentido; conformidad y al mismo tiempo presencia actual y dinámica de lo que ha sido puesto una vez por todas<sup>138</sup>.

Estos dos extremos se perpetúan en la vida de la Iglesia por la conjunción de las tareas del Cuerpo apostólico y del Espíritu Santo. Quizá conviene considerar que ésta se verifica, en particular, en relación con la *enseñanza*, y, de modo singular, en la interpretación de la Escritura. Para Congar, su sentido más pleno nos es accesible por un doble canal: la Tradición apostólica y la acción del Espíritu Santo. La primera transmite el sentido auténtico del texto inspirado, el cual, como ponen de manifiesto la existencia de sectas y las desuniones en la Iglesia, es susceptible de múltiples lecturas<sup>139</sup>. Los apóstoles lo recibieron del Señor, quien les enseñó

---

ello, se toma también la referencia a los 120 discípulos que, en su opinión, habrían estado presentes también el día de Pentecostés, cfr. *Hch* 1,15; *Lc* 24,33, que habla de «los Once y los que estaban con ellos». Por otra parte, eso parece más acorde a la perennidad del don, tal como lo expone Jesús («*eis tôn aiôna*» de *Jn* 14,16). Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 103-105, 149-154; IDEM, *La fe y la teología, o.c.*, 78-80, 212-213.

<sup>138</sup> Cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique, o.c.*, 31. Según Congar, el actualismo de la Revelación, o sea la afirmación de una acción del Espíritu a lo largo de la historia, estuvo muy presente en el pensamiento de los Padres y de los doctores medievales, que no consideraban la Revelación como un depósito objetivo, sino como un *acto*. En cambio, fruto de la reforma gregoriana y de la tendencia, que denuncia en la escolástica, a ontologizar la realidad de estudio, se pasará, en la época moderna al extremo opuesto. Cfr. *ibid*, 164-166.

<sup>139</sup> Cfr. IDEM, *La Bible, livre de réconciliation des chrétiens ?*, en *Les Voies du Dieu Vivant. Théologie et Vie Spirituelle*, 81, Cerf, Paris 1962, 45-57; P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar, o.c.*, 72-73. Otros ejemplos que nuestro

a leer la Escritura a la luz de su misterio y del misterio de la Iglesia (cfr. *Lc* 24,25-27.45-46). Al mismo tiempo, afirma Congar que es el *Espíritu* quien permite alcanzar la *gnôsis*, esto es, comprender el misterio de Cristo en el texto sagrado. El Paráclito hace significativo *para nosotros* el contenido de la Escritura, al tiempo que nos descubre su sentido al conformarnos a Jesucristo. De este modo, una vez más, el Espíritu obra en el interior (o de modo *trascendente*) lo que los apóstoles obran en lo exterior (o *históricamente*)<sup>140</sup>.

Esta idea descansa en último término en la *naturaleza sacramental de la Iglesia*, que es el lugar de los carismas de Dios, en particular, aquí, en relación con la comprensión-enseñanza. Por ello, el par se convierte finalmente en una tríada: Escritura, Tradición, Iglesia. Entre estas tres realidades existen, según Congar, relaciones de interioridad recíproca que hacen imposible aislarlas totalmente, y mucho menos contraponerlas, pues en ello se juega el genio del cristianismo:

Au fond, il y a trois grandes réalités : l'Écriture, l'Église, la Tradition. Le génie catholique, ou plutôt le génie traditionnel, le génie de l'Église des Pères, le génie de cette Église indivise, consiste à ne jamais séparer et à ne jamais construire en opposition l'une contre l'autre ces trois réalités. Car elles sont l'une dans l'autre et inséparables l'une de l'autre<sup>141</sup>.

---

Autor encuentra en ciertos doctores son los discípulos de Emaús, los apóstoles reunidos en Jerusalén, después de la muerte de Cristo o el eunuco de la reina Candace. Todos ellos eran capaces de leer el texto y entender lo que decía, sin alcanzar su sentido más profundo. Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 158.

<sup>140</sup> Cabría notar que mientras los apóstoles lo hacen transmitiendo un sentido, el Espíritu lo hace transformando al lector en la imagen del Hijo encarnado, según la expresión de san Pablo (cfr. *2Co* 3; *Rm* 8,28-29; *et al.*).

<sup>141</sup> Y. CONGAR, *La Bible, livre de réconciliation des chrétiens ?*, o.c., 53-54. Es clara la cercanía de estos planteamientos a lo que se afirmará en CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 10. Esta mutua interioridad aparece descrita en J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar*, o.c., 141; su dependencia del Paráclito es reconocida por un autor protestante, como J. WEBSTER, *Purity and Plenitude: Evangelical Reflections on Congar's Tradition and Traditions*, en G. Flynn (ed.), *Yves Congar: theologian of the Church*, Peeters Press, Leuven 2005, 55-56. Para esta cuestión, cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 178, 177-180. Su inseparabilidad tiene que ver, por una parte, con la génesis de la Escritura y la transmisión de su inteligencia; por otra, con el hecho de que las tres comparten una dependencia causal del Espíritu Santo. Las tres realidades operan conjuntamente en otro problema central para el debate teológico en torno a la Escritura, como es la cuestión del Canon. Éste es

## 2.4 Concepción realista de la Tradición: Tradición y vida de la Iglesia

Congar combate la idea, consolidada en respuesta a la Reforma, que reduce la Tradición a la *transmisión oral de doctrinas no contenidas en la Escritura*. En su opinión, lo que distingue la Tradición de la Escritura no es principalmente el *objeto* que transmite, sino más bien el *modo* de transmitirlo. Para explicarlo, acude a una noción *realista* de la Tradición, que se abría camino en la teología de la mitad de siglo XX<sup>142</sup>.

1. Nuestro Autor parte de la constatación que el cristianismo se puede describir como una *tradición*, entendida ésta en su sentido general de *entrega*<sup>143</sup>. En definitiva, es una *comunicación* del Padre al Hijo y, por Jesucristo, a todos los hombres (cfr. *Mt* 11,27; *Lc* 10,22; *Jn* 3,16). En la Escritura se lee también que el Padre ha entregado a su Hijo (*Rm* 8,31-32); que Jesucristo se ha entregado a los hombres (*Ga* 2,20, *Ef* 5,2.25) y que Él mismo ha entregado su Espíritu sobre Juan y María al pie de la Cruz, quienes representaban a la Iglesia (*Jn* 19,30.34; 20,22)<sup>144</sup>. Este es el fundamento de la concepción realista de la Tradición: la economía comienza con una entrega *divina* que continúa *en y por* hombres que Dios ha escogido

---

fijado por un acto de la Iglesia, que depende de un carisma distinto del carisma apostólico de inspiración y está en continuidad con él. Cfr. *ibid*, 172-180; IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique, o.c.*, 31-33.

<sup>142</sup> Cfr. ISTINA, *Pour un notion « réaliste » de la Tradition*, «Istina» 5 (1958), 129-132. Para este epígrafe, Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, cap. 4, así como IDEM, *La Tradition et la vie de l'Église, o.c.*, cap. 1, que en muchos casos es una reproducción del anterior, y pp. 65-84; IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 358-366. Teniendo en cuenta el contexto polémico en que se mueve la propuesta de Congar, parece que la crítica de J. Robinson debiera ser matizada; cfr. J. ROBINSON, *Congar on Tradition*, en G. Flynn (ed.), *Yves Congar: theologian of the Church*, Peeters Press, Leuven 2005, 330-335.

<sup>143</sup> Así hace tanto en el volumen segundo de *La Tradition et les traditions* como en *La Tradition et la vie de l'Église*, donde afirma: « la tradition ou transmission est le principe même de toute l'économie salutaire » (16).

<sup>144</sup> « Le fondement dernier du réalisme de la Tradition est le fait que Dieu a « livré » Jésus-Christ, son Fils (cf. *Rm*, 8, 31-32) et que Jésus-Christ s'est « livré » lui-même à nous (*Ga*, 2, 20 ; *Ép*, 5, 2, 25) : il est la Réalité, tout le reste n'en est qu'une préparation ou une communication, un signe ou un sacrement », Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 113. La entrega del Espíritu es un elemento que aparece en IDEM, *La Tradition et la vie de l'Église, o.c.*, 16.



y enviado con ese fin, pues Cristo comunica a los apóstoles la misma misión que Él recibió del Padre (Jn 20,21). Congar gusta de hablar, en esta línea, de una *cascada de misiones*<sup>145</sup>.

La fuente profunda de la Tradición es, pues, Jesucristo: Él *es entregado* y Él *se entrega*. Y viene aquí una constatación importante: de hecho, Cristo no escribió nada. No dejó un escrito, sino que dejó el cristianismo, esto es, dejó la realidad de la salvación y de la comunión en la forma que Dios ha querido para ella. La idea venía trabajándola el Autor desde obras anteriores. En *Vrai et fausse réforme de l'Église* escribió:

El cristianismo, repito, es una *realidad*; fue dado como una vida que se recibe y que se ejerce, y no simplemente como un texto al que se hace referencia. Como realidad transmitida y vivida, supera con mucho lo que pueda expresarse<sup>146</sup>.

Congar no ignora que, considerada en su objeto material, lo que la Tradición comunica es una enseñanza, pero ésta incluye no sólo doctrinas, sino también cosas, esto es, además de las Escrituras: los sacramentos, las instituciones eclesiales, los poderes del ministerio, las costumbres y los ritos litúrgicos. Todo eso forma parte de “la realidad del cristianismo”<sup>147</sup>.

2. No es difícil desde este punto acercarse al que Congar presenta como sentido estricto en que se habla de ‘tradición’: la transmisión que *requiere*, para darse, la presencia de los sujetos que la llevan a cabo, y que no puede hacerse sin ellos. Se trata, en definitiva, de la transmisión *por otro medio que la escritura*<sup>148</sup>.

---

<sup>145</sup> Cfr. *ibid*; IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., 26, 42-44; IDEM, *Inspiration des Écritures canoniques et apostolicité de l'Église*, o.c., 195. Por otra parte, P. GOYRET, *Dalla Pasqua alla parusia. La successione apostolica nel "tempus Ecclesiae"*, o.c., 62-70.

<sup>146</sup> Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 230.

<sup>147</sup> Cfr. IDEM, *La Tradition et la vie de l'Église*, o.c., 17-18.

<sup>148</sup> « ...la transmission par un autre moyen que l'écriture », *ibid*, 19. Cabría hacer después otras distinciones, según este modo nuevo transmita lo mismo que la Escritura pero de modo distinto, o bien transmita algo distinto (cfr. *ibid*, donde expone el vaivén que se ha dado en la historia entre un sentido y otro como el más común, sin que se olvidara en ningún caso el otro). La clarificación más completa del término se encuentra en IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., cap. 2; vid. *infra* B.3.4.

Como viene dicho, el objeto transmitido en ambos casos es el Evangelio. La Tradición es, como la Escritura, transmisión de la *totalidad* del mismo, pero posee esa totalidad, no porque complete la enseñanza de la Escritura con otros discursos, que habrían sido transmitidos oralmente<sup>149</sup>, sino porque en ella se recibe la *realidad* del cristianismo. En efecto, retomando la perspectiva de J. A. Möhler y siguiendo en particular la propuesta de M. Blondel, Congar propone que lo propio de ella es que *transmite esa totalidad* no como conjunto de doctrinas, ni siquiera como narración o documento, sino *en una síntesis vital*, esto es, como una *vida*, un *éthos*, algo que se vive y de lo que se vive<sup>150</sup>. De hecho, para Congar, sólo de este modo es posible comunicar el Evangelio como un *todo*, y sólo en este sentido la Tradición arranca de la vida íntima de Dios. Éste es el punto: la Tradición no es primeramente enseñanza oral, sino transmisión de una *vida*<sup>151</sup>.

En relación con su contenido dogmático, la Tradición transmite lo mismo que la Escritura, pero de modo diferente, pues transmite la *inteligencia* (el

---

<sup>149</sup> Idea presente en algunos escritores eclesiásticos, y en sectas cristianas de los primeros siglos. Es sabido cómo los Padres defendieron que la Tradición de la Iglesia es inseparable de la Sucesión apostólica, al tiempo que negaron que existiera paralelamente una Sucesión profética (o de Doctores), de quienes habrían recibido una enseñanza esotérica, secreta. Cfr. P. GOYRET, *Dalla Pasqua alla parusia. La successione apostolica nel "tempus Ecclesiae"*, o.c., 165-169, 179-186.

<sup>150</sup> « [La Tradition] non contente de transmettre quelque chose qui n'est pas écrit et sans doute ne peut pas l'être, elle transmet cela même qui est écrit d'une façon différente, originale », Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 112; cfr. 122-136, sobre Blondel; sobre Möhler, cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., 247-249. Los principales textos de Möhler se encuentran en J. A. MÖHLER, *La unidad en la Iglesia*, o.c., §§ 12, 16 y 28; e IDEM, *Simbólica, o. Exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, Cristiandad, Madrid 2000, §§ 38-42. La exposición más amplia del filósofo de Aix al respecto se encuentra en M. BLONDEL, *Historia y Dogma*, Cristiandad, Madrid 2004.

<sup>151</sup> Recuérdese que, para Congar, sólo en la conciencia de Jesús se halla la totalidad de la Revelación-Tradición en su dimensión noética, *vid. supra* B.2.2.1. De ahí que, al estudiar los escritos de los Padres más antiguos, lo que indique su ortodoxia sea la vida de oración y la santidad, más que la exactitud de su formulación teológica. De ahí también que muchos Padres hayan logrado una inteligencia de los textos más honda de lo que permitían los recursos filológicos de que disponían. Ellos leen la Escritura « à partir de la réalité chrétienne, avec laquelle ils étaient en communion profonde », Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 116. La suya es una *via vitae*.

sentido) de aquella<sup>152</sup>. En cambio, en términos generales, comunica algo que no puede ser escrito: la *realidad* de la Salvación, la vida cristiana. El teólogo francés es muy claro al exponer su pensamiento:

La Tradition sous l'aspect où nous en parlons dans ce chapitre, *c'est-à-dire comme coextensive et foncièrement identique à la vie chrétienne communiquée depuis les Apôtres dans l'Église*, est le milieu de la foi<sup>153</sup>.

Es interesante el uso del término '*milieu*', por el que Congar explica el valor educativo de la Tradición. Sin reducir la formación del cristiano a la del hombre natural, pone de relieve cómo éste crece y se desarrolla personalmente en un ambiente (*milieu*) de confianza y de afecto, en el cual toman forma sus actitudes, sus reacciones espontáneas, incluso sus fines y esperanzas. Todo ello conforma las costumbres del grupo, su "genio". De modo análogo, la Tradición —según se entiende aquí, como patrimonio de un Pueblo— juega el papel del ambiente educativo (*milieu éducatif*) de la fe. Se trata, pues, de una enseñanza que, a imagen de la de Cristo mismo, alcanza el corazón<sup>154</sup>.

En resumen, si el cristianismo es una vida, la Tradición es el modo en que *se enseña* la vida cristiana, análogo al que opera en toda cultura para comunicarla a quienes forman parte de la misma, engendrándoles a ella. Lo que se enseña es una *vida*, una *práctica*; una *síntesis*, por tanto, y su sentido<sup>155</sup>.

---

<sup>152</sup> Como se ha visto, así entiende Congar el contenido dogmático de la Tradición apostólica. De modo similar, afirma que los Padres y la Liturgia expresan simplemente el sentido de aquello que se hace en la Iglesia, cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 116.

<sup>153</sup> *Ibid*, 131. Hace referencia al capítulo tercero del volumen. El subrayado es mío. Para lo que sigue, cfr. *ibid*, 131-136.

<sup>154</sup> Hay que tener presente la distinción que utiliza Congar entre *educación e instrucción*.

<sup>155</sup> « Elle communique moins des précisions particulières qu'une synthèse ou le sens d'une synthèse. Elle communique le sens de certaines choses très délicates, à l'égard desquelles les explications de type scolaire ou scientifique restent inadéquates. Nous pensons à des choses comme la vie religieuse, l'estime de la chasteté que l'Église a reçue de l'exemple du Seigneur ou de sa Mère plus qu'elle ne l'a conclue d'exposés doctoraux ; nous pensons au sens de l'eucharistie, du mystère de l'Église, des sacrements, autant de réalités qui sont plus « transmises » qu'annoncées et explicables », Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 134.

3. El Evangelio, según Congar, consiste en la verdadera relación de Alianza con Dios en Jesucristo y, por su Espíritu, en la Iglesia<sup>156</sup>. En ese sentido, los textos no son más que un *testimonio* de la realidad, infinitamente más rica, que ha recibido la Iglesia. Esta afirmación vale tanto en relación con Cristo, como con la vida cristiana<sup>157</sup>. En efecto, la Iglesia de los apóstoles ha vivido con Cristo, ha visto al crucificado, ha comido con el resucitado (cfr. *1Jn* 1,1-3). Su predicación incluye, además de las palabras y el recuerdo del Maestro, la imitación de su vida: el ejemplo de virtudes y las instituciones que habían visto hacer a Jesús<sup>158</sup>. Por eso, comprender los textos exige poseer las realidades de las que éstos hablan. Se abre aquí el horizonte de una comprensión a partir de la experiencia cristiana, y se justifica la exigencia de leerlos en la Tradición. Precisamente porque ésta posee la realidad cristiana, es *regla de la fe* y de la vida de la Iglesia<sup>159</sup>.

De la Tradición forman parte los sacramentos y la liturgia. Para Congar, ésta es particularmente relevante, hasta tal punto que afirma que es

le lieu privilégié où se garde et se communique la Tradition : car elle est la première des choses qui se font dans l'Église, et de beaucoup la principale.

---

<sup>156</sup> Cfr. *ibid*, 114.

<sup>157</sup> No hay que confundir este modo de entender la Tradición con los *testimonios históricos* de la misma. Del mismo modo que, en relación con la Escritura, « le dépôt est plus riche que son attestation textuelle », la Tradición no se reduce a lo que ha sido expresado, IDEM, *La Tradition et la vie de l'Église*, o.c., 95. Sobre esta idea vuelve Congar repetidamente al considerar los *Monumentos* o *Testimonios* de la Tradición, cfr. *ibid*, cap. 4, así como IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., cap. 6. En una perspectiva histórica, cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., cap. 6.

<sup>158</sup> El teólogo francés pone en diversas ocasiones el ejemplo de la Eucaristía: los apóstoles la celebraron como vieron celebrarla a Jesús, y así aprendió a celebrarla también la Iglesia. Los textos apenas dan alguna indicación al respecto; la Iglesia, más allá de los textos de la institución, tiene la realidad de la Eucaristía. Cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 113-114; IDEM, *La Tradition et la vie de l'Église*, o.c., 21-24.

<sup>159</sup> Al transmitir la totalidad de la fe, la Tradición es un *principio regulador* de la misma, como lo es la Escritura. Este papel que el Autor reconoce a la Tradición tiene que ver con ciertas *limitaciones* inherentes a la Escritura, esto es, el carácter ocasional de parte de sus escritos, en particular de las cartas, y su carácter *segundo*, pues nace de la predicación del Evangelio por boca de Jesús, primero, y de los Apóstoles, después. De ahí que pueda afirmar que los escritos apostólicos, aun siendo regla inmediata de la fe, lo son en segundo lugar, cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 114. También IDEM, *La Tradition et la vie de l'Église*, o.c., 78-84.

Elle est, en effet, la célébration active et opérante du mystère chrétien. Et comme elle célèbre et contient ce mystère tout entier, elle transmet tout l'essentiel de ce qui doit être transmis<sup>160</sup>.

Se verifica en la Liturgia lo que constituye el estilo propio de la Tradición, pues comunica las condiciones de la vida —la *estructura*— al comunicar la *vida* misma<sup>161</sup>. Eso es lo que significa, en realidad, el adagio «*lex orandi, lex credendi*». En la liturgia, como en la predicación, nos alcanza la Revelación de Jesucristo, y por esos dos medios, —por el Pan y por la Palabra, desde el Altar y desde el púlpito— los cristianos crecen en la fe.

Este pequeño *excursus* sobre la liturgia es útil para nuestra exposición, porque pone de relieve la dimensión *santa* —cabría decir, pneumatológica— de toda enseñanza cristiana<sup>162</sup>. Para Congar, la liturgia, como la enseñanza de la Iglesia, es algo sagrado, atravesado por el Espíritu Santo, puesto que es un canal por el que Dios comunica la salvación:

Ce qui, n'étant pas écriture, vise cependant à communiquer le salut doit passer par un canal saint : sacrements, hommes spirituels et communauté consacrée. (...) *Sacra Pagina, Scientia sacra, Sacra doctrina, Divina Traditio*. Il s'agit d'une chose sainte qui se célèbre, qui suppose un fond de prière, de jeûne, de disponibilité à l'Esprit<sup>163</sup>.

Se llega así a una idea que Congar toma de M. Blondel. El pensador de Aix es de la idea que ha de existir una correspondencia entre un objeto de conocimiento y el sujeto que conoce. Así, la realidad religiosa exige, para ser conocida, un sujeto religioso<sup>164</sup>.

Frente a las tesis del historicismo positivista de inicios del siglo XX defiende Blondel que, aunque la verdad de una afirmación religiosa dependa de documentos históricos —como es el caso de la fe cristiana—, no se

---

<sup>160</sup> IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 117. Cfr. IDEM, *La fe y la teología, o.c.*, 198-202.

<sup>161</sup> Cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 118. Vale la pena recordar aquí la posición eclesiológica que Möhler expone en *Die Einheit der Kirche*, en que la forma nace del dinamismo propio del Espíritu. Postura que Congar había criticado en los *Esquisses*, como hemos visto. Sobre esa propuesta en relación con la Tradición, cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique, o.c.*, 247-249.

<sup>162</sup> Sobre la relación entre la santidad y el Espíritu Santo, cfr. P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar, o.c.*, 75 (en relación con la Tradición) y 143 (referido a la Iglesia).

<sup>163</sup> Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 121.

<sup>164</sup> Cfr. *ibid*, 124.

encuentra adecuadamente medida por aquellos. Según escribe Congar, el dogma bebe también de otra fuente: la experiencia de la realidad siempre presente, de la que los documentos, a su nivel, dan testimonio. El paso de la documentación histórica a la fe se da en una síntesis viva que pone en marcha todas las fuerzas del espíritu cristiano: especulativas, éticas, históricas. Esta síntesis viva es la Tradición<sup>165</sup>. Y, junto a la acción del hombre entra en juego también la acción de Dios<sup>166</sup>.

\* \* \*

Llegados a este punto, hay que preguntarse si en esta concepción *realista* cabe una interpretación de la Tradición como comunicación *del Espíritu Santo*. Él es, a fin de cuentas, el don de Dios por antonomasia (cfr. *1Co* 12,4-6) y quien realiza en el alma la salvación ganada por Cristo.

Pues bien, aunque esta idea encuentra lugar y es posible hallarla en los escritos de Congar, la mayor parte de las veces está sólo de manera implícita, o bien como parte del pensamiento de un teólogo que se toma en consideración, y desde luego el Autor no insiste sobre ella<sup>167</sup>. Esto es debido, tal vez, a que no se trata de un punto particularmente relevante en la

---

<sup>165</sup> « Le dogme, tout en dépendant des documents historiques, puise aussi à une autre source, celle de l'expérience de la réalité toujours présente à laquelle les documents portent témoignage à leur plan. (...) Ainsi, le passage que l'extrinsécisme croit pouvoir opérer et que l'historicisme tient pour abusif, de la matérialité des attestations historiques aux affirmations de la foi, s'opère en vérité dans une synthèse vivante qui met en œuvre toutes les forces de l'esprit chrétien : spéculatives, éthiques, historiques, et qui est la Tradition. Elle est l'ordre propre de la pensée chrétienne», *ibid*, 124-125.

<sup>166</sup> Cfr. M. BLONDEL, *Historia y Dogma*, o.c., 146, texto que Congar cita en Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 305. Precisamente porque el estudio de la Tradición es histórico y al mismo tiempo teológico, es esencial tener en cuenta la acción del Espíritu Santo; cfr. J. WEBSTER, *Purity and Plenitude: Evangelical Reflections on Congar's Tradition and Traditions*, o.c., 44-47, cfr. 48. La crítica al historicismo positivista, característico del s. XIX, es común a otros pensadores de la época, como por ejemplo F. Nietzsche, cfr. H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, en *Œuvres Complètes II*, Cerf, Paris 2000, 78-81.

<sup>167</sup> En relación con Möhler, por ejemplo, cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., 248. En el cap. 1 de *La Tradition et la vie de l'Église*, parece que Congar afirma la transmisión de la *realidad* más preocupado por contestar el modelo *verbal* de la Tradición —sea al indicar la modalidad de la transmisión, sea al considerar su contenido— que por considerar el valor aquella afirmación desde un punto de vista trinitario. Se contesta al modelo *verbal*, pero no se sale de una óptica del *Verbo*.

perspectiva adoptada por el teólogo francés, para quien el principal problema *teológico* ligado a la Tradición es su relación con la Escritura y su posible función como *regla de fe*. En todo caso, como viene dicho, es posible señalar la idea en sus escritos; y es lo que se hará a continuación.

1. Cuando Congar propone su concepción *realista* de la Tradición, se refiere en primer lugar a que el depósito —*id quod traditur, quod traditum est*— no está formado meramente por enunciados, sino que de él forman parte también hechos y realidades: los sacramentos y la celebración del culto, el ejemplo de vida cristiana, el ministerio. Sin embargo, se encuentra también la denominación de la Tradición como *transmissio* o *traditio Spiritus*, presente en algunos Padres <sup>168</sup>. El Espíritu es, a fin de cuentas, *dado* por Cristo a la Iglesia, y la Escritura hace referencia a esa entrega con una expresión que contiene el mismo verbo griego que sirve para indicar la Tradición: «*parédōken tò pneûma*» (Jn 19,30; cfr. 20,22)<sup>169</sup>. Por este don recibe la Iglesia la vida divina; y el Espíritu es, en relación con la Iglesia, alma *animante y habitante*<sup>170</sup>.

Esta perspectiva está presente con más fuerza en obras anteriores a *La Tradition et les traditions*. En *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, por ejemplo, se lee:

[la Tradición] no consiste única, ni siquiera principalmente, en cierto número de ideas, de enunciados más o menos atestiguados por los textos, sino en la transmisión y en la presencia continua, en la Iglesia, del principio mismo de ésta, de la *realidad del cristianismo*<sup>171</sup>.

*Lo que se transmite es un depósito de realidades, del que forma parte la Escritura; sin embargo, el don del Espíritu acompaña en todo momento esa transmisión como su misma alma. Más aún, se puede decir que el Espíritu es el principio de salvación, que ha sido dado *sustancialmente* a la Iglesia y habita en ella *para siempre*. Desde luego, para Congar, la *traditio Spiritus* es*

---

<sup>168</sup> Cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 101-102.

<sup>169</sup> Cfr. IDEM, *La Tradition et la vie de l'Église, o.c.*, 16.

<sup>170</sup> Cfr. IDEM, *Pentecostés, o.c.*, 65-79.

<sup>171</sup> IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 385. Y Famerée señala que para Congar, en esta obra: « Mêmes si le Royaume plénier et consommé est encore attendu, le principe du salut est advenu et a été donné au peuple de Dieu (le Saint-Esprit), ainsi que les moyens corporels de ce salut (le corps apostolique et les sacrements) », J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 154. Como se ve, de entre lo dado, lo principal en el don de la Salvación es el Espíritu Santo; las otras realidades son *medios corporales*.

inseparable de la transmisión de aquella forma dada por Cristo y de las sucesivas determinaciones de los apóstoles, pues también la Palabra que la Iglesia ha recibido es la Palabra *sustancial*<sup>172</sup>. Cabría volver aquí sobre la necesidad de la epiclesis, que debe acompañar toda operación de la Iglesia. En resumen, del mismo modo que va unido al Cuerpo apostólico para la realización de la misión de Cristo, el Espíritu acompaña a las realidades que forman parte del depósito para darles eficacia, y como elemento unificador de todas.

2. En segundo lugar, el papel que nuestro Autor reconoce al Espíritu Santo en la Iglesia, como alma que habita en ella como en un templo y anima todas sus acciones, nos hace suponer que él mismo suscribiría lo que afirma a propósito de la postura de Möhler. El teólogo de Colonia utilizó, aún en la *Simbólica*, la idea de *Volkgeist* referido a la Iglesia<sup>173</sup>. Sin embargo, señala Congar, lo hizo como analogía, *pues el espíritu que anima a la Iglesia es el Espíritu Santo*, dado desde Pentecostés a los apóstoles, reunidos y unánimes, para ser el animador común de todos los fieles en la comunión de la Iglesia. El desarrollo de la Tradición *viva* cuenta al mismo tiempo con el esfuerzo humano (cfr. *Ga* 5,25), tanto del cristiano como de aquellos que le rodean<sup>174</sup>.

3. Finalmente, hay que decir algo del papel que juega el Espíritu Santo en relación con la Tradición —y de modo señalado con la Liturgia— en cuanto transmiten el sentido de la Escritura. En realidad, la *síntesis viva* que permite realizar la totalidad de la fe se alcanza conjuntamente no sólo por

---

<sup>172</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 351-352, 358-359. Insiste en este punto al revisar la postura de Möhler en IDEM, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ, o.c.*, 176-179; y, en otro lugar, al afirmar la autoridad apostólica en relación con la inspiración, cfr. IDEM, *Inspiration des Écritures canoniques et apostolicité de l'Église, o.c.*, 192-193, 198-199.

<sup>173</sup> Cfr. J. A. MÖHLER, *Simbólica, o, Exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe, o.c.*, 386-406 (§§ 37-38). Idea que retoma Congar: « La tradition serait l'histoire vivante de l'Église animée par son génie ou son esprit propre », Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique, o.c.*, 246-247.

<sup>174</sup> Cfr. *ibid*, 248, 247-249. Sobre el Espíritu que habita la Iglesia, cfr. IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 351-352; aunque la idea se acentúa en el pequeño libro *Pentecostés*.



medio de la Escritura y la Tradición (entendida en sentido *realista*), sino que a estos elementos hay que unir el Magisterio. Para Congar, los tres se hallan interconectados y comparten un mismo principio profundo, que no es otro que el Espíritu Santo<sup>175</sup>.

Es tradicional la afirmación de que la Escritura ha de ser leída en el mismo Espíritu —*eodem Spiritu*— en que fue escrita. Desde una concepción *realista* de la Tradición es posible entenderlo en dos modos distintos. De una parte, en cuanto el Evangelio es plenamente significativo sólo para quien vive según el Evangelio; y en este sentido el *eodem spiritu* podría escribirse con minúscula. De otra parte, si aceptamos que el Espíritu es principio profundo de la Escritura, tanto en su redacción —por el carisma de la inspiración, propio de la época apostólica—, como en su lectura —y aquí habría que mencionar la doctrina agustiniana del *Maestro interior*<sup>176</sup>—, en tal caso habría que escribir *eodem Spiritu* con mayúscula, y reservar un espacio a esa acción del Espíritu siempre que se quiera tratar de la lectura significativa de la Sagrada Escritura<sup>177</sup>.

---

<sup>175</sup> «...la synthèse vivante qui s'opère, pour nourrir et régler la foi de l'Église, des trois moyens que Dieu a institués: l'Écriture, la Tradition, l'Église elle-même et son magistère. Entre elles, il faut voir, non une concurrence mais un concours, sous l'action du Saint-Esprit qui est leur principe d'opération profond et commun», IDEM, *La Tradition et la vie de l'Église, o.c.*, 84. Cfr. IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 359-362; IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 177-180. Como afirma Gianazza, «nella visione cattolica, il binomio Scrittura-Chiesa è inseparabile dal binomio Scrittura-tradizione. Queste due realtà non sono da considerare come separate o indipendenti, ma strettamente connesse e comunicanti», P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar, o.c.*, 75. Sobre esta inseparabilidad, *vid. supra* B.2.3.

<sup>176</sup> Además de la doctrina sobre el Magisterio y el *sensus Ecclesiae*: «El único poder de inteligencia y de fidelidad adecuado al don de Dios, no es el espíritu de los exégetas, es el sentido de la Iglesia fomentado en ella por el Espíritu Santo», Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 366.

<sup>177</sup> Como señala Gianazza, «lo stesso Spirito infatti è all'opera sia nella Parola di Dio, come Soffio ispiratore, sia nel cuore di coloro che se ne fanno attenti ascoltatori e autentici discepoli, come Maestro interiore», P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar, o.c.*, 68; cfr. 69-72. En cuanto al mismo Congar, cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 146-147; IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique, o.c.*, 157-158, 180 nota 15. Es interesante para esta cuestión, en general, el *Excursus B*: «*Permanence de la «revelatio» et de l'«inspiratio» dans l'Église*», en 151-166. *Vid. supra* B.2.3.

La Tradición es, pues, la *vida* de la Iglesia, que, al ser comunicada, transmite al mismo tiempo las condiciones fijadas por el Verbo encarnado y las determinaciones de los apóstoles. Es el Evangelio *vivido*, y, por tanto, una *síntesis*: la realidad del cristianismo. Sobre todo en relación con los nn. 1 y 2 que hemos expuesto más arriba, parece que el pensamiento de Congar acerca de esa *realidad* evolucionó desde sus obras primeras, tal vez por la profundización en la obra de M. Blondel. Juzgar esto corresponde a un estudio histórico. Para el que aquí nos ocupa, basta constatar el lugar que corresponde al Espíritu Santo, en todo caso, en una concepción *realista* de la Tradición.

Por otra parte, conviene señalar antes de cerrar este epígrafe otra idea que se abre espacio en la teología de nuestro Autor. Su propuesta de comprender la Tradición como la *vida* de la Iglesia indica un modo de transmisión que es *complementario* del doctrinal<sup>178</sup>. La enseñanza salvadora llega a nosotros a través del documento y de la educación; del texto y del espíritu viviente. Son dos vías por las que alcanza a la Iglesia la fuente única de la Revelación: Jesucristo. De este modo, se da respuesta a la cuestión de las *dos fuentes*, particularmente relevante en la redacción de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*. Además, Congar apunta en esto una *constante* en la acción divina: Dios obra por medio de *pares*. El teólogo francés lo aplica a la Escritura y la Tradición, pero no es en absoluto forzar su pensamiento — siquiera a estas alturas— aplicarlo al Verbo y el Espíritu<sup>179</sup>.

### 3. Tradición y tradiciones: la Tradición y su desarrollo

La diferencia entre Tradición y tradiciones, con la que Congar juega en el mismo título de su obra, contiene en síntesis su respuesta a la Reforma y a la

---

<sup>178</sup> En su crítica, J. Robinson parece perder de vista que la propuesta de Congar es la de considerar un nuevo *aspecto*, no la de reducir a él toda la Tradición. Lo mismo cabe decir de la relación de la Tradición con el futuro y *con el pasado*. Cfr. J. ROBINSON, *Congar on Tradition, o.c.*, 329-335, 344-351, 354-355.

<sup>179</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 136. Sobre las *dos fuentes*, Congar toma posición en el debate abierto a propósito de la interpretación del texto de Trento y la modificación del '*partim... partim...*' por '*et*'; *Ibid*, 137-140, 166-170, *et al.*; IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique, o.c.*, 207-218.

comprensión reductiva del *Scriptura sola*<sup>180</sup>. Servirá aquí para exponer a grandes trazos la riqueza que encierra el concepto de Tradición, y para señalar aún otros elementos que confluyen en el desarrollo de la fe.

1. Como hecho anecdótico, el teólogo francés trae a colación un suceso que tuvo lugar en agosto de 1956, en un encuentro teológico entre ortodoxos y anglicanos en Moscú. Se habló de la Tradición y de su relación con la Escritura, y el intérprete soviético, poco familiarizado con el lenguaje eclesiástico, tradujo sin más ‘Tradición’ por ‘viejas costumbres’<sup>181</sup>. De modo similar, los luteranos rechazaron la Tradición con unos argumentos que hacían más bien referencia al uso peyorativo del término ‘tradiciones’ que se encuentra en labios de Jesús (cfr. *Mt* 15,1-9; *Mc* 7,1-13)<sup>182</sup>. Éstas, en todo caso, poco tienen en común con la Tradición tal como la expone Congar.

En su sentido más amplio, como hemos visto, la Tradición es la *transmisión del Evangelio*, es decir, de la *realidad del cristianismo*. Desde este punto, es posible introducir numerosas precisiones. Así, considerada en sentido total representa la transmisión de toda la Revelación —incluida la Escritura—, mientras, si se usa en un sentido más restringido —y preciso—, se trata de una transmisión que *requiere* la presencia de un sujeto que comunica algo a otro, y que no puede darse sin ellos; en otras palabras, es la transmisión que tiene lugar de un modo distinto al escrito<sup>183</sup>. En cuanto al contenido dogmático de la Tradición tomada en este sentido, no es otro que el sentido o la interpretación de las Escrituras —y, en general, de las cosas que transmite la Iglesia.

Cabe hacer aún otras distinciones. Se puede entender la Tradición en sentido *activo*, como el acto de transmitir, formalmente considerado, o en sentido *objetivo*, como aquello que es comunicado —*id quod traditur, id*

---

<sup>180</sup> Como viene dicho, el mismo título lo iba a llevar la cuarta Conferencia mundial de *Fe y Constitución*, que se celebraría en Montréal en julio de 1963.

<sup>181</sup> Y. CONGAR, *La Tradition et la vie de l'Église*, o.c., 9.

<sup>182</sup> IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., 18-20. Para las distinciones que se introducen en este epígrafe se ha seguido, principalmente, IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., cap. 2 e IDEM, *La Tradition et la vie de l'Église*, o.c., 15-40, 95-96.

<sup>183</sup> Cabe notar que esta distinción afecta no sólo a las Escrituras, sino también a los Monumentos de la Tradición.

*quod traditum est*<sup>184</sup>. Ambos sentidos son inseparables, y se implican mutuamente. Finalmente, señala Congar, hay que distinguir entre la Tradición de la que los apóstoles son el sujeto activo, y la tradición de la que la Iglesia, fundada sobre la Revelación hecha a los profetas y los apóstoles, es en adelante el sujeto: *tradición apostólica* y *tradición eclesiástica*<sup>185</sup>.

2. El segundo punto que hay que considerar tiene que ver con la idea de que el Evangelio, transmitido por Cristo, es primeramente una realidad que trasciende el texto de la Escritura. Es un conjunto de instituciones y realidades; y, sobre todo, es una *vida* que se encarna en contextos diversos, tomando distintas formas. Para dar cuenta de este fenómeno, Congar había acudido a la estructura profunda de las cosas —particularmente de los seres vivos—, en la que se distinguen la *esencia* y la *forma* en que ésta se realiza. Así, hay en la Iglesia —y en la Revelación— un *principio interior* que puede tomar *formas* diversas. Y entre estas, conviene distinguir lo que es *explicitación de la esencia*, en camino hacia su plena realización, de lo que es solamente una *forma adecuada a un marco histórico dado*.

La Tradición incluye unas y otras: ella «es esencialmente la continuidad del desarrollo desde el don inicial y la integración en la unidad de todas las formas que ha tomado y presenta actualmente este desarrollo. Es la presencia del principio en todas las etapas del desarrollo»<sup>186</sup>. Por eso, la Tradición es fuentes (Escritura y hecho del cristianismo primitivo), pensamiento de los Padres, Liturgia, arte cristiano, Teología, desarrollo de la piedad y de la doctrina y, finalmente, pensamiento y vida concreta de la Iglesia de hoy, bajo la regla del Magisterio.

En esta perspectiva se vislumbra ya el papel que juegan los santos, pues son portadores de la Tradición de un modo especial. En efecto, son *realización viva* del Evangelio, y, en cuanto se hallan animados por el mismo Espíritu que inspiró las Escrituras, su vida ayuda a comprenderlas en su verdad más honda<sup>187</sup>. De modo análogo, las costumbres locales, e incluso

---

<sup>184</sup> Clásicamente el primer modo de considerarla es denominado ‘Tradición activa’ y, el segundo, ‘Tradición pasiva’.

<sup>185</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 68.

<sup>186</sup> IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 244; cfr. 130-132 y el Apéndice II: «Los dos planos de la fidelidad», 439-443.

<sup>187</sup> Cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 206-207. Es ahí donde hace referencia también al arte cristiano.

lo que se suele denominar *folklore*, en cuanto *realizan* el cristianismo, forman parte de la Tradición<sup>188</sup>.

Con esto se pone de relieve, sencillamente, que el *actuado (agi)* humano de la fe —esa respuesta que Dios mismo suscita— se da tanto a nivel *personal* como a nivel *social*, cultural o eclesial<sup>189</sup>. Pero es importante ese matiz: en cuanto se hallan animados por el Espíritu Santo y realizan el cristianismo. En efecto, como realización *humana* pueden consistir más bien en una desviación del cristianismo. En ese sentido recrimina el Señor a los fariseos, porque: «dejando el precepto de Dios, os aferráis a la tradición de los hombres» (Mc 7,8). Por eso, se hace necesario un discernimiento y fijar, para ello, a ambos niveles, unos criterios que permitan un adecuado examen.

Para intentar una conclusión, ¿qué es la Tradición, en relación con las tradiciones? La Tradición es el *principio de identidad* que las mantiene unidas; es la *corriente de vida* que nutre a la Iglesia universal, en sus distintas realizaciones locales<sup>190</sup>. Y es, al mismo tiempo, una *fuerza de conservación y desarrollo*, que si por una parte mira a la conservación del Evangelio en toda su *pureza*, por otra debe dar vida a su desarrollo, hasta que alcance su *plenitud*<sup>191</sup>. Por eso, en la Tradición se encuentra la obra de los doctores y, sobre todo, la del magisterio de quienes han sucedido a los apóstoles, que fomenta y guía el desarrollo de la verdad original, y la conservación del depósito en su pureza.

---

<sup>188</sup> Más que de *folklore*, Congar prefiere hablar de “las expresiones espontáneas del cristianismo”, pues «Il s’agit de tout autre chose que de folklore. Il s’agit du rayonnement que la foi prend, socialement, dans la vie humaine commune : elle s’y façonne un corps dans lequel des chrétiens se forment, et une chrétienté continue », *ibid*, 206. No obstante, cfr. IDEM, *La Tradition et la vie de l’Église, o.c.*, 12 (donde sí hace referencia al *folklore*), 95.

<sup>189</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 29-30.

<sup>190</sup> « Dans le corps des traditions, la Tradition est comme la conscience d’un groupe, le principe d’identité qui unit les unes aux autres les générations qui se suivent. Elle leur permet de rester la même race d’hommes, le même peuple, tout en avançant dans l’histoire, qui transforme toutes choses », IDEM, *La Tradition et la vie de l’Église, o.c.*, 10.

<sup>191</sup> Esta doble misión, que genera una cierta tensión, responde a una peculiaridad del cristianismo. Su verdad plena no se da sólo en su consumación final, sino que se ha dado también ya en su principio: Cristo. *Vid. infra* B.3.1.

Aclarada la diferencia entre Tradición y tradiciones, hay que exponer los problemas que plantea para la Teología el desarrollo de la primera. Consideraremos en primer lugar tres puntos sobre los que descansa la visión del desarrollo que propone nuestro Autor. Luego, atenderemos a lo que él denomina “la razón profunda del desarrollo” e indicaremos los móviles de este proceso de crecimiento, así como el modo en que éste tiene lugar. Finalmente, habrá que señalar las vías por las que es posible discernir la homogeneidad del desarrollo; y terminaremos poniendo de relieve la originalidad y valor de la propuesta de Congar.

### 3.1 El desarrollo de la Tradición

En términos generales, el problema del desarrollo consiste en justificar la *identidad* de la Iglesia en la historia cuando, a lo largo de los siglos, se han verificado cambios en su doctrina e instituciones<sup>192</sup>. Ahora bien, examinar el auténtico desarrollo de la Iglesia no equivale a constatar el hecho de la permanencia de la institución. Como señaló M. Blondel, la continuidad de que aquí se trata «es la unidad espiritual y la continuidad orgánica de un mismo pensamiento, de una misma vida», y

para establecer esta verdad, hay que instalar en el corazón de los hechos una idea directriz que no es un hecho, y que es la única que puede servir como criterio para discernir entre lo que es sólo *evolución*, es decir, efecto de presiones exteriores o de influencias entrecruzadas, y lo que es *desarrollo* vital, es decir, creación continuada a partir de un germen que transubstancia sus propios alimentos<sup>193</sup>.

En particular, la visión del progreso dogmático que propone Congar descansa sobre tres puntos. Primero, el carácter *sobrenatural* de la Revelación, pues ésta es comunicación de la Sabiduría divina que, como tal y en su totalidad, sólo Jesucristo posee. Lo eterno no puede ser encerrado en

---

<sup>192</sup> Para lo que se expone en este epígrafe, cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 28-43; IDEM, *La Tradition et la vie de l'Église*, o.c., 84-96; IDEM, *La fe y la teología*, o.c., 86-106, 133-166; IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 105-110.

<sup>193</sup> M. BLONDEL, *Historia y Dogma*, o.c., 123. Sintéticamente, afirma Congar: « Histoire demande une unité dynamique et autofinalisée, non une pure succession-répétition, de ce qui s'accomplit successivement dans le temps », Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 31.

la historia, sino que se inserta en ella para, finalmente, introducir lo histórico en la eternidad<sup>194</sup>. Por eso, la entrada de lo sobrenatural en la historia implica que lo haga como un *germen* que debe crecer hasta su consumación.

Este primer punto tiene dos consecuencias interesantes: en primer lugar, si la Revelación dada una vez por todas en Cristo debe desarrollarse en la historia para desplegar todas sus virtualidades, es necesario entonces, para comprender el misterio cristiano, atender a la totalidad de los efectos que éste produce a lo largo de los siglos<sup>195</sup>. En segundo lugar, puesto que Cristo es la plenitud de la Revelación, siempre habrá más en la *fuentes* original que en todo el *desarrollo* posterior —*Fons vincit sitientem*—, aunque explícitamente pueda haber más verdades en éste que en aquélla —y, en particular, que en la Escritura considerada solamente en cuanto texto histórico.

El segundo punto tiene que ver precisamente con el modo en que Congar se enfrenta a una concepción del desarrollo como *explicitación de lo implícito* de la Revelación que había sido común en la teología católica del siglo XVI, y que perduró en la neoescolástica. Esta proponía que es posible progresar en la inteligencia de la misma desarrollando «las implicaciones *necesarias* de las nociones y los juicios de que se compone la revelación de la verdadera relación religiosa»<sup>196</sup>. Es una noción ciertamente válida, en cuanto la Revelación es *comunicación de conocimiento*.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que el contenido de la Revelación es un *designio de gracia*, libérrimo e ineducible. Esto limita el anterior modo de progreso a lo que está formalmente atestiguado, y, por otra parte, introduce la idea de un *implícito de designio*. Puesto que se trata de un designio *divino*, a diferencia de los analogados humanos, el entero desarrollo del mismo está *perfectamente formado* desde el principio, y es

---

<sup>194</sup> Cfr. *ibid.*, 41; *vid. supra* B.2.2.1. De nuevo, esta idea fue expresada de modo magistral por Blondel, en una obra que Congar tiene muy presente en su exposición: «una enseñanza verdaderamente sobrenatural sólo es concebible y viable si el don inicial es una semilla capaz de un crecimiento progresivo y continuo. El Verbo divino y humano de Cristo no se fijó por sí mismo. Jesús solamente escribió en la arena e imprimió su palabra en el aire: es su enseñanza viva la que entra en los espíritus inestables e inconsistentes que la oyen», M. BLONDEL, *Historia y Dogma, o.c.*, 147-148.

<sup>195</sup> Y. CONGAR, *Vie de l'Église et conscience de catholicité, o.c.*, 123, 126 ; *vid. supra* B.1.

<sup>196</sup> IDEM, *La fe y la teología, o.c.*, 143; cfr. 141-146. La cursiva es mía, y sirve para subrayar lo esencial de la exposición de Congar, puesto que él introduce numerosas distinciones que no es posible exponer por extenso aquí.

*enteramente conocido* por Dios. Él, que conoce tanto el principio como el término, lo revela al hombre de modo impreciso, sea porque no le descubre toda su intención, sea porque no le manifiesta el modo de su realización. En este caso, la explicitación no llega por vía puramente lógica, sino

a) por la *analogia fidei*, o sea, por la referencia de aspectos parciales de la Revelación al misterio de Jesucristo, centro y plenitud del designio de Dios (p.ej. algunos aspectos de la doctrina mariana);

b) por revelaciones sucesivas, progresivamente más explícitas, del designio divino (p.ej. en las *relecturas* de la Escritura que se dan en la Escritura misma);

c) *re credita eveniente*, en el caso de los enunciados que son *promesas* (tanto en el Antiguo Testamento en relación con el Nuevo, como en éste en relación con la Iglesia) y de las *instituciones* dejadas a la Iglesia (p.ej. en los textos que hacen referencia al primado petrino)<sup>197</sup>. En cierto sentido se puede decir que, en la Biblia, la verdad de las cosas es algo que *se hace*<sup>198</sup>.

Lo que el teólogo francés propone es, en definitiva, «transponer la relación entre lo implícito y lo explícito, del plano estático de la lógica al plano de los sucesivos estados históricos de la fe eclesial»<sup>199</sup>.

En tercer lugar, el desarrollo es exigido por el carácter *real* —o *vital*— de la comunicación divina. Como viene dicho, la totalidad del misterio —la relación religiosa, cuya forma ha sido dada por Cristo— es recibida por la

---

<sup>197</sup> Hay que tener en cuenta que, según una concepción realista de la Tradición, lo que la Iglesia recibe no es sólo una doctrina, sino unas instituciones, esto es unas realidades que son dadas a la Iglesia como cosas que ha de hacer, ha de practicar, ha de realizar. Estas realidades se explican y se comprenden a sí mismas *al realizarse*; cfr. Y. CONGAR, *Vie de l'Église et conscience de catholicité, o.c.*, 125-126. Sobre las *promesas* contenidas en la Revelación, cfr. IDEM, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ, o.c.*, 129; IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 106-107.

<sup>198</sup> Cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 39.

<sup>199</sup> IDEM, *La fe y la teología, o.c.*, 146, donde añade que los escolásticos, aunque tuvieron presentes estas vías de desarrollo, consideraron lo implícito de una manera *lógica* y en el marco de un estudio de la virtud de la fe. Es interesante, por otra parte, la referencia final a la *fe eclesial*, por cuanto constituye una idea importante para Congar que: «lo implícito de lo *revelado* no es lo de las realidades ópticamente consideradas, sino lo de su referencia al Designio de alianza del Dios vivo», *Ibid*, 158; *vid. infra*, B.3.3.



Iglesia como *vida*, pero no es posible explicitarla enteramente en el plano de la inteligencia. En este último, a la luz de la experiencia histórica y del progreso de la reflexión, se va pasando de lo implícito vivido a lo explícito conocido<sup>200</sup>. Por eso precisamente, Congar identifica la Tradición con la *vida* de la Iglesia, o afirma que aquella es como una *semilla* que ha sido plantada en un momento y debe crecer. Y, por lo mismo, concede tanta importancia a *la experiencia* para el desarrollo de la Revelación. Puesto que el depósito incluye *realidades*, la experiencia de las mismas permite una comprensión renovada de los textos y, en general, del contenido doctrinal del mismo<sup>201</sup>.

Hay que señalar, finalmente, que para Congar el desarrollo *es* Revelación; ésta lo incluye como su irradiación (*rayonnement*). La razón de ello se encuentra en que su sujeto es, en último término, Dios, y su contenido es la fe de la Iglesia —no solamente el trabajo teológico de comprensión y exposición de la misma. Así, afirma Congar que Dios se da a conocer a su pueblo y en su pueblo «no solamente al hablar por boca de los profetas y finalmente Él mismo, en carne nuestra, sino suscitando y guiando, en su pueblo, la inteligencia de su palabra»<sup>202</sup>. Es una idea que hemos encontrado ya en otros lugares. Ésa había sido, a fin de cuentas, la promesa de Jesucristo en la última cena (cfr. *Jn* 14,25-26; 16,13-14).

### 3.2 La razón profunda del desarrollo y su proceso

Junto al hecho de que la Tradición es la comunicación de la totalidad del Evangelio en la *vida* de la Iglesia —que contiene *todo* el misterio pero no de

---

<sup>200</sup> La idea se hallaba expuesta ya en el texto de Blondel que hemos citado otras veces, y al que Congar hace referencia también en este punto de su exposición: «Así es como este poder conservador y preservador [la Tradición] es al mismo tiempo instructivo e iniciador. Amorosamente vuelta hacia el pasado, donde está su tesoro, va hacia el futuro, donde está su conquista y su luz. Incluso cuando *descubre* algo, tiene la humilde sensación de *reencontrarlo* fielmente. No tiene nada que innovar, porque posee su Dios y su todo, pero tiene siempre algo nuevo que enseñarnos, porque hace pasar algo de lo implícito vivido a lo explícito conocido», M. BLONDEL, *Historia y Dogma, o.c.*, 138, cfr. 144-145.

<sup>201</sup> El desarrollo histórico de la Tradición tiene que ver con el carácter histórico de la vida de la Iglesia. Cfr. J. WEBSTER, *Purity and Plenitude: Evangelical Reflections on Congar's Tradition and Traditions, o.c.*, 50.

<sup>202</sup> Y. CONGAR, *La fe y la teología, o.c.*, 190.

modo *explicito*—, para nuestro Autor, la “razón profunda del progreso” está unida a tres cosas íntimamente ligadas e interrelacionadas<sup>203</sup>:

1) el “actuado” (l’“agi”) humano de la fe. La acción reveladora de Dios cuenta con el esfuerzo humano, y esto vale no sólo en los mediadores de la Revelación (profetas, apóstoles y en particular los hagiógrafos), sino en todo cristiano, pues la fe es siempre una respuesta *viva*. En efecto, el hombre y la Iglesia responden a la Revelación viviendo de ella, haciéndola vida; y al realizarla de este modo, en cierto sentido la enriquecen, pues se da un cierto intercambio entre la Palabra de Dios y la respuesta fiel de la criatura.

Congar propone en distintas ocasiones el modo en que Newman contemplaba el ejemplo de María. La Escritura nos dice que la Virgen «guardaba estas cosas en su corazón» (Lc 2,19.51), y el que era aún pastor anglicano, en el último de sus sermones universitarios pone de relieve lo que eso significa: a María no le basta *recibir* la verdad divina, sino que *ahonda* en ella; cree primero, y luego usa la razón detrás de la fe, siendo así modelo de fe tanto para los sencillos como para los doctores<sup>204</sup>.

2) las *condiciones* propias de ese actuado humano. La fe es recibida por el hombre y por la Iglesia *ad modum recipientis* —en eso precisamente consiste la condescendencia divina. En particular, la Revelación es recibida en un sujeto que piensa *discursivamente* y cuya existencia es *histórica*, es decir, que avanza utilizando los instrumentos racionales de que dispone en cada época, «pero también asumiendo, en cada una de sus etapas, todos sus antecedentes», atesorando la inteligencia y el progreso adquiridos<sup>205</sup>.

3) el *tiempo de la Iglesia* (o *del Espíritu Santo*), en continuo desarrollo hacia su plenitud. La ontología de la Historia de la salvación está emparentada con la ontología sacramental, y lleva consigo una triple

---

<sup>203</sup> Para lo que sigue, cfr. *ibid*, 147-151.

<sup>204</sup> Cfr. J. H. NEWMAN, *La fe y la razón. Sermones universitarios*, Encuentro, Madrid 1993, 366 (XV, 3). Cabría añadir que ese es el modo en que Jesús alaba a su madre al decir: «Dichosos más bien los que oyen la palabra de Dios y la guardan» (Lc 11,28), o en que describe a quienes son su familia: «Mi madre y mis hermanos son aquellos que oyen la palabra de Dios y la cumplen» (Lc 8,21). Congar escribe: «La manifestación que Dios hace libremente de sí mismo se dirige a personas. Ahora bien, quien dice persona dice responsabilidad, y en “responsable” hay “respuesta” (compárese en alemán, “*verantwortlich*”, “*Antwort*”: una palabra que se da en reciprocidad). La historia es precisamente la duración dada a los hombres para que acepten la palabra, se conviertan, entren en el plan de Dios y colaboren a él», Y. CONGAR, *La fe y la teología, o.c.*, 42.

<sup>205</sup> *Ibid*, 148.

presencia <sup>206</sup>. En efecto, su duración se caracteriza, primero, por la permanencia de la obra de Cristo: su existencia terrena y la continuidad de la misma en la sucesión apostólica. En segundo lugar, por las sucesivas venidas de Dios, que se atribuyen al Espíritu Santo y que miran a un doble fin. Por una parte *actualizan e interiorizan* la obra de Jesucristo, sea en cada alma, sea en culturas y tiempos diversos, que son como la materia que el Espíritu informa realizando la catolicidad de la Iglesia. Por otra parte, introducen ciertas novedades inesperadas que, contando con la respuesta de los hombres, significan un *progreso* en el designio de Dios, que mira a su *plenitud o consumación* final.

Así pues, la acción del Espíritu Santo se inscribe en el marco sacramental del tiempo de la Iglesia. Él hace la *comunión* de esta triple presencia, o sea, la unión en el hoy de la historia de momentos distantes: el pasado fundador del cristianismo, el presente y la consumación escatológica, de la que el Espíritu es el principio (cfr. *2Co* 1,22; 5,5; 13,13; *Ef* 1,14).

\* \* \*

Una vez considerado el andamiaje del desarrollo, es posible describir cómo tiene lugar. La realización del designio divino de gracia avanza en la historia por sucesivas “venidas” de Dios. Son intervenciones en la historia a las que la Teología ha dado el nombre de “misiones”. Proceden del Padre por medio de Jesucristo —o sea, por medio de su Humanidad— y se

---

<sup>206</sup> Congar distingue el tiempo astral, del tiempo humano —marcado por la libertad y los proyectos de los hombres— y del tiempo de la Iglesia —de la Historia sagrada o del Espíritu Santo—, que está marcado por las acciones de Dios. En cuanto a esta última, describe su naturaleza del siguiente modo: « L’Histoire sainte, où le dessein de Dieu s’accomplit par la vertu de Dieu, totalise une triple présence : celle des actes salutaires posés une fois pour toutes et qui agissent, non par simple référence mentale du souvenir, mais par vertu actuellement opérante ; celle du terme qui est visé et, de nouveau, pas seulement par la pensée et le désir, mais comme fruit présent dans son germe ; celle de l’union à Dieu actuellement réalisée à la fois comme fruit de ce qui la fonde, comme germe de ce qu’elle procurera et comme réalité présentement vécue. C’est ce qu’on peut appeler la nature sacramentelle du temps de l’Église », IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 33. Cfr. J. MOURoux, *Le Mystère du Temps. Approche Théologique*, Aubier-Montaigne, Paris 1962, 204-220, 235-238.

atribuyen al Espíritu Santo. A cada misión corresponde (o no) una respuesta libre del hombre; por unas y otras progresan la Salvación y la Revelación<sup>207</sup>.

Sin entrar en detalle en la teología tomasiana de las misiones<sup>208</sup>, en las que corresponden al tiempo de la Iglesia se distinguen dos tipos. En primer lugar, las acciones por las que Dios suscita en los hombres la libre respuesta a la Revelación, dada una vez para siempre en Jesucristo. En este sentido, la Tradición es la permanente *actualidad* de una forma ya dada. Su desarrollo responde, por una parte, a la capacidad que tienen los *principios de unidad* —las estructuras de Alianza— de asimilar todo valor de humanidad. Y, por otra, a la *acción del Espíritu*, que actualiza esa posibilidad y permite recapitular en Cristo los valores humanos, reanimándolos y asumiéndolos en la unidad de su Cuerpo. Al interiorizar el Espíritu la forma cristiana en distintos *sustratos* humanos —como la materia que se ha de *informar*—, cada uno de ellos aporta lo suyo: un cierto modo de *realizar* lo cristiano. En este ámbito se inscribe no sólo la Tradición, sino también las numerosas tradiciones que existen en el seno de la Iglesia y forman parte de aquélla<sup>209</sup>.

En segundo lugar, están aquellas misiones divinas que suscitan y realizan una respuesta de fidelidad y de santidad ante una *iniciativa* (inesperada) por parte de Dios. En el plano personal, estas misiones «actualizan la santidad y hacen de la Iglesia una sociedad de santos»; mientras, en el plano eclesial, dan razón «de las grandes empresas apostólicas, de las fundaciones religiosas, de las grandes decisiones jerárquicas, de los concilios y de su obra santa, y finalmente de las declaraciones dogmáticas del sentido de la Palabra de Dios y de lo que ésta envuelve»<sup>210</sup>.

---

<sup>207</sup> «L'Histoire sainte, l'histoire de l'Église en tant qu'*Église de Dieu*, est faite ainsi de la suite des venues de Dieu grâce auxquelles les hommes produisent ces réponses de foi et d'amour par lesquelles se construit la Cité de Dieu. (...) Pierre à pierre, la Cité de Dieu se construit ainsi, dans l'histoire terrestre, à la fois d'en bas et d'en haut. Toutes ses pierres lui viennent d'en bas, mais aucune n'entre dans l'édifice qu'elle n'y soit attirée et mise par une vertu qui émane à la fois de Dieu et de son saint Serviteur Jésus-Christ », Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 35-36. Groppe subraya más bien el elemento *de en haut*, cfr. E. T. GROPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit*, o.c., 145-146.

<sup>208</sup> Cfr. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 43.

<sup>209</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Vie de l'Église et conscience de catholicité*, o.c., 122; IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., Apéndice II: «Los dos planos de la fidelidad», 439-444. *Vid. infra*, B.3.4.

<sup>210</sup> IDEM, *La fe y la teología*, o.c., 150.

Lo que viene dicho en el plano de la realización del designio divino de salvación, vale igualmente en el de la Revelación. También en este caso el desarrollo se atribuye al Paráclito (*Jn* 14,25-26; 16,13-15). Él recibe del Hijo lo que Éste ha recibido del Padre, y de eso mismo habla a los hombres, como un “espíritu de revelación” (*Ef* 1,17; cfr. *ICo* 2,10) . Su acción es doble; por una parte, es aquella por la que los hombres de todos los tiempos pueden acoger, vivir y penetrar el sentido de la Revelación que Cristo ha llevado a plenitud. De este modo la *actualiza*, la *realiza* y la *interioriza*. La hemos señalado antes<sup>211</sup>. Por otra parte, se atribuyen al Espíritu ciertos *acontecimientos* como las revelaciones privadas, las visiones, la vocación de fundadores en la historia de la Iglesia, etc. que permiten comprender en forma *nueva* aquella Revelación.

A diferencia de lo que sucede en el Antiguo Testamento en relación con el Nuevo, conviene no perder de vista que el desarrollo del que venimos tratando se da sólo en el plano de la *vida* de la Iglesia, no en el de su *estructura*, que ha sido dada una vez por todas<sup>212</sup>. La obra reveladora del Espíritu depende siempre de la Revelación fundada por el Verbo encarnado. Sin embargo, señala Congar, no es «que todo se dé en una definición inicial, y que el desarrollo no sea más que un puro despliegue lógico, al modo como Leibniz sentaba que *omne predicatum inest subiecto*», sino que «hay comienzos que son verdaderos comienzos»<sup>213</sup>: en cierto sentido se puede afirmar que *hay novedades*. Las hay en cuanto la consumación del designio divino requiere la *incorporación* a Cristo de toda la realidad creada, y en ésta se producen novedades históricas.

Hay que admitir que los pasos en que se articula el progreso dependen de la iniciativa divina y son indeducibles, de tal modo que el desarrollo de la Iglesia —y de la Revelación— depende siempre de la acción soberana de Dios<sup>214</sup>. Por eso afirma Congar que el sujeto del desarrollo es el Espíritu.

---

<sup>211</sup> *Vid. supra* B.2.3.

<sup>212</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 105-106, 108 y *passim*. Hay también casos de esta acción del Paráclito que pertenecen al momento constitutivo del depósito. Congar refiere, por ejemplo, el modo de comprender la universalidad de la Iglesia, enteramente renovada con la experiencia del descenso del Espíritu sobre Cornelio. Cfr. IDEM, *Vie de l'Église et conscience de catholicité*, o.c., 118-121.

<sup>213</sup> IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 440.

<sup>214</sup> Este es el límite de la imagen de la semilla o del niño que crece para describir el progreso de la Tradición. Y es el límite también del canon leriniano, cuyo papel es, para

Sin embargo, su acción se entrelaza con la respuesta de los hombres de tal manera, que son al mismo tiempo acciones *de sujetos humanos*. A este nivel, el *sujeto* del desarrollo son el Magisterio, la Teología (y la Filosofía) y los santos<sup>215</sup>.

Finalmente, en algún momento Congar llega a afirmar que Dios puede hablar a través de eventos de la historia profana. Estos pueden suponer un auténtico desarrollo de la Revelación, en cuanto un cambio en la historia del mundo puede facilitar la aparición de un contexto que permita un cierto desarrollo al depósito. En pocas palabras: «todo hecho de civilización puede ser el punto de partida de un movimiento de pensamiento en la Iglesia»<sup>216</sup>. No es fácil en este caso distinguir a cuál de las dos acciones del Espíritu responde este avance<sup>217</sup>.

En resumen, el desarrollo de la Revelación en la Tradición, como la expansión de la Iglesia, está condicionado por: una ley interior de

---

Congar, meramente negativo. Cfr. IDEM, *La fe y la teología, o.c.*, 150, 206-208. En este sentido, es válida la afirmación de Groppe, de que, para Congar, la Iglesia viene sólo *de en haut*, cfr. E. T. GROPPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit, o.c.*, 145-146.

<sup>215</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et la vie de l'Église, o.c.*, 92 e IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 125-126. Estos tres sujetos —que corresponden en notable medida a los que había señalado ya M. Blondel— son precisamente los que indica el Concilio Vaticano II al exponer el crecimiento de la Tradición. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum, o.c.*, 8; M. BLONDEL, *Historia y Dogma, o.c.*, 138-139, quien habla del santo, el erudito y el filósofo, bajo la dirección del Magisterio, que, en la unidad de una conciencia asistida, concierta y estimula el progreso. Sobre la cuestión del sujeto trascendente y del sujeto empírico de la Tradición, *vid. infra* B.4.

<sup>216</sup> Y. CONGAR, *La fe y la teología, o.c.*, 155. Pone numerosos ejemplos: el primado romano y la comprensión del *extra Ecclesiam nulla salus*, la doctrina de las relaciones entre lo espiritual y lo temporal, la doctrina social de la Iglesia, el contenido de la noción de derecho natural, la teología de la guerra, la noción misma de progreso dogmático, el universalismo en la Revelación profética o, finalmente, el pensamiento misional y pastoral.

<sup>217</sup> Cfr. IDEM, *Vie de l'Église et conscience de catholicité, o.c.*, 122-127; IDEM, *Pentecostés, o.c.*, 57-58, 74. En *Vraie et fausse réforme dans l'Église* había escrito: «Pero también sucede, que bajo los problemas que el mundo plantea a la Iglesia, sea Dios quien interroga a los suyos, quedándose a la puerta, y llamando a golpes de hechos y de sucesos, Dios que interroga a esos maestros, que a veces nos da de su mano... La Iglesia debe oír semejantes llamadas, y a reserva del juicio que le compete emitir, aceptar ciertos planteamientos de problemas. Hay un movimiento de las cosas que no se negará a seguir sin faltar a su propio deber frente al mundo, o si se prefiere, frente a Dios respecto al mundo», IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 110.

maduración, un impulso trascendente del Espíritu Santo y un contexto externo<sup>218</sup>. En cuanto a la acción del Espíritu en este desarrollo, corresponde a los modos de actividad que Congar señaló en general al estudiar su papel en la edificación de la Iglesia: una acción de *actualización* de las estructuras de Alianza (que aquí tiene que ver con la respuesta de fe y el arraigar del misterio cristiano en las distintas culturas) y otra que se inscribe en aquel *sector libre* en el que el Espíritu se mueve, no obstante, en dependencia de Cristo<sup>219</sup>.

### 3.3 La percepción de la homogeneidad del progreso

Ante el desarrollo de la Revelación en la Tradición, sea por la explicación o despliegue de la enseñanza apostólica, sea por la incorporación de distintas riquezas personales o culturales, sea por iniciativas que señalan una novedad en la vida de la Iglesia, ésta ve la necesidad de verificar la homogeneidad de este proceso, esto es, «la conservación de la identidad del sentido» en la variedad de las formas<sup>220</sup>.

Para llevar a cabo este discernimiento, la Iglesia cuenta, según Y. Congar, con tres vías. Las dos primeras, aunque útiles y necesarias, no son suficientes. Sólo la tercera —integrando las anteriores— lo es, por ser la única adecuada a la realidad profunda del misterio de la Iglesia. Las vías son:

---

<sup>218</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 111-112.

<sup>219</sup> El Autor retoma aún esta duplicidad al considerar las *ocasiones* del desarrollo. Desde este punto de vista, expone la tarea de la Tradición según se considere: a) La necesidad de responder a las *cuestiones del tiempo*, ya sean *interpretaciones erradas* —herejías—, ya sean los *interrogantes y problemas* propios de cada época. Bajo este aspecto, la tarea de la Tradición consiste en guardar la *pureza* del depósito. b) Las nuevas traducciones, las “reediciones” o los redescubrimientos del Mensaje único. La Iglesia piensa continuamente su fe y su práctica religiosa —es *fides quaerens intellectum*—; y en esta tarea no cuenta sólo el dinamismo de la vida cristiana, sino también el contexto histórico en que ésta se desarrolla y las intervenciones del Espíritu que conduce el designio hacia su consumación, completo desarrollo que coincidirá con el momento en que «Dios sea todo en todos» (1Co 15,28). Es el orden que sigue en IDEM, *La Tradition et la vie de l'Église, o.c.*, 84-95.

<sup>220</sup> IDEM, *La fe y la teología, o.c.*, 157. Para este epígrafe, cfr. *ibid*, 157-166; IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 207-213; IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique, o.c.*, 233-297.

a) La *vía dialéctica*, o de la implicación lógica, que consiste en la inteligencia de la Revelación, con los medios que corresponden a la propia cultura. Es una vía útil, ciertamente, pero presenta el peligro de confundir el *desarrollo dogmático* con el *progreso teológico*. En efecto, no hay que perder de vista que «el motivo de la fe divina es la revelación de Dios propuesta por la Iglesia», y, por tanto, las *conclusiones teológicas* pueden ser presentadas como dogma de fe sólo si *la Iglesia* las considera divinamente atestiguadas, y por tanto formalmente contenidas —aunque sea de manera confusa— en el depósito de la Revelación<sup>221</sup>.

b) La *vía de la documentación histórica*, que «emplea los testimonios escritos, litúrgicos, arqueológicos, etc., de la tradición»<sup>222</sup>. Congar la presenta como un estudio *puramente histórico* de los documentos de la misma, que no puede ser identificado con la teología positiva mientras no sea completado con la tercera vía.

c) La *vía teológica o eclesial*, que juzga por referencia a la conciencia de la Iglesia y al Magisterio, englobando y utilizando en la medida de lo posible las dos vías anteriores.

En sentido estricto, sólo la tercera se acerca a la Tradición considerándola en su misterio, esto es, en la complejidad de su índole humana y divina. Ahora bien, volviendo sobre el contenido de la Tradición, aunque éste no es *meramente* humano, no deja de serlo en cierta medida. Por eso, en la vía teológica o eclesial se integran las dos anteriores: en continuidad con la vía del razonamiento hay una *teología especulativa*, y en continuidad con la vía histórica, una *teología positiva*<sup>223</sup>.

---

<sup>221</sup> IDEM, *La fe y la teología, o.c.*, 234. Éste es el caso, indica nuestro Autor, de los dogmas marianos más recientes. A propósito de la primera vía, Congar critica la postura de la conocida obra de F. MARÍN-SOLÁ, *La evolución homogénea del dogma católico*, Editorial Católica, Madrid 1952, cfr. Y. CONGAR, *La fe y la teología, o.c.*, 157-159, 230-235.

<sup>222</sup> *Ibid*, 159.

<sup>223</sup> Sobre esta distinción que recoge Congar entre las dos partes integrantes de la Teología, cfr. Y. CONGAR, *La fe y la teología, o.c.*, 188-195, 225-235. Puede consultarse también M. MUÑOZ I DURAN, *Yves-M. Congar, su concepción de teología y del teólogo*, Facultat de Teologia de Catalunya - Herder, Barcelona 1994, 183-231, así como un artículo que marcó en su día al joven teólogo francés, M.-B. SCHWALM, *Les deux théologies : la scolastique et la positive*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 2 (1908), 674-703. *Vid. infra* B.4.2.3 y B.5.2.



\* \* \*

A modo de conclusión, señalemos la originalidad de la teología congariana y enfrentémosla con una crítica que se le ha dirigido en los últimos años.

En mi opinión, lo que hace particularmente valiosa la propuesta de Congar, frente a otras exposiciones contemporáneas, es precisamente el equilibrio que logra. Su concepción descansa, en el fondo, sobre dos pilares: la concepción *realista* de la Revelación-Tradición y la consideración de la Iglesia como misterio divino-humano. Repasando uno y otro será más fácil hacerse una idea.

1. En cuanto a lo primero, según la propuesta de nuestro Autor, la Tradición es comunicación no sólo de un mensaje, sino también de una *Vida*. Por eso, pueden buscarse en las expresiones de la misma algunos elementos que habrían quedado implícitos en momentos anteriores, y, sin embargo, habrá que reconocer que la Vida superará siempre a los *documentos* que la expresan: *Fons vincit sitientem*. Algo análogo vale para la Revelación.

Esta concepción depende, sin lugar a dudas, de la propuesta de M. Blondel. Ahora bien, aunque Congar la tiene muy presente, no se queda en ella. Primero, por cuanto la Tradición como vida es sólo un *aspecto* de la Tradición. Después, porque, frente a la concepción del filósofo de Aix, nuestro Autor propone una mayor insistencia en la importancia del dato (*donné*) revelado y del documento histórico al considerar el desarrollo de la Tradición. Afirma, por otra parte, que la Tradición apostólica no es sólo narración y dato *histórico* sino que tiene también un contenido *doctrinal*, que consiste en una interpretación teológica de los hechos. Ésta, por provenir de hombres inspirados por Dios para ser fundamento de la Iglesia, tiene el valor de un dato (*donné*) y es normativa<sup>224</sup>. En tercer lugar, el teólogo francés echa en falta en la exposición de Blondel una consideración detallada de la función del Magisterio, que queda apenas esbozada —no podía ser de otro modo, tratándose de un filósofo.

A estos puntos —que el mismo Congar señala explícitamente al estudiar la propuesta blondeliana—, cabría añadir aún otros dos. Por una parte, el teólogo de *les Ardennes* considera que se puede hacer más hincapié en la

---

<sup>224</sup> En otras palabras: « le trésor confié à l'Église n'est pas seulement réalité, mais dépôt de révélation de nature déjà dogmatique », Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 129.

promesa divina de *Jn* 16,13, tanto por el carácter inagotable del depósito recibido por la Iglesia —el Evangelio, Cristo—, como por la idea bíblica de que algo *se hace verdadero* a medida que realiza el designio de Dios<sup>225</sup>. Por otra, al exponer la idea de lo implícito en el depósito, Congar considera que, más satisfactoria que la de Blondel, es la propuesta de Newman, pues señala mejor que aquél la *índole intelectual* de lo implícito en la Tradición, incluso cuando se trata de un implícito *vivido*<sup>226</sup>.

2. En cuanto a la consideración del carácter divino-humano de la realidad que se estudia, el mismo Congar afirma que la Tradición no es más que un caso de lo que exige, en su totalidad, el misterio de la Iglesia<sup>227</sup>. El punto es, primero, la afirmación de la *divinidad* de las realidades que han traído en la historia la comunicación del designio divino: sea la Revelación, sea la Tradición, sea, en definitiva, la Iglesia. Como señala en uno de sus escritos, *si* verdaderamente la Escritura es de Dios, *si* los concilios, los Padres, los textos litúrgicos, las otras expresiones de la tradición incorporan verdaderamente una acción de Dios, *entonces* la única fuerza adecuada para comprender el sentido de sus testimonios y de su Escritura es la Iglesia de Dios, Esposa y Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo. La sola historia se queda en lo fenoménico puramente humano de las expresiones del dato cristiano, pero no puede alcanzar la lectura de la Iglesia, *porque no tiene sus ojos*<sup>228</sup>.

De estas consideraciones emerge la necesidad de tener presente en todo momento la acción del Espíritu Santo, sujeto vivo y soberano de la Tradición. Su obra mira, por una parte, a *guardar* la Revelación de Cristo y a *desarrollarla* plenamente, y, por otra, permite *reconocerla* en su desplegarse y en la variedad de formas que puede llegar a tomar. Sólo «el Espíritu reconocerá al Espíritu»<sup>229</sup>.

---

<sup>225</sup> Cfr. *ibid*, 128.

<sup>226</sup> Cfr. *ibid*, 127; J. H. NEWMAN, *La fe y la razón. Sermones universitarios*, o.c., 265-403 (XV).

<sup>227</sup> Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., 269.

<sup>228</sup> Cfr. *ibid*, 268. El subrayado es mío.

<sup>229</sup> IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 419. Y en otro lugar, escribe: «...les monuments de la Tradition sont des réalités objectives et historiques ; la Tradition est une réalité théologique qui suppose une action du Saint-Esprit dans ce sujet vivant qu'est l'Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ. Il ne peut y avoir un

Ahora bien, hay que tener en cuenta un segundo punto: la Iglesia y su magisterio no son autónomos respecto al depósito; como no son tampoco realidades puramente divinas. Por eso, en el discernimiento de la homogeneidad del desarrollo, es necesaria la referencia al *fundamento* puesto una vez para siempre por el Verbo encarnado, y a la Tradición en cuanto ha quedado fijada en sus testimonios —los *Monumentos* de la Tradición— a lo largo de los siglos. En eso consiste el *condicionamiento objetivo* de la Iglesia. Dicho de otro modo: el sentir de la Iglesia, así como su enseñanza, no es un poder *autónomo*, sino que se encuentra ligado a los documentos que dan testimonio de su fidelidad en el tiempo a lo que fue instituido por Jesucristo y quedó fijado en el depósito apostólico<sup>230</sup>. Por eso, afirma Congar, el estudio científico de esa dimensión humana —siempre que no parta de una negación metodológica de lo divino— es indispensable para asegurar el condicionamiento objetivo del Magisterio y de la fe de la Iglesia<sup>231</sup>. De ahí la importancia del trabajo de doctores y sabios en la

---

traité valable de la Tradition sans considération de l'action par laquelle Dieu continue à « inspirer » l'Église, au sens qu'une suite continue de témoignages ont classiquement donné à ce mot. C'est cette action qui est constitutive de la Tradition au sens dogmatique de l'expression » IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 207. Es evidente que esa acción del Espíritu queda fuera del campo de estudio del trabajo puramente histórico. Cfr. J. WEBSTER, *Purity and Plenitude: Evangelical Reflections on Congar's Tradition and Traditions*, o.c., 44-47.

<sup>230</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La fe y la teología*, o.c., 163-164; IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 212-213. Congar estudia los límites de la Tradición viva y del *sensus Ecclesiae* entendido en sentido subjetivo. De hecho, aunque tiene en cuenta tanto el sentido objetivo como el subjetivo del *sensus Ecclesiae*, señala que el primero es el más tradicional. Se trata, en definitiva, del sentido que la Iglesia reconoce en su Tradición —ligado a los documentos pero más allá de ellos— y que constituye, en sus expresiones, un lugar al que acudir en el momento de discernir la verdadera Tradición. Sobre el sentido subjetivo, en relación con Möhler, IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., 248-249.

<sup>231</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., 269; sobre el condicionamiento objetivo, cfr. IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 387-390. En este sentido nuestro Autor recoge la distinción —nacida en los siglos XIX-XX ante el peligro del historicismo y desarrollada en torno al “movimiento asuncionista”— entre una *tradición histórica* y una *tradición dogmática*: « La première est la série des témoignages accessibles, la seconde est la croyance prêchée et professée par l'Église », IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 209.

Iglesia. Pero esos documentos hablan de algo que no es meramente humano. Hay *más*, y para quien está *bien dispuesto*, no es difícil reconocerlo<sup>232</sup>.

Escribiendo sobre la propuesta de Congar, J. Robinson ha puesto de relieve la necesidad de ese condicionamiento objetivo (*control by the object*) para una teoría de la Tradición, y echa de menos la insistencia en ese punto en *La Tradition et les traditions*<sup>233</sup>. A la luz de lo que viene dicho, no se puede decir que Congar no hable de él...

Del mismo modo, no parece adecuada otra afirmación de Robinson, según la cual, para el teólogo de *les Ardennes*, la Tradición es esencialmente “movimiento hacia delante bajo el influjo del Espíritu Santo”<sup>234</sup>. Bien lejos de su intención se encuentra aumentar la importancia del Magisterio y reducir la de la Tradición<sup>235</sup>. Más que la postura de Congar se expresan aquí ciertas interpretaciones reductivas de la misma, sobre las que habrá que volver en el siguiente capítulo<sup>236</sup>.

---

<sup>232</sup> Éste es el argumento de Pascal para la revelación de la divinidad de Cristo, que Newman aplica al desarrollo dogmático. Cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 270 e IDEM, *La fe y la teología*, o.c., 116, 166. En último término, el problema es el de lo divino que se manifiesta en lo humano. Ciertamente cabe la posibilidad de negar uno de los dos extremos, pero con eso se pierde de antemano la realidad misma que se quería estudiar. El problema de la Tradición es, en este sentido, paralelo al de la apostolicidad, o incluso al misterio de la Encarnación. Del mismo modo que el Verbo se hizo hombre y que su testimonio se fijó por escrito, de la vida de la Iglesia y de su comprensión del misterio cristiano han quedado documentos históricos —los *Monumentos* de la Tradición. Y del mismo modo que no se puede ignorar la Escritura para llegar a Jesús, no se puede obviar el estudio histórico si se quiere conocer la Tradición. Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., 269-270.

<sup>233</sup> Cfr. J. ROBINSON, *On the Lord's Appearing. An Essay on Prayer and Tradition*, o.c., 19-20; IDEM, *Congar on Tradition*, o.c., 341.

<sup>234</sup> «...if tradition is essentially movement forward under the influence of the Holy Spirit...», J. ROBINSON, *Congar on Tradition*, o.c., 352.

<sup>235</sup> «Again, the result of Congar's writings has been to enhance the importance of the magisterium and decrease the importance of tradition», *ibid*, 351.

<sup>236</sup> Basta leer el último capítulo del *Essai Historique* para darse cuenta de cuál es la postura de Congar ante un Magisterio que ha sido constituido como instancia de Revelación. Por eso, resulta llamativo que Robinson pueda resumir la postura de Congar como: «If tradition is essentially activity; if the subject of tradition is a spiritual organism which is not confined to the limits of the hierarchical and visible Church; if the monuments of tradition are not binding on the movement of the Spirit; if revelation as the activity of

Ciertamente, al presentar la Tradición en su dimensión activa, y concretamente como la vida de la Iglesia, se corre el riesgo de hacer de la Tradición una fuerza *creadora* de formas y, en definitiva, de su mismo contenido. Sin embargo, nuestro Autor insiste en todo momento en la importancia del dato revelado y en la diferencia entre el momento constitutivo y el momento continuativo de la Tradición. ¡Está hablando a los Protestantes, y critica concretamente una concepción exagerada del papel del Magisterio!

Por otra parte, no hay que perder de vista que, en la propuesta de Congar, la Tradición como *vida* es solamente, como viene dicho, *un aspecto* de la Tradición. Aspecto en que se subraya la dimensión pneumatológica y el carácter *encarnado* (y, en ese sentido, no  *fijado*, sino vivo) de la misma, pero aspecto a fin de cuentas. Además, el teólogo francés señala repetidas veces que *Tradición activa* y *Tradición pasiva* son inseparables y se implican mutuamente<sup>237</sup>.

En resumen, hay que tener presente quién es el interlocutor, cuál el contexto polémico en que Congar se mueve, y qué es lo que pretende al estudiar este aspecto de la Tradición: indicar que su especificidad respecto al texto no se encuentra en el objeto que transmite<sup>238</sup>. Ahora bien, afirmar que el contenido no es lo que la especifica, no implica que no sea esencial para ella, porque, a fin de cuentas, lo que se está estudiando no es la Tradición *en absoluto*, sino solamente en cuanto es *un modo de transmisión* de la Revelación divina.

---

God is prior to the language in which the Church receives God's word...», por más que a renglón seguido reconozca que tal vez no sea ésta la postura de Congar, sino sólo una posible lectura de su análisis, *ibid*, 354-355. Parece que el problema, en definitiva, consiste en  *leer* ciertas afirmaciones de Congar fuera del “sofisticado contexto teológico” en que se encuentran, cfr. IDEM, *On the Lord's Appearing. An Essay on Prayer and Tradition*, o.c., 22, 27-28.

<sup>237</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 65-66.

<sup>238</sup> « C'est comme l'éducation, une communication de vivant à vivant ; c'est la communication dont *le contenu est inséparable de l'acte* par lequel un vivant en rend bénéficiaire un autre vivant. *Un texte*, lui, a son existence en lui-même », IDEM, *La Tradition et la vie de l'Église*, o.c., 25. El subrayado es mío. Que la educación sea distinta del texto, como modo de comunicación, no implica que lo que uno y otro enseñen sea materialmente diverso.

#### 4. El sujeto de la Tradición

En las secciones precedentes, ha quedado como implícita esta cuestión, que hay que tratar también detenidamente. Congar lo hace considerando ‘tradición’ en el sentido objetivo total, cuyo contenido es todo aquello que nos es dado y transmitido para que nosotros vivamos según la Alianza<sup>239</sup>. Y presenta el siguiente esquema:

Cette Tradition peut être considérée au niveau de la constitution du dépôt qui, en sa perfection, n’est autre que l’Évangile, ou au niveau de la transmission et de la réception de ce dépôt pour que l’Église en vive. Au premier niveau, le sujet en est formé par les prophètes, Jésus-Christ et les Apôtres. Au niveau de la transmission, par l’*ecclesia*. Ce sont là des sujets humains. Cependant, à chacun de ces niveaux, le Saint-Esprit, « qui a parlé par les prophètes » et qui est l’âme de l’Église, représente le sujet dernier et souverain responsable de la Tradition<sup>240</sup>.

Así pues, existe una doble distinción. Primero, la que corresponde a los dos momentos de la economía cristiana; después, la que conviene a la naturaleza sacramental de la Iglesia, compuesta de un elemento humano, histórico, y de un elemento divino.

Lo primero que hay que subrayar es la *unidad* del sujeto de la Tradición. Aunque a lo largo de la economía se suceden varios —los profetas, Cristo, los apóstoles, la Iglesia—, todos ellos forman en realidad uno solo. Ciertamente, la unidad descansa en primer lugar en el común objeto transmitido —la Buena Nueva y, en definitiva, Jesucristo—, pero no sólo. Responde también a la presencia de dos elementos de unidad —uno externo y otro interno— que afectan a los sujetos: en primer lugar, la *misión* recibida de Cristo, quien a su vez la ha recibido del Padre (cfr. *Jn* 7,16; *Mt* 28,20)<sup>241</sup>; en segundo lugar, el *Espíritu Santo*, dado por Jesús, a quien el Padre lo da.

---

<sup>239</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 75. Cfr. las distinciones sobre el concepto de Tradición en *Ibid*, cap. 2. En este epígrafe se seguirá: *Ibid*, cap. 3, IDEM, *La Tradition et la vie de l’Église, o.c.*, cap. 2 e IDEM, *La fê y la teología, o.c.*, 212-222.

<sup>240</sup> IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 75.

<sup>241</sup> Nuestro Autor hace referencia a la noción judía de *šaliah*, que ha sido utilizada con frecuencia en la teología contemporánea. Cfr. la bibliografía citada en Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 289-290, nota 7; más sintético, J. RATZINGER, *Naturaleza del sacerdocio*, en *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Paulinas, 1992, 66-70.

Se afirma así que el origen de la Tradición está en el Padre, que resulta de este modo su sujeto último (*auctor*), y encontramos, una vez más, la duplicidad que caracteriza al pensamiento de Congar en su primera época. El Espíritu acompaña la misión en cada momento para realizar el compromiso divino que esta supone, según su naturaleza y grado, que es distinto en cada caso<sup>242</sup>.

Para Congar, entre *misión* y *Espíritu* se da una relación similar a la que hay entre *sacramentum* y *res*. Sin embargo, una y otro no se encuentran en el mismo plano. No se trata aquí, como más arriba, de dos *agentes* que realizan la obra de Dios, sino de una *doble razón de unidad* del proyecto divino. Y, mientras la *misión* es una estructura, un elemento externo, el Espíritu es no sólo una realidad íntima, sino una *Persona*, y por tanto, más que un elemento de unidad, es un verdadero sujeto —el “Sujeto último y soberano responsable”— de la Tradición<sup>243</sup>.

#### **4.1 Cristo, los profetas y los apóstoles, sujetos de la Tradición en su momento *constitutivo***

Los sujetos de la Tradición en su momento constitutivo son los profetas —en general, los autores inspirados del Antiguo Testamento—, Jesucristo y los apóstoles. Hay en esta etapa una garantía especial de Dios, que habla, de modo absoluto, por boca de Cristo y toma la responsabilidad de las escrituras canónicas, de las que es el autor. En efecto, la Iglesia apostólica gozó en este sentido de unos *carismas* que desaparecieron después<sup>244</sup>.

En este primer momento, la Revelación y la Tradición coinciden. De hecho, incluso aquello que forma parte del contexto de estos sujetos es considerado igualmente parte del depósito revelado (aunque no todo, cfr.

---

<sup>242</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 80.

<sup>243</sup> Cfr. *ibid.*, 75-78, 95, 101. Con la expresión “cascadas de misión”, a la que se ha hecho referencia en otras ocasiones, Congar designa la continuidad en su elemento externo.

<sup>244</sup> Cabría notar que Congar admite unos *carismas* apostólicos, algo más que la mera especificidad histórica de los Apóstoles de la que hablaba I. de la Potterie. Cfr. IDEM, *Inspiration des Écritures canoniques et apostolicité de l'Église, o.c.*, 193-196; I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, vol. I*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1999<sup>2</sup>, 430-431, *vid. supra* cap. I, B.4.3.3; y cap. III, B.2.2.1. Para lo que se expone en este epígrafe, cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 76-80.

*ICo* 7,12). Así, se puede decir que pertenece al designio divino el hecho de que la Revelación del Misterio nos llegara mediada por las categorías de una época determinada<sup>245</sup>.

Por otra parte, ya a este nivel se verifica algo importante para Congar, a saber, que el protagonismo de algunos —profetas y apóstoles, en este caso— se da sólo en el ambiente (*milieu*) de la comunidad, sea Israel, sea la Sinagoga o la Iglesia.

## 4.2 La Iglesia, sujeto de la Tradición, inmanente a la historia

Consideremos ahora la Iglesia como sujeto de la Tradición en su momento continuativo o de recepción y transmisión del depósito fijado por los apóstoles. Es cierto que se trata de un sujeto distinto de la Iglesia apostólica —pues no goza de los carismas específicos de esta última—, sin embargo, como señala el mismo Congar, hay que distinguirlos sin separarlos ni oponerlos<sup>246</sup>. El Espíritu que las anima es el mismo, y, de hecho, la Iglesia es continuación de la Iglesia apostólica. En realidad hay que afirmar algo más, pues el cristianismo es *comunión*: la Iglesia *nace* de la comunidad apostólica no por yuxtaposición de nuevos individuos, sino desde dentro, pues los creyentes *se agregan* al grupo de los creyentes, y, en definitiva, a Cristo (cfr. *Hch* 2,41.47; 5,14; 11,24; cfr. 4,4)<sup>247</sup>.

Desde la concepción realista adoptada por Congar, Iglesia y Tradición se interpenetran en una unidad cuya garantía es el Espíritu Santo<sup>248</sup>. Ahora bien, esa misma perspectiva exige prestar atención sea a la dimensión objetiva de la transmisión —el depósito y su desarrollo, que la Iglesia recibe como algo *dado*—, sea a su dimensión subjetiva<sup>249</sup>. En efecto, la Iglesia es

---

<sup>245</sup> Idea que est  presente en M. BLONDEL, *Historia y Dogma*, o.c., 147-148.

<sup>246</sup> «...il faut distinguer, sans séparer ni opposer », Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 77.

<sup>247</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 19-21.

<sup>248</sup> Cfr. IDEM, *La Tradition et la vie de l' glise*, o.c., 84.

<sup>249</sup> « La vérité est vivante en tant qu'elle est principe de vie pour l'esprit ; la vérité salutaire est vivante parce qu'elle fait vivre vraiment et éternellement. Mais la vérité n'est pas elle-même un sujet (sauf en Dieu, en Jésus-Christ), et ce n'est pas en lui attribuant une majuscule qu'on fait d'elle un sujet réel auquel conviendrait le prédicat de « vivant ». Ce qui est vivant, c'est le sujet qui croit : chaque fidèle personnellement, et l' glise comme sujet supra-personnel, seul finalement adéquat, de la foi. Non que nous



la *comuni3n* de los hombres con Dios, por medio de Cristo y de la relaci3n cuya forma ha sido por él instituida, en el Espíritu Santo; y es, en el mismo Espíritu, la comuni3n de los hombres entre sí, desde el pasado más remoto hasta la consumaci3n de la historia.

En la perspectiva de la comuni3n se presentan dos formas complementarias de entender la Iglesia como sujeto de la Tradici3n. De una parte, es *communio sanctorum*, o sea, comuni3n “de las cosas santas”. Es la Iglesia como instituci3n de Cristo, la Iglesia de los ap3stoles que precede a todo creyente y que lo genera a la vida de fe, agregándolo a la comuni3n. De otra, la Iglesia es *communio sanctorum*, o sea, comuni3n “de los santos”, congregaci3n de todos los fieles cristianos. La comuni3n no es la suma de los individuos, ni la puesta en común de lo que cada uno posee, cree, opina, sino la *común participaci3n* de una misma realidad. Esta distinci3n corresponde en cierta medida a la clásica entre *fides quae* y *fides qua*: la primera es la que los fieles reciben de la Iglesia, tienen en comuni3n con ella, y es, por eso mismo, inseparable del *sensus Ecclesiae*. Y así, en pocas palabras, se puede decir que la Iglesia es sujeto de la Tradici3n del mismo modo que lo es de la fe<sup>250</sup>.

A raíz de todo esto afirma Congar, en primer lugar, una precedencia de la instituci3n —la *ecclesia* o el cuerpo eclesial— sobre la *communio fidelium*, en cuanto a aquélla ha sido prometida el Espíritu para guardar y profundizar la revelaci3n de Cristo<sup>251</sup>. En segundo lugar, el protagonismo de todos los fieles cristianos, pues la transmisi3n es tarea de todos en la Iglesia, y todos reciben el Espíritu para guardar la Revelaci3n y dar testimonio de ella.

Sin embargo, si bien la conciencia de la Iglesia es llevada por todos en común —*in solidum*, en comuni3n—, lo es de manera *diferenciada*: cada cual según la funci3n que le corresponde y de la que es responsable. Y aquí es aún posible desmarcar las funciones que existen en la Iglesia *de derecho*,

---

imaginions une super-personne ayant, comme telle, une existence empirique indépendante de celle qu’elle a dans ses membres. Elle a pour principe supra-personnel d’unité l’institution du Seigneur, la vérité de l’Alliance qui suscite son terme, l’épouse, et enfin le Saint-Esprit qui remplit et unifie tous les chrétiens à travers l’espace et le temps », IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 84, cfr. 81.

<sup>250</sup> Sobre la restauraci3n del sentido más propio y genuino del *sensus Ecclesiae*, cfr. *ibid.*, 81-86, donde expone también la manera en que él comprende la conciliaridad de la Iglesia.

<sup>251</sup> En este sentido interpretaba Congar las promesas del Paráclito, *vid. supra* B.2.3.

es decir, que corresponden a la diversidad propia de la estructura de la Iglesia, en la que encontramos algunos miembros que personalizan la *ecclesia* y, por tanto, están especialmente *cualificados* para guardar, interpretar y transmitir el depósito; y las que existen en ella *de hecho*, o sea, han aparecido o se han precisado a lo largo de la historia<sup>252</sup>.

Aunque en un orden cambiante, Congar expone en sus obras la tarea concreta de la jerarquía y el pueblo fiel (o sea, en el vocabulario manejado por el Autor, los fieles no ordenados), así como la que juegan los teólogos y los “profetas” en la Iglesia, o la que jugaron los Padres.

#### 4.2.1 Pueblo fiel/laicado

Es para Congar uno de los datos más ciertos de la Revelación y la Tradición que todos los miembros del Cuerpo de Cristo están animados y son vivos, activos y responsables<sup>253</sup>. Todos los fieles reciben la fe y, por obra del Espíritu Santo, desde ese momento encarnan lo que reciben. Son responsables de ello, en el sentido de que deben *responder* de lo que han recibido. Por otra parte, en cuanto el suyo no es un eco inerte de la enseñanza de los pastores, sino el eco vivo de sujetos vivientes, tienen parte también en su *desarrollo*<sup>254</sup>.

Los fieles son sujetos activos de la Tradición porque la *viven* y la *transmiten*, y no solamente de modo pasivo porque la reciban de la jerarquía<sup>255</sup>. En cuanto al modo concreto de comprender el papel de los

---

<sup>252</sup> En particular, en relación con la enseñanza, distingue Congar una inspiración que tiene que ver con «la enseñanza *ex officio*, la asistencia ligada al cargo» (la de la jerarquía), y hay otra ligada a la «enseñanza *ex spiritu*, la inspiración dada imprevisiblemente» (la de la profecía). Se da aquí «una especie de desdoblamiento, no en el sentido profundo de la función, que no conoce sino un objeto y una finalidad, sino en la calificación de la palabra pronunciada, según la situación o la vocación de quien la pronuncia en la Iglesia, y, finalmente, según el tipo de asistencia que confiere el Espíritu Santo», Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 151.

<sup>253</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 86.

<sup>254</sup> *Vid. supra* B.3.3. Habría que señalar también la idea de que la definición de la fe, obra del Magisterio, tiene lugar, para nuestro Autor, dentro de una comunión. Sobre esta cuestión, es interesante el artículo, IDEM, *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*, «Revue historique de droit français et étranger» 36 (1958), 210-259.

<sup>255</sup> «Nous accueillions en ce sens l'idée défendue par Newman et à laquelle Scheeben n'est pas demeuré étranger, selon laquelle le *sensus fidelium* ne se réduit pas à l'acte du

laicos en la Tradición, Congar pone el acento en la educación familiar como medio de transmisión, y en la *professio fidei*. En efecto, son los padres —y de modo particular las madres— quienes crean el *ambiente cristiano* (*milieu*) en que se aprende y se desarrolla la fe como *síntesis viva* de convicciones y actitudes vividas, de pensamientos y sentimientos... en definitiva, como *forma de vida*<sup>256</sup>.

Señala también de qué modo colaboran los fieles laicos al desarrollo dogmático: por la piedad, el estudio, el arte, las iniciativas apostólicas, la espiritualidad de tantos monjes, etc.<sup>257</sup> En todos estos aspectos, la responsabilidad de los fieles no depende de un mandato recibido de Cristo, sino del hecho de que la suya es una vida animada por el Espíritu Santo<sup>258</sup>.

---

magistère mais lui ajoute sa valeur propre de témoignage, et, éventuellement, de développement» IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 91. Cfr. IDEM, *La fe y la teología, o.c.*, 82-85.

<sup>256</sup> Cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 135-136. «La tradition, comme milieu dans lequel nous recevons le christianisme et sommes formés selon lui, n'existe que portée par ceux qui, l'ayant reçue, en vivent et la transmettent à d'autres pur qu'ils en vivent à leur tour. C'est comme l'éducation, une communication de vivant à vivant ; c'est la communication dont le contenu est inséparable de l'acte par lequel un vivant en rend bénéficiaire un autre vivant. Un texte, lui, a son existence en lui-même » IDEM, *La Tradition et la vie de l'Église, o.c.*, 25.

<sup>257</sup> Sobre la posibilidad y los límites del ejercicio de la Teología por parte de los laicos, cfr. IDEM, *Jalons pour une théologie du laïcat, o.c.*, 427-432; y sobre el desarrollo posterior de la postura de Congar, M. MUÑOZ I DURAN, *Yves-M. Congar, su concepción de teología y del teólogo, o.c.*, 299-302; M.-C. BARON, *La fonction ecclésiale de la Théologie à partir de l'œuvre d'Yves-Marie Congar*, Atelier National de Reproduction des Thèses, Lille 2009, 39-47.

<sup>258</sup> Así, por ejemplo, afirma que «toda la vida cristiana debe ser, en alguna manera, apostólica, ya que está animada por ese soplo que viene de Pascua y de Pentecostés» Y. CONGAR, *Pentecostés, o.c.*, 97. En todo caso, su papel en el apostolado parece secundario respecto del de la jerarquía; cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 88-93, donde apenas se hace referencia a su apostolado; IDEM, *La Tradition et la vie de l'Église, o.c.*, 58-61. Para hacerse una idea completa del pensamiento de Congar sobre el papel de los laicos en la Iglesia, hay que pasar por dos obras fundamentales: IDEM, *Jalons pour une théologie du laïcat, o.c.* e IDEM, *Si vous êtes mes témoins...*, Cerf, Paris 1959, sobre todo 89-123. Cfr. R. PELLITERO, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar, o.c.*, 203-226. Una crítica a la postura del teólogo francés, en J. FAMERÉE, *L'Éclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique, o.c.*, 340-353, pero hay que señalar que, si bien Famerée pone de manifiesto algunas carencias de la postura de Congar, en otros puntos lanza ciertas propuestas no sólo poco tradicionales, sino más bien poco

#### 4.2.2 Magisterio y regla de fe

La responsabilidad de los pastores es distinta de la de los laicos, pues no depende sólo del hecho de haber recibido la fe, sino de un *mandato* de Cristo. A ellos les corresponde la tarea de *apacentar*, lo cual en el Nuevo Testamento significa, sobre todo, comunicar la enseñanza de los apóstoles. Junto a la misión, los pastores reciben los recursos necesarios para cumplirla, entre los que Congar señala el poder, la autoridad, la gracia. Como se ve, son elementos directamente relacionados con la misión que les ha dado Jesucristo y con el Espíritu Santo<sup>259</sup>.

Concretamente, el Magisterio transmite y difunde la enseñanza apostólica de diversas maneras. Por una parte, con ciertos actos comunes a todos los fieles, como la confesión de fe o la enseñanza, pero ejercidos en condiciones nuevas. Por otra, con actos propios, como son: la celebración de los misterios, el ejercicio público y autorizado de la palabra, los actos de gobierno. Los pastores no sólo transmiten aquella enseñanza, sino que también la explican, esto es, interpretan el depósito y operan con autoridad el discernimiento de las aportaciones de la historia. En múltiples ocasiones, eso implica *definirla* con ciertos enunciados que se presentan como una regla que tiene valor de ley<sup>260</sup>.

---

justificadas. En todo caso, queda claro así que las cuestiones teológicas de la relación Iglesia-mundo y la función de sacerdotes y laicos en una y otro están aún abiertas.

<sup>259</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 86-87, 93-94. Congar entiende esa gracia de dos modos. Por una parte, como el mismo depósito de la Revelación, que los obispos reciben junto con la misión (así es como interpreta el *charisma veritatis certum* del que habla san Ireneo). Por otra, como ciertos carismas inherentes al encargo de los pastores y que se reciben por el sacramento del Orden, sea sacerdotal, sea episcopal. Sobre la interpretación de la expresión de Ireneo, cfr. P. GOYRET, *Dalla Pasqua alla parusia. La successione apostolica nel "tempus Ecclesiae"*, o.c., 142-146; sobre la teología de los ministerios que propone Congar y su posterior desarrollo, J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar*, o.c., 99-116; P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, o.c., 123-164.

<sup>260</sup> Congar habló en diversas ocasiones del papel que juega el Espíritu Santo en los Concilios; por ejemplo en Y. CONGAR, *La fe y la teología*, o.c., 218-221. Cfr. P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, o.c., 82-83.

En ciertas épocas se ha puesto el acento en esta función de definir, que corresponde al Magisterio<sup>261</sup>. Sin embargo, subraya Congar que tal actividad no es *primera*, sino subordinada a la de conservación del depósito y de testimonio; y no es *autónoma*, sino que consiste en *reconocer*, por connaturalidad, al haber recibido el Espíritu, lo que forma parte de la Tradición, y *conferirle* la razón formal de regla de fe<sup>262</sup>. Lo contrario sería tanto como afirmar una economía del Espíritu sin el Verbo. El Magisterio es *minister obiecti*; y de este modo, es posible afirmar que la *regla de fe* es immanente al *objeto de fe*<sup>263</sup>. En relación con éste, el Magisterio debe cuidar su *pureza* sin obstaculizar el camino hacia su *plenitud*, y para una y otra cosa, cuenta con la ayuda del Espíritu Santo<sup>264</sup>. En muchas ocasiones, sucederá que en el Magisterio haya explícitamente *más* que en la Tradición;

---

<sup>261</sup> Es el caso de la Teología moderna, Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., 255-260 y, en general para esta cuestión, el cap. 6, así como el *Excursus C: « Limites mises au pouvoir ecclésiastique ou a son exercice »*, en 271-278.

<sup>262</sup> Cfr. IDEM, *La fe y la teología*, o.c., 77-80. En efecto, una idea que repite con frecuencia y que encuentra en los Padres, es que la *regula fidei* designa un objeto, no un sujeto: la doctrina que hay que profesar para recibir el Bautismo. IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., cap. 2, especialmente 44-46.

<sup>263</sup> « La règle de la foi est immanente à l'objet de foi ; le magistère est normatif pour les croyants en ce qu'il ne fait que traduire l'objet de foi », IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 96. Pero ya antes afirma: « Le magistère est une puissance de discernement, puisqu'il a reçu de Jésus-Christ une mission d'enseignement authentique. Il n'est pas lui-même une source de révélation et ne jouit d'aucune autonomie par rapport au dépôt : il n'en est que le ministre », *ibid*, 43. Señala también que el carisma que le es propio es la indefectibilidad, más que la infalibilidad, para remarcar que su función es *guardar* el depósito, no *ampliarlo* con nuevas revelaciones. Cfr. IDEM, *La Tradition et la vie de l'Église*, o.c., 52-58; IDEM, *La fe y la teología*, o.c., 70-80. Más arriba se ha hablado ya del *condicionamiento objetivo* de la enseñanza de la Iglesia, *vid. supra* B.3.3. Sobre el Magisterio como *regula fidei*, cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 93-101. Que el Magisterio *sirve* a la Palabra de Dios es una idea inspirada en Cayetano y recogida a la letra por el Concilio, cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 10.

<sup>264</sup> En categorías un poco distintas, en *Vraie et Fausse Réforme dans l'Église*, el Autor identifica la tarea de velar por la conservación (*pureza*) de la *estructura* con la misión de la jerarquía, o también del *centro*, que goza de la *asistencia* del Espíritu; mientras la *vida*, en cuanto desarrollo y adaptación a los nuevos tiempos y circunstancias (*plenitud*) es más bien propio de la *periferia*, esto es, de los pastores y fieles que viven en contextos muy variados, y de la *acción profética* del Espíritu. Cfr. Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 200-210.

sin embargo, al mismo tiempo, en la Escritura y la Tradición siempre habrá *más* que en aquel. Como le gusta recordar: *Fons vincit sitientem*<sup>265</sup>.

En sintonía con las ideas que caracterizan este periodo del pensamiento de Congar, tenemos dos afirmaciones centrales. Primero, que, si bien «el Magisterio, que lleva la carga y el carisma del testimonio apostólico, *regula* la creencia de los fieles», al mismo tiempo «la fe apostólica en el sentido de depósito objetivo de las verdades reveladas, *regula* el testimonio del Magisterio y determina la competencia en los límites de la que hay autoridad y gracia». Y, después, que, si bien «el primer guardián de la fe y de la unidad» es el Espíritu; sin embargo, «lo que hace el Espíritu Santo en el interior de cada conciencia, y en toda la Iglesia, de un modo secreto, el cuerpo apostólico, continuado en el cuerpo episcopal, debe seguir haciéndolo en el plano propiamente eclesiástico de la profesión exterior y común de la fe»<sup>266</sup>. En una hermosa descripción, afirma:

En réalité l'Église ne juge pas l'Écriture, elle n'est pas au-dessus. Mais l'Église, animé par l'Esprit de Dieu juge de la lecture et de l'interprétation que les fidèles font de l'Écriture. L'Église a en elle le même Esprit que ceux qui ont écrit l'Écriture. L'Église n'est pas étrangère à l'Écriture. C'est comme deux enfants de même père et de même mère. Deux jumeaux venus tous deux de l'Esprit de Dieu, qui vit dans l'Église<sup>267</sup>.

De hecho, para Congar, el par institución divina (misión) – asistencia del Espíritu Santo está en la base de la tarea que tiene la jerarquía en relación con el depósito. El magisterio del cuerpo episcopal —heredero del cuerpo apostólico en el orden del ministerio— es el órgano humano del Espíritu Santo, instituido por Dios en su Pueblo<sup>268</sup>.

---

<sup>265</sup> Cfr. IDEM, *La fe y la teología*, o.c., 194; la expresión es de S. AGUSTÍN, *Sermo 159*, 9. En otros términos, el Magisterio no es autónomo, pero no es tampoco mera repetición. «Il concetto fondante è che il magistero non è una pura ripetizione del deposito, ma proclamazione storica e attualizzante della Parola di Dio. Questo avviene grazie allo Spirito, che è il principio vivo ed efficace della rivelazione e della fecondità della sua tradizione», P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, o.c., 89.

<sup>266</sup> Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 384-385. La cursiva es mía. Sobre ese múltiple *ser regulado*, cfr. M. MUÑOZ I DURAN, *Yves-M. Congar, su concepción de teología y del teólogo*, o.c., 145-172.

<sup>267</sup> Y. CONGAR, *Bible et Parole de Dieu*, o.c., 40.

<sup>268</sup> Cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 96, 43.

La *firma* del Espíritu en este aspecto de la transmisión se reconoce, finalmente, en que los pastores son sujeto de la Tradición *in solidum*, de modo colegial, como lo era también la *communio fidelium*.

\* \* \*

En un texto breve y sintético, Congar recoge el papel que juega el Espíritu en la Tradición en cuanto es *alma animante* de la Iglesia: Él es «principio de mi oración (*Rm* 8,26), de mi amor (*Rm* 5,5), de todas mis propias virtudes (*Rm* 5,16-25; *Ga* 5,22ss.)» y es, al mismo tiempo, «principio de los actos por los que el Sacerdocio y la Jerarquía alimentan y guían el Cuerpo de Cristo según la fe, la gracia y toda la vida fraternal»<sup>269</sup>.

#### 4.2.3 Profetas y Doctores

Cabe exponer la función de los doctores y los profetas en la Iglesia del siguiente modo: mientras los primeros sirven, principalmente, a guardar el depósito apostólico en su *pureza*, los segundos colaboran al desarrollo del mismo hacia su *plenitud*.

1. Los doctores no pertenecen, en el sentido técnico del término, a la “Iglesia docente”, pero tampoco sería correcto colocarlos sin más entre los miembros de la “Iglesia discente”<sup>270</sup>. El Magisterio regula la fe de la Iglesia, dando testimonio público de ella. Sin embargo, es regulado en su actividad por la Escritura y por la Tradición. Puesto que aquella es un texto y ésta queda fijada en ciertos testimonios escritos, el estudio de uno y otros es importante para que el Magisterio pueda ejercer su función: y ese es precisamente el cometido de los doctores. Ahora bien, aunque es importante

---

<sup>269</sup> IDEM, *Pentecostés*, o.c., 69; cfr. IDEM, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, o.c., 152-153; IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 209.

<sup>270</sup> Sobre el papel de los doctores, cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 99-101; IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 383-394; IDEM, *La fe y la teología*, o.c., 188-195. Así como la amplia exposición, sobre su función en la Iglesia, en M. MUÑOZ I DURAN, *Yves-M. Congar, su concepción de teología y del teólogo*, o.c., 265-293, 328-333; y en relación con otras propuestas contemporáneas, M.-C. BARON, *La fonction ecclésiale de la Théologie à partir de l'œuvre d'Yves-Marie Congar*, o.c., 395-413.

—es condición indispensable—, desde la perspectiva de una concepción realista de la Tradición, no es lo *único* importante, ni es tampoco suficiente.

Congar no da igual valor a todo trabajo histórico, sino que distingue el hacer de quienes se dedican a la *teología positiva*, y el de exegetas e historiadores. Unos y otros están en cierta relación con el Magisterio, pero sólo de los primeros se puede decir que son *cooperadores* del mismo, pues sólo ellos se sitúan dentro de la corriente de vida que es la Tradición de la Iglesia, animada por el Espíritu Santo. Los doctores —entendidos en este primer sentido— constituyen el *medio técnico* por el que el Magisterio puede reconocer en sus testimonios históricos la fe y el pensamiento de la Iglesia universal<sup>271</sup>.

En relación con la conservación del depósito en su *pureza*, los doctores tienen, para nuestro Autor, una doble función. De una parte, la de *alimentación* de la conciencia dogmática, asegurando a la misma una especie de *praeambula fidei*, al justificar racionalmente las bases documentales de la tradición dogmática<sup>272</sup>. De otra, la de *crítica*, pues, a la luz de la Tradición, pueden justificar (y criticar) la enseñanza y la práctica de la Iglesia en un momento determinado. Con todo, es claro para Congar que «los doctores tendrán su papel sin que por ello se conviertan en jueces ni en sustitutos del Magisterio»<sup>273</sup>. A éste corresponde, en definitiva, la

---

<sup>271</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 99; también 42-43. Junto a este medio, el Magisterio cuenta con otros espirituales, entre los que Congar señala la vida en la comunión y, sobre todo, la práctica viviente de la liturgia. En cuanto a los historiadores y exegetas, hay que tener en cuenta que la erudición no constituye, por sí misma, un servicio a la Iglesia: a ésta le interesa su Tradición, y no el pensamiento de autores individuales. El de los teólogos «es un servicio de Iglesia; no es una obra de pura razón crítica, sino de razón creyente, de razón histórica *fidelis*. (...) Viviendo en la Iglesia y bajo su magisterio, se entregan a leer su *tradición* en su *historia*: lo cual implica la aceptación de criterios de Iglesia, de juicios de valor que el puro historiador no tiene por qué convertir en su regla propia. El teólogo positivo empieza, pues, como tal, a recibir antes de aportar, a escuchar antes de hablar. Traerá mucho, y deberá ser oída su voz; pero su aportación no será de cosas heterogéneas a la tradición de la Iglesia; su palabra no enseñará a la Iglesia más que su propio testimonio», IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 389-390. En otros términos, utilizados más arriba, los teólogos no pueden atender sólo a la *tradición histórica*, sino que deben tener en cuenta también la *tradición dogmática*, *vid. supra* B.3.2.

<sup>272</sup> Cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique, o.c.*, 269.

<sup>273</sup> IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 390.



“vigilancia y superintendencia” de la Tradición en que se inscribe el mismo trabajo teológico.

2. Los profetas —y/o reformadores— juegan un papel importante en el desarrollo que forma parte de la *vida* de la Iglesia, lo cual significa que su acción se mueve siempre dentro de los límites de su *estructura* —fijada ya de una vez por todas<sup>274</sup>.

Se toma aquí la profecía en un sentido restringido, ligado al desarrollo y a la reforma —que, así entendida, es siempre necesaria— de la Iglesia<sup>275</sup>. Congar distingue tres condiciones de desarrollo en la vida de la Iglesia: las necesidades (cambiantes) del mundo, la función propia de los bienes que posee la Iglesia, y los brotes del Espíritu. A ellos se puede hacer corresponder los tres modos en que el profetismo actúa en la Iglesia<sup>276</sup>.

En primer lugar, el profeta lee los sucesos del mundo y comprende su sentido, a la luz del designio divino. Así, es capaz de captar lo que de positivo tiene la historia mundana para la realización del designio divino de salvación. Por otra parte, se opone a que la forma adquirida por la vida de la Iglesia se absolutice, y recuerda, por tanto, que la verdad de las formas se encuentra siempre más allá de ellas, “más arriba”. En fin, «ayuda la marcha

---

<sup>274</sup> «Todo profetismo que, de una manera o de otra, buscase una revelación todavía abierta a crecimientos sustanciales, o admitiese la posibilidad de cambios en la revelación apostólica, no es verdadero profetismo de la Iglesia. No hay “libertad de espíritu” que valga, ni con *e* pequeña, ni con mayúscula, porque el Espíritu dado bajo la nueva y definitiva Economía es el Espíritu de Jesucristo, y el Espíritu de Pentecostés. No hay en la Iglesia profecía valedera más que dentro del cuadro de la apostolicidad de ésta. Nos encontramos de nuevo con nuestra distinción entre la estructura y la vida», *ibid*, 159-160. Los profetas bíblicos, en cambio, tienen una función *estructurante* para el pueblo de Dios. La distinción entre profecía bíblica y profetismo eclesial está tomada de santo Tomás.

<sup>275</sup> Congar tiene en cuenta también el sentido más amplio, expuesto por santo Tomás («*Omnia vero quae ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendí possunt*», *Summa Theologiae* II-II, q. 171, proœmium), en el que cabe la función del Magisterio. A propósito, señala en diversas ocasiones que «compete a una teología del Espíritu Santo explicar, en la medida de lo posible, esta atribución [del conocimiento de Dios y de su propósito de gracia *a longe* al Espíritu Santo] y sus profundas razones. Espero intentarlo en otro lugar», Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 165, donde expone en un esquema los diversos sentidos de la palabra ‘profetismo’; cfr. 149.

<sup>276</sup> Cfr. *ibid*, 143-160.

del designio de Dios hacia su término o su consumación», evitando que se frene en un momento como si éste fuera ya perfecto o definitivo<sup>277</sup>.

Dos temáticas, ligadas al Espíritu Santo, se inscriben en este capítulo. De una parte, la de los *signos de los tiempos* de los que hablará el Concilio Vaticano II. Es el discernimiento por el que se reconoce en un hecho de la historia profana una venida del Señor, un indicio de la voluntad de Dios en relación con la vida de su Iglesia<sup>278</sup>.

De otra parte, las *revelaciones privadas*. Éstas no aportan objetivamente nada a la estructura dogmática de la Iglesia, pero son un medio por el que Dios gobierna la vida de la Iglesia, imprimiendo una dirección, sea a un alma, sea a toda la Iglesia por medio de alguno de sus fieles<sup>279</sup>.

La profecía es, en todos estos casos, un fruto del Espíritu. Sin embargo, su función específica en el desarrollo del designio divino es inseparable de otros elementos. Cuando Congar se ocupa de ella con más detenimiento, en el libro *Vrai et fausse réforme de l'Église*, lo hace poniéndola en relación con la función de la jerarquía. Para ello, utiliza la terminología *periferia-centro*, y señala en todo momento que, en el crecimiento de la vida de la Iglesia, se encuentran diversos actores: las iniciativas de reforma, quienes las siguen y quienes las reconocen e incorporan a la Iglesia<sup>280</sup>.

En primer lugar, señala: «Las iniciativas vienen sobre todo de la periferia. Con razón se ha dicho que la historia progresa por sus márgenes. Las márgenes están más próximas a la periferia que al centro»<sup>281</sup>. Por otra parte, todo progreso en la Iglesia requiere que la *novedad* encuentre una corriente de vida que la siga. Y, en tercer lugar, es necesario, para que el movimiento

---

<sup>277</sup> *Ibid*, 147. Así, el profetismo tiene que ver con la adecuación de la Iglesia al tiempo en que vive, y a la lucha contra dos peligros, a los que Congar denomina 'fariseísmo' (segundo aspecto de la profecía) y 'sinagoga' (tercero); cfr. *ibid*, 97-141.

<sup>278</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, 7.12.1965, 4, 11.

<sup>279</sup> En 1937 Congar había ya dedicado un artículo a esta cuestión, aparecido en *Supplément à la Vie Spirituelle* y más tarde publicado en un volumen más amplio, cfr. Y. CONGAR, *La crédibilité des révélations privées*, en *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, 1964<sup>2</sup>, 375-392.

<sup>280</sup> Para estas ideas, cfr. IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 201-210.

<sup>281</sup> *Ibid*, 202. Por 'centro' es posible leer 'jerarquía', cfr. *ibid*, 201. Congar tiene presente algunos ejemplos de iniciativas salidas del centro, pero insiste en que la mayor parte de ellas vienen de la periferia: la reforma canónica del s. XI y la de las órdenes religiosas del s. XV, la Misión de Francia, la Misión de París, la J.O.C., etc.

pase a formar parte de la Iglesia, que ésta lo asuma y lo incorpore, algo que corresponde a la jerarquía<sup>282</sup>. Lo que aquí interesa señalar es que, si bien la iniciativa tiene siempre una indudable componente *pneumática*, no hay que perder de vista que la corriente de vida que la sigue es una vida *animada por el Espíritu*, y que, finalmente, también el reconocimiento de esa iniciativa como obra de Dios es un don de la Tercera Persona. Por eso, afirma Congar que «es un solo y único [E]spíritu el que anima y gobierna a la Iglesia tanto en su centro como en su periferia, en sus jefes, como en todo su cuerpo»<sup>283</sup>.

### 4.3 El Espíritu Santo, sujeto de la Tradición, trascendente a la historia

El Espíritu, lo hemos dicho antes, no es sólo, para Congar, uno de los elementos que hacen la unidad de los distintos sujetos de la Tradición, sino que, por ser una Persona, es Él mismo Sujeto de ella. Así, atendemos por fin a la condición trascendente de la Tradición, al estudiar el papel que juega el que es su “Sujeto último y soberano responsable”<sup>284</sup>.

1. En primer lugar, es sugerente la referencia a una *traditio* o *transmissio Spiritus* que se encuentra en algunos Padres de la Iglesia<sup>285</sup>. Hace pensar, por una parte, en que los Apóstoles y sus sucesores reciben de Cristo su *misión* y, junto a ella, su *Espíritu*: la misión y el Espíritu que Él mismo

---

<sup>282</sup> J. Famerée ve en esto una subordinación del Espíritu a Cristo; sin embargo, quizá no es más que la necesaria referencia en la acción de quien es Espíritu *de Jesucristo*. Cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 153-154.

<sup>283</sup> Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 208 (el original francés usa la mayúscula). La gracia del centro consiste en «armonizar la voz de las partes con la voz del todo, no sólo a través del espacio (catolicidad-unidad), sino a través del tiempo (apostolicidad-unidad), y hacer que en un cuerpo inmenso, y en el que todas las partes son partes activas, todas, sin embargo, “hablen el mismo lenguaje y permanezcan en armonía, en la misma inteligencia, y el mismo modo de sentir” (*1 Cor.*, I,10)», *Ibid*, 210. En este sentido cabría matizar la afirmación de J. Famerée, que se acaba de revisar. ¿Subordinación o sencillamente diversidad de funciones? *Vid. infra* B.6.1.

<sup>284</sup> «...le Saint-Esprit, «qui a parlé par les prophètes» et qui est l'âme de l'Église, représente le sujet dernier et souverain responsable de la Tradition», IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 75. Para este epígrafe se ha seguido, principalmente, *ibid*, 101-109.

<sup>285</sup> *Vid. supra* B.2.4.

había recibido del Padre<sup>286</sup>. Por otra, indica que el *objeto* de la Tradición no es sólo el depósito de la Revelación, sino también el Espíritu que la hace siempre actual y permite entenderla.

Congar argumenta en distintas ocasiones que el contenido dogmático de la Tradición —y, en particular, de la Tradición apostólica— es la interpretación cristológica y eclesiológica de la Escritura<sup>287</sup>. Sin embargo, este contenido es inseparable del Espíritu, que nos lo hace comprender al habitar en nuestra alma y transformarnos en imagen de Cristo (cfr. *2Co* 3,12-18) —dicho en términos eclesiales: que da a la Iglesia entender el Misterio al *hacer* el cuerpo de Cristo y *habitarlo* como un Templo<sup>288</sup>. Se verifica una vez más, ahora en relación con el contenido de la Tradición, la inseparabilidad de la economía del Verbo —Cristo y la Iglesia por Él instituida— y del Espíritu<sup>289</sup>. Por otra parte, se constata que el Espíritu es tanto *lo que* se transmite, como *quien* transmite la inteligencia de la Revelación<sup>290</sup>.

Volviendo al primer punto que se ha señalado, el Espíritu Santo es Sujeto de la Tradición por ser principio de acción de los distintos sujetos humanos. Gracias a Él, éstos pueden llevar a cabo la *misión* recibida del Padre. Aunque se han dado, a lo largo de la historia, distintas explicaciones de la acción del Paráclito en la Tradición, todas ellas tienen en común esta afirmación<sup>291</sup>. Como escribe Congar, entre el tiempo de la Iglesia y el de los

---

<sup>286</sup> Como veíamos antes, es en este sentido amplio —a toda la Iglesia— como Congar interpreta el destinatario de las promesas del Paráclito. *Vid. supra* B.2.3.

<sup>287</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, cap. 5, e IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique, o.c.*, cap. 2 *passim*. A este contenido dogmático hay que añadir cuestiones de liturgia y costumbres para tener el contenido total de la Tradición, entendida aquí en sentido restringido, como transmisión de cosas no confiadas a la escritura (tercer sentido de ‘Tradición’, cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 63-68).

<sup>288</sup> Puesto que la promesa del Espíritu corresponde a la Iglesia en primer lugar, sucede en el plano personal del acto de fe lo que se da también en el plano eclesial, *vid. infra* B.5.1.

<sup>289</sup> Sobre la distinción de un tiempo *crístico* y un tiempo *pneumático*, que Congar encuentra en Lucas y Juan, y que halla presente, aunque de modo no tan claro, también en san Pablo, cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique, o.c.*, 24-31.

<sup>290</sup> *Vid. supra* B.2.4

<sup>291</sup> Desde el extremo de considerar *inspirada* toda explicación, interpretación o determinación en la Iglesia, hasta la postura propia de la Contrarreforma o la posición propia de Möhler y la escuela de Tubinga: «Le nerf de toutes ces théologies est l’identité du principe qui agit dans la durée de l’Église et dans les activités par

profetas, de Cristo y los Apóstoles, existe una *continuidad profunda* por el hecho de que se halla presente *un mismo principio* en vistas a *un término idéntico*, y ese principio es el Espíritu Santo<sup>292</sup>. Ciertamente, en cada uno de los momentos, su acción es distinta —en el primero *inspira*, en el segundo *asiste*—, y eso conlleva un distinto grado de “garantía de revelación” en el contenido de la enseñanza. Sin embargo, se da una continua presencia que da razón del carácter sobrenatural de todo el proceso y de cada una de sus etapas.

2. A la luz de la ontología trinitaria, el Espíritu aparece como *principio y término* en un sentido más hondo. La Tercera Persona se presenta tradicionalmente como el Amor del Padre y del Hijo. Es esencialmente don, gracia, donación y respuesta de amor. Por eso, si la infinidad divina iba a darse vertiéndose fuera de Sí, parece muy consecuente atribuir esa obra a quien es personalmente Don. Lo mismo vale si consideramos el fin del designio divino, es decir, la entrada de la criatura en el misterio de Amor Trinitario, o si se estudia desde esta perspectiva el misterio de la Iglesia<sup>293</sup>.

Finalmente, siendo el Espíritu la unidad amorosa del Padre y el Hijo, no es de extrañar que se le atribuya como obra propia la *comunión* (cfr. 2Co 13,13). La acción del Espíritu es, en ese sentido, muy rica: Él es el principio de los dos momentos de la Tradición; es también el principio de la unidad de Escritura-Tradición y Magisterio, y es quien hace el común sentir de la Iglesia en todos los puntos del orbe y a lo largo de los siglos. Si en el ámbito de la ontología trinitaria es el que une al Padre y al Hijo, en la Iglesia es el

---

lesquelles elle se construit, et du principe qui était à l'œuvre à l'origine, dans la Révélation des prophètes et des Apôtres, dans l'activité salutaire du Verbe incarné », Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 103. La exposición detallada de esas posturas se encuentra en IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique, o.c.*, 218-223, 244-260, y sobre todo en el *Excursus B: « Permanence de la « revelatio » et de l'« inspiratio » dans l'Église »,* en 151-166.

<sup>292</sup> «Entre le temps de l'Église et celui des prophètes, du Christ et des apôtres, il existe une continuité profonde du fait qu'un même principe y est actif en vue d'un terme identique : le Saint-Esprit», *ibid*, 166.

<sup>293</sup> El Espíritu aparece entonces como «el principio operacional de la Iglesia (...) en la respuesta de fidelidad que ésta da a su cabeza», IDEM, *La fe y la teología, o.c.*, 212. Congar toma de una fecunda tradición la consideración del Espíritu como *Don*, cfr. E. T. GROPPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit, o.c.*, 83-84.

autor de la unión de elementos distantes, sea en la *unidad* y en la *catolicidad*, sea en la *unanimitad*<sup>294</sup>.

3. Hay dos elementos que resultan fundamentales para la comprensión de la actividad del Paráclito. Primero, que su acción no es autónoma, sino que depende de la de Jesucristo. En efecto, son inseparables el *ephápax* y la acción del Espíritu que *interioriza, personaliza y realiza* en cada hombre la forma de la Alianza puesta una vez para siempre por Cristo, y que hace así la unidad-unanimitad en la Iglesia. Sólo de este modo cabe afirmar — contra la tesis del comunitarismo protestante— que la Iglesia no nace de la iniciativa humana, sino de una acción siempre actual de Dios<sup>295</sup>.

En segundo lugar, que la acción del Espíritu se entiende sólo en el marco de la *naturaleza sacramental de la Iglesia*. En efecto, se une a ella —y a cada alma— en una *relación de Alianza*. Por eso, no anula el elemento humano e histórico que le es propio y que tiene que ver tanto con la presencia continuada de su origen histórico —en la forma que ha tomado la Alianza—, como con el carácter incompleto del misterio<sup>296</sup>. Por la misma

---

<sup>294</sup> Al tratar de los Padres, en el capítulo dedicado a la criteriología teológica, afirma con contundencia: «la unanimidad es siempre la señal del Espíritu Santo», Y. CONGAR, *La fe y la teología, o.c.*, 204 (cfr. 162: «La unanimidad era como la rúbrica de Jesucristo»), dice a propósito de las decisiones que se tomaban en la Iglesia de los primeros siglos). Cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 154-157; y, sobre la inseparabilidad de Escritura, Tradición e Iglesia (Magisterio), 177-180. Por otra parte, cfr. IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 209.

<sup>295</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Pentecostés, o.c.*, 29-30. En ocasiones, Congar presenta esta acción como propia de Cristo: «Le Christ, Chef invisible et céleste de son corps visible et temporel, actualise sans cesse son Évangile, en continuité avec la forme qu'il lui a donnée une fois pour toutes, dans toute la suite historique des témoignages authentiques de la Tradition»; y más adelante: «Elle possède les biens de l'Alliance: les sacrements, les ministères apostoliques, le dépôt de l'Évangile, la présence active de son Seigneur, les arrhes de l'Esprit», Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 106 y 107.

<sup>296</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ, o.c.*, 134-137. En los dos puntos apenas señalados, que Congar expone una y otra vez, se apoyan su crítica a la concepción del misterio de la Iglesia como una Encarnación continuada (Möhler, Escuela Romana), y su propuesta de retomar la categoría de la indefectibilidad, frente a un uso masivo de la infalibilidad (teología de la Contrarreforma). IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 79-80; IDEM, *La fe y la teología, o.c.*, 212-222.

razón, se hace más urgente la necesidad del esfuerzo humano para guardar con fidelidad lo que se ha recibido de Cristo y para llevarlo a su plenitud definitiva, no sólo en sus estructuras, sino en toda su vida<sup>297</sup>.

De acuerdo con una de las ideas centrales de la eclesiología de Congar en esta primera época, como Sujeto de la Tradición, el Espíritu desarrolla en el plano trascendente lo que otros elementos —en particular la *misión* recibida, la *forma* dada por Cristo a la nueva Alianza— desarrollan en lo inmanente a la historia, o, dicho en otras palabras, en lo exterior y visible<sup>298</sup>. A esta distinción corresponden las señales del desarrollo auténtico de la Tradición, que se encuentran ya en los escritos de san Juan y de san Pablo: la *apostolicidad* de la doctrina, o la sucesión —ligada al elemento exterior—, y la *unanimidad* —signo de la presencia del Espíritu Santo<sup>299</sup>.

De este modo, el Espíritu constituye la justificación teológica de la Tradición, ya que de su incesante actuación dependen tanto su fidelidad a la revelación de Cristo, como el carácter teologal de la Tradición en su desarrollo y el valor teológico de sus Monumentos: liturgia, Padres, disciplina eclesiástica, Magisterio, incluso el trabajo de los teólogos y el papel que juega en la Iglesia la profecía<sup>300</sup>. Congar no pretende en esto sino

---

<sup>297</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 388-389.

<sup>298</sup> No basta, seguramente, hacer equivalente las categorías de Congar a las de lejano-próximo, a no ser en el sentido de las categorías clásicas de causa primera-causas segundas. Cfr. J. ROBINSON, *Congar on Tradition, o.c.*, 336, y, como aproximación al pensamiento de santo Tomás, el estudio reciente con abundante bibliografía, J. M. ARROYO SÁNCHEZ, *El tratado de la divina providencia en la obra de Santo Tomás de Aquino*, EDUSC, Roma 2007, 301-337, 479-508.

<sup>299</sup> «El *unanimis consensus Patrum* es una norma segura. Expresa el sentido de la Iglesia, y la unanimidad es siempre la señal del Espíritu Santo», Y. CONGAR, *La fe y la teología, o.c.*, 204. Afirma algo similar referido a los teólogos (209) y al Magisterio (214). Y, al comentar la validez del canon leriniano, señala el valor «no solamente apologético, sino eclesial, de la concordancia como manifestación de la verdad y signo del Espíritu Santo» (207). Cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 127. Las señales del auténtico desarrollo tienen que ver también con las «condiciones de una reforma sin cisma», que repasa en Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, parte II.

<sup>300</sup> «La théologie catholique n'a cessé de le proclamer ; sa doctrine de la Tradition est incompréhensible et serait inconsistante si l'on n'attribuait pas à l'action du Saint-Esprit promise à l'Église, la valeur et le rôle qu'elle leur attribue. Mais la Tradition, qui est ainsi vie, et donc intériorité ou immanence, est aussi liée à un dépôt qui a ses formes

desarrollar la teología de los Padres. En numerosas ocasiones cita un texto de san Ireneo:

Conservamos esta fe, que hemos recibido de la Iglesia, como un precioso perfume custodiado siempre en su frescura en buen frasco por el Espíritu de Dios, y que mantiene siempre joven el mismo vaso en que se guarda. Este es el don confiado a la Iglesia; como el soplo de Dios a su criatura, que le inspiró para que tuviesen vida *todos los miembros* que lo recibiesen. En éste se halla *el don de Cristo, es decir, el Espíritu Santo*, prenda de incorrupción, confirmación de nuestra fe, y escalera para subir a Dios. En efecto, «en la Iglesia Dios puso *apóstoles, profetas, doctores*» (1Co 12,28), y *todos los otros efectos del Espíritu*. De éste no participan quienes no se unen a la Iglesia, sino que se privan a sí mismos de la vida por su mala doctrina y pésima conducta. Pues donde está la Iglesia ahí se encuentra el Espíritu de Dios, y donde se está el Espíritu de Dios ahí está la Iglesia y toda la gracia, ya que el Espíritu es la verdad<sup>301</sup>.

## 5. La fe y la Teología

Falta considerar brevemente estos dos puntos. Aunque propiamente quedan fuera de la teología de la Revelación, se encuentran íntimamente ligados a ella, y por eso conviene dedicarles cierta atención.

### 5.1 La fe

La consideración de la fe ocupa un lugar en el estudio de la Revelación, en cuanto es la respuesta del hombre a la misma y, para actuarla, «a cada etapa de la manifestación de Dios corresponde una iluminación en nuestros ojos»<sup>302</sup>. Así, a la revelación natural corresponde la luz de la inteligencia; a

---

extérieures ou ses témoignages », IDEM, *La Tradition et la vie de l'Église, o.c.*, 119 ; cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique, o.c.*, 166.

<sup>301</sup> IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, 3.24.1, PG 7,966. La cursiva es mía. La traducción está tomada de IRENEO DE LYON, *Contra los herejes*, Conferencia del Episcopado Mexicano, México D. F. 2000. Congar cita este texto con cierta frecuencia, cfr. Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 154; IDEM, *Pentecostés, o.c.*, 50, 76.

<sup>302</sup> En *La fe y la teología*, Congar titula así un epígrafe, cfr. IDEM, *La fe y la teología, o.c.*, 40-42.



la revelación por medio de la palabra de los profetas, de Jesús y de los apóstoles, la de la fe; a la revelación escatológica, el *lumen gloriae*. Según Congar afirma:

A la palabra corresponde, en el Nuevo Testamento, un “entender” que también tiene a Dios por autor primero. Dios preordena y atrae. El Señor o el Espíritu Santo dispone el corazón, cuyos oídos abre. En suma, a la revelación objetiva corresponde, en el sujeto llamado a la fe, un “espíritu de revelación” (*Ef* 1,17; *ICo* 2,10)<sup>303</sup>.

El papel que juega el Espíritu Santo en la respuesta de fe está ligado a diversos aspectos. En primer lugar, tiene que ver con los auxilios divinos que preceden el acto de fe y que, propiamente, no constituyen su motivo. En segundo lugar, con el carácter *sobrenatural* y *libre* de la fe. En tercer lugar, con el motivo formal de la misma.

Sólo en relación con este último aspecto, nuestro Autor trata explícitamente del Espíritu Santo<sup>304</sup>. Siguiendo a Sto. Tomás, afirma que el acto de fe exige dos elementos determinantes: un motivo de adhesión y el conocimiento de cierto contenido. Ambos coinciden en la *Verdad Primera*, que es Dios, pues el acto de fe es eminentemente *teologal*. Ahora bien, aunque el motivo de la fe es el Acto absoluto e increado de verdad que es Dios mismo, Éste se halla ligado, en su condición existencial, a condiciones concretas en las que Él ha decidido manifestarse, a saber, la Escritura y la enseñanza de la Iglesia. Así, los dos elementos determinantes de la fe corresponden, respectivamente, a la acción *actual* del Espíritu Santo y al *ephápax*, momento histórico del origen del cristianismo, predicado por la Iglesia.

Encontramos aquí, de nuevo, la interacción de las economías del Verbo y del Espíritu y —en un paso más de concreción y puesto que recibimos la

---

<sup>303</sup> *Ibid*, 40-41.

<sup>304</sup> En cuanto al primero, Congar atribuye aquellos auxilios —*interior vocatio, instinctus* o *motus*— en modo genérico a la gracia divina, sin referencia al Espíritu Santo; cfr. *ibid*, 117-118. Tampoco menciona a la Tercera Persona al considerar el carácter sobrenatural del acto de fe. Sin embargo, al describirlo como *sobrenatural* y *libre*, utiliza expresiones muy similares a las que le sirven en otras ocasiones para hablar del modo de actuar propio del Espíritu. Cfr. *ibid*, 120-121; IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 441, nota.

Revelación no de manera inmediata, sino a través de la Iglesia— el papel respectivo del Cuerpo apostólico (la misión) y del Espíritu<sup>305</sup>.

El Espíritu Santo tiene que ver también con el *crecimiento* de la fe. En efecto, la fe es un conocimiento llamado a crecer. Se inserta en el marco del designio divino de salvación, y en una economía que es sacramental, en el sentido de que la salvación se posee como *prenda* —es decir, *ya* realmente, no sólo como signo, pero *no todavía* en plenitud<sup>306</sup>. Puesto que Revelación y Salvación no son sino dos dimensiones de una obra única, el Espíritu es protagonista de este crecimiento, como lo es del de la gracia<sup>307</sup>.

Esto mismo se manifiesta aún en dos aspectos que pertenecen a la teología de la fe. Por una parte, en la naturaleza de la misma, que es no solamente asentimiento del espíritu, sino también «adhesión a la realidad viva y personal de la Verdad, comunión personal con la Persona viva de Dios y de Jesucristo, que es la Verdad»<sup>308</sup>. Aunque en su manual de Introducción a la Teología, Congar la considera principalmente como conocimiento, reconoce que «comporta, lo mismo que la palabra de Dios a la que responde como nuestro *amén*, un aspecto noético y un aspecto dinámico. En ella, el Evangelio de la salvación es aceptado y conocido, y opera»<sup>309</sup>.

Por otra parte, en las vías por las que se profundiza en la fe. Además del discurso racional —y antes de estudiar este último—, Congar habla de una

---

<sup>305</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 95-96, así como IDEM, *La fe y la teología, o.c.*, 121-130, donde repasa la controversia moderna en torno al motivo formal del acto de fe.

<sup>306</sup> «Toda la vida de la Iglesia, y en ella su vida de fe, es juntamente *memoria* (...), posesión *ex parte, in mysterio*, en arras, y *profecía* o *promesa* ordenada a un estado de comunión en el que todo será *realidad*», *ibid*, 111.

<sup>307</sup> «Los autores espirituales dicen todos que Dios profundiza y ensancha la posibilidad de que le comprendamos a medida que nos abrimos a él», *ibid*, 42.

<sup>308</sup> *Ibid*, 132.

<sup>309</sup> *Ibid*, 109. Son los dos aspectos que hemos señalado antes, y que corresponden en parte a la tradicional distinción entre *fides quae* (aspecto noético) y *fides qua* (aspecto existencial, que antes hemos denominado dinámico). Son, en todo caso, para Congar, dos aspectos inseparables, indisolubles. Ambos encontraron espacio en la definición de fe que dio el CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum, o.c.*, 5.

«vía mística de connaturalidad con la realidad divina mediante la caridad y los dones del Espíritu Santo»<sup>310</sup>. A medida que el hombre crece en intimidad con Dios, aumenta también su inteligencia del misterio.

## 5.2 La Teología

La Teología —lo hemos considerado más arriba al distinguir la *tradicón histórica* y la *tradicón dogmática*, y al estudiar el papel que juegan los teólogos como sujeto de la Tradición— se constituye como ciencia «al ser ejercida en la fe y en la Iglesia»<sup>311</sup>. La fe es una exigencia *radical* de la Teología y del teólogo; es el elemento divino que, en el quehacer teológico, se conjuga con el elemento humano de la inteligencia<sup>312</sup>.

En efecto, la fe pone los principios de la Teología, que es, según la define Congar, la «investigación de un *intellectus fidei* mediante el trabajo de la razón creyente que emplea exigencias y recursos de tipo científico»<sup>313</sup>. Y en la expresión '*intellectus fidei*', el término '*fidei*' hace referencia a la fe *de la Iglesia*, no sólo a la del teólogo. Por eso, éste debe ser un creyente —y un

---

<sup>310</sup> Y. CONGAR, *La fe y la teología, o.c.*, 176. Es cierto que el teólogo no abunda en este punto, pero señala en particular la interpretación de la Escritura *a la luz de la experiencia* de la realidad cristiana, que la Tradición nos comunica (los sacramentos, el culto y la vida cristiana). Por otra parte, no deja de indicar el carácter *religioso* del conocimiento de fe, esto es, la necesidad de una unión viva con Cristo —el Maestro— para ser su discípulo (*mathētēs*) —no meramente alumno— y comprender su revelación, cfr. *ibid.*, 130-132. Finalmente, esta profundización por una vía mística tiene que ver con la propuesta de una *teología espiritual* como una *teología en el Espíritu*; cfr. P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar, o.c.*, 94-95.

<sup>311</sup> Y. CONGAR, *La fe y la teología, o.c.*, 191.

<sup>312</sup> «Congar presenta la teología como un conocimiento teándrico de Dios, es decir un conocimiento en el que se produce la unión y fecundación mutua entre el don de la comunicación divina, a través de la creación y sobre todo de su Palabra, y la respuesta activa del creyente a la Palabra de Dios. En la teología dicha respuesta activa consiste en esforzarse por comprender la Palabra y penetrar su sentido, no ya por la vía mística de connaturalidad, sino de una actividad de conocimiento de modo racional y discursivo», M. MUÑOZ I DURAN, *Yves-M. Congar; su concepción de teología y del teólogo, o.c.*, 323. Sobre las condiciones del ejercicio de la Teología según Congar, cfr. *ibid.*, 297-312.

<sup>313</sup> Y. CONGAR, *La fe y la teología, o.c.*, 274, cfr. 175-182.

cristiano<sup>314</sup> — y así, en primer lugar, el papel que juega el Espíritu Santo en la Teología tiene que ver con el hecho de que ésta es una ciencia *enraizada en la fe*<sup>315</sup>.

El Paráclito interviene también en su desarrollo. Al iniciar la exposición de la historia de la Teología, Congar habla de su progreso en los términos que ha usado antes para los dogmas y para la catolicidad. Hay en la teología un desarrollo, una *historia*, según los dos principios —humano y divino— de que depende el “acto de teología”. El elemento humano recoge las requisitorias de cada época y los recursos de que dispone la razón en ella. En cuanto al elemento divino, afirma:

No hay *intellectus fidei* sin una gracia de luz y de fidelidad. (...) La historia del *intellectus fidei* teológico es, a su manera —como la historia de la palabra misional o la de las definiciones dogmáticas lo son a la suya—, una historia de las misiones divinas de gracias de luz y de fidelidad. «*In medio Ecclesiae... et implevit eum Dominus spiritu sapientiae et intellectus*»<sup>316</sup>.

Como se ve, para Congar, la teología es una obra del Espíritu Santo en la historia, uno de los medios con los que Dios cuenta para desplegar la infinita riqueza de la Revelación, llevándola hacia su *plenitud*.

---

<sup>314</sup> «El teólogo no es un filósofo que trabaja sobre una creencia, sino un creyente, un hombre en comunión de espíritu, por la fe, con Dios y los bienaventurados, que utiliza la plenitud de los conocimientos humanos utilizables para darse cuenta, humana y científicamente, de lo que cree», *ibid*, 232; sobre esa *communio sanctorum*, comunión con los bienaventurados, que sí tienen evidencia de los principios de los que parte la Teología, cfr. 180-181.

<sup>315</sup> La Teología es una ciencia que va *de la fe a la fe*; ciencia, en palabras de san Agustín, «*qua fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur*», *ibid*, 191. Cfr. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIV, 1, 3, PL 42, 1037; y STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 2, sed c. Esta idea está relacionada, por otra parte, con la importancia que da nuestro Autor al estudio de la vida de la Iglesia. Así, en una de sus obras, tras señalar la necesidad de atender a la *vida* de la Iglesia para comprender su misterio, a la *realidad* de la Iglesia para comprender los textos, afirma: «*l'Église n'est pleinement compréhensible que pour qui se met dans sa perspective intérieure, et finalement pour qui vit en elle*», Y. CONGAR, *Esquisses du Mystère de l'Église*, o.c., 8.

<sup>316</sup> IDEM, *La fe y la teología*, o.c., 275, y a renglón seguido, resumiendo las ideas de este epígrafe, concluye: «Tendríamos que preguntarnos: ¿qué razón humana?, ¿ante qué necesidades?, ¿con qué recursos, en qué medio cultural? ¿Qué respuesta del Espíritu Santo? ¿Qué frutos? La grandeza, los límites de éstos...»; cfr. 149-151.

Por otra parte, el Paráclito juega un papel importante en el plano personal, en el trabajo del teólogo. A este respecto, es interesante el modo en que nuestro Autor expone la relación entre teología y vida espiritual al hablar de la teología como *habitus* —palabra que traduce por ‘pertenencia’. La Teología es, así considerada, como un *habitus* adquirido y natural que descansa sobre el de la fe, que es sobrenatural e infuso. Pues bien, ese «*habitus* teológico es como la cultura de un hombre religioso», que le permite poseer una fe culta, cultivada, desarrollada con los medios con los que el hombre cuenta. Entre las condiciones de esta “cultura humana de la fe” las hay de tres tipos. Unas son técnicas, otras son sociales<sup>317</sup>; las primeras son espirituales. Dado el objeto y estatuto de la Teología como ciencia de la fe,

la vida fiel, la vida por el Espíritu Santo en el plano individual, la vida litúrgica en el plano de la inserción real en la tradición, son el ambiente espiritual indispensable de una cultura teológica integral: cf. 1Cor 2,14-15; Ef 1,17-21; 1Jn 2,27. Facilitan el necesario esfuerzo de retribución a su sujeto real, Dios, de tantas proposiciones como establece la teología por las vías de una documentación y de razonamientos que corren el riesgo de retener el espíritu, hasta el extremo de convertirse ellos mismos en objeto de conocimiento<sup>318</sup>.

Esto se añade al carácter religioso del conocimiento de fe, y constituye una nueva manifestación de la inseparabilidad entre Revelación y Salvación, que no hay que perder nunca de vista.

Aparece así, finalmente, un rasgo característico de la Teología en cuanto ciencia *sagrada*. Congar acude frecuentemente a la terminología de santo Tomás, quien más que ‘*Theologia*’ utiliza términos como ‘*Sacra Doctrina*’, que en sentido amplio abarcan «toda la enseñanza cristiana relativa a la salvación, que procede de la revelación, y que es Sagrada Escritura, predicación, catequesis, apología» y el estudio científico de la fe<sup>319</sup>. La Teología es algo sagrado y, por tanto, atravesado por el Espíritu Santo. Por

---

<sup>317</sup> «Toda cultura se forma, se desarrolla y se adquiere en un comercio, y, por tanto, en un diálogo, con otros espíritus, y no solamente los del pasado», *ibid*, 257.

<sup>318</sup> Y. CONGAR, *La fe y la teología*, o.c., 256, cfr. 186-187.

<sup>319</sup> *Ibid*, 179; cfr. IDEM, *Tradition et « Sacra Doctrina » chez Saint Thomas d'Aquin*, o.c., 157-194, recogido en IDEM, *Thomas d'Aquin : sa vision de théologie et de l'Église*, o.c., II.

eso, su ejercicio requiere un esfuerzo previo de *disposición* a la acción del Paráclito. En palabras de Congar, que hemos referido ya:

Ce qui, n'étant pas écriture, vise cependant à communiquer le salut doit passer par un canal saint : sacrements, hommes spirituels et communauté consacrée. (...) *Sacra Pagina, Scientia sacra, Sacra doctrina, Divina Traditio*. Il s'agit d'une chose sainte qui se célèbre, qui suppose un fond de prière, de jeûne, de disponibilité à l'Esprit<sup>320</sup>.

La Teología es una actividad *pneumática*, y la consideración de esa dimensión dibuja un modo de comprender el trabajo teológico. Sólo en el Espíritu Santo se puede decir de algún modo a Dios<sup>321</sup>.

## 6. Reflexiones conclusivas

De acuerdo con la intención de este trabajo, la conclusión de este capítulo debería señalar los lugares y modos en que —de acuerdo con las obras de Y. Congar hasta *La Tradition et les traditions*—, habría que hablar del Espíritu Santo en un tratado sobre la Revelación. En cuanto a los lugares, basta echar un vistazo al índice. De hecho, puede que este mismo sea su principal conclusión. En cuanto a los modos, conviene que nos detengamos en la propuesta teológica del teólogo francés, poniendo de relieve lo que puede resultar valioso para una Teología fundamental interesada por la acción de la Tercera Persona de la Trinidad.

Antes, sin embargo, retomaremos brevemente el estudio de la eclesiología de Congar, para discutir una crítica que se ha dejado indicada más arriba. Darle una respuesta satisfactoria requería pasar antes por la exposición que se ha hecho, a lo largo del capítulo, de la acción del Espíritu Santo en la Revelación.

---

<sup>320</sup> IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 121. En este sentido se entiende la crítica del teólogo francés a un uso indiscriminado del Denzinger y su gusto por la teología monástica. Cfr. IDEM, *Du bon usage de « Denzinger »*, en *Situation et tâches présentes de la Théologie*, Cerf, Paris 1967, 111-133, artículo publicado en 1963.

<sup>321</sup> Congar recuerda a menudo la expresión del Ambrosiaster, muy utilizada en el medioevo, según la cual «*omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est*». Cfr. IDEM, *La fe y la teología, o.c.*, 236.

## 6.1 El papel del Espíritu Santo en la Iglesia: ¿una explicación extrínsecista?

Para nuestro Autor, el Espíritu Santo es alma *animante* de la Iglesia, en la cual *habita* como en un Templo. Ese es el punto de partida. En el par *estructura-vida* —que Congar utiliza abundantemente en esta época—, la función del Espíritu es, en primer lugar, la de *vivificar* la estructura, esto es, aquellos elementos que han sido instituidos por Cristo y que dan forma a la Iglesia: el depósito de fe, los sacramentos, la jerarquía.

Así, la Tercera Persona de la Trinidad está presente en la consagración de los ministros y en todas las acciones por las que éstos constituyen la Iglesia. En este sentido, su acción se mueve en la línea de la causalidad eficiente. Por otra parte, el Espíritu *interioriza* el don de la salvación, *realizando* y *actualizando*, en cada creyente y en todo tiempo y cultura, en el plano subjetivo, lo que Cristo ganó para todos en su Misterio Pascual, en el plano objetivo.

Por otra parte, el Espíritu Santo goza de un “sector libre” de actuación, en el que lleva adelante la misión de la Iglesia por medio de ciertas intervenciones inesperadas.

Hemos señalado antes la crítica de J. Famerée, que ve en el esquema congariano —y particularmente en su distinción de dos *momentos* en la realización del misterio cristiano, el de la institución de la estructura y el de su vivificación— el riesgo de un cierto extrínsecismo<sup>322</sup>. Ante esta afirmación, habría que notar algunas cosas.

1. En primer lugar, en la mente de un tomista como Congar, que siempre reconoció el papel que había jugado el Aquinate en su formación teológica, una *acción conjunta* como la que describe para el nacimiento de la Iglesia debiera ser comprendida en la línea de los diversos co-principios que establece santo Tomás al describir la realidad: materia-forma, acto-potencia, ser-esencia<sup>323</sup>. En todos estos casos, un principio no se entiende realmente sin el otro. Es posible distinguirlos, pero no separarlos, pues a la distinción

---

<sup>322</sup> Cfr. J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique, o.c.*, 267-275.

<sup>323</sup> De hecho, en esa línea se mueve otra de las críticas de Famerée. Sobre el papel que reconoce a santo Tomás en su teología, cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 199.

se llega precisamente desde la consideración de la realidad, en que están unidos.

Ciertamente, el motivo de los dos momentos, en que entra en juego una sucesión temporal, da cabida a la crítica del estudioso belga, pero también es cierto que la *forma* o *estructura* sin su *vida* no da lugar aún a la *realidad* que compone, y ésta, por tanto, no existe en absoluto mientras no recibe la vida. Sólo desde el resultado —en este caso, la Iglesia— se comprenden sus componentes, incluso en su articulación temporal<sup>324</sup>.

2. Por otra parte, se tiene la impresión de que la crítica de Famerée se mueve en una concepción según la cual lo que viene de Dios es la *estructura*, con su característica unidad, mientras de los hombres viene la variedad que corresponde a la *vida*. La diversidad proviene, entonces, de la materia humana (el *agi*) en que se encarna el don divino (*donné*)<sup>325</sup>. En esto, permanece dentro del esquema *Ecclesia de Trinitate-Ecclesia ex hominibus* propuesto por Congar en *Chrétiens désunis*. Ahora bien, ¿es esta descripción adecuada para todas las obras que consideramos aquí? El estudio de Famerée alcanza a las que fueron publicadas antes de 1960. En cambio, la atención que se ha prestado en este estudio a *La Tradition et les traditions* permite reconocer una evolución en el pensamiento de Congar y dar una respuesta a la crítica de su intérprete<sup>326</sup>.

---

<sup>324</sup> Este modo de comprender los distintos pares de los que Sto. Tomás se sirve para describir la realidad ha sido propuesto como clave de la metafísica tomista por L. DE RAEYMAEKER, *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie (de l'Université de Louvain), Louvain 1946. En una obra posterior, Congar expone con mayor claridad este aspecto, a propósito de la eclesiología de san Agustín, cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 111-112.

<sup>325</sup> Cfr. J. FAMERÉE, *L'Éclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique, o.c.*, 148-153.

<sup>326</sup> Con todo, es de rigor señalar que, según el estudioso belga, después de *Chrétiens désunis*, « d'autres œuvres, de l'avis de Congar lui-même, seraient des applications successives du programme ecclésiologique, esquissé dès *Chrétiens désunis: Vraie et fausse réforme, Jalons pour une théologie du laïcat, La Tradition et les traditions...* », *ibid*, 403. Sin embargo, el programa al que hacía referencia Congar era más bien ecuménico, y cabe en todo caso una evolución en el pensamiento de nuestro Autor. Cfr. Y. CONGAR, *Appels et cheminements : 1929-1963, o.c.*, 282, al que hace referencia Famerée.



a) Si en las primeras obras de Congar la diversidad de la Iglesia tenía que ver con la multiplicidad humana de la materia en que se encarnaba, y por eso podía denominarse *Ecclesia ex hominibus*<sup>327</sup>, el panorama irá cambiando de modo progresivo.

En *Jalons pour une théologie du laïcat* se definen con claridad la estructura y la vida como referidas, respectivamente, a lo que viene de Dios y lo que depende de la materialidad humana en que se encarna el cristianismo<sup>328</sup>. Esta concepción, junto con las categorías que nuestro Autor había propuesto en 1937, se reconocen también en *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, pero ahora habla Congar de *suivre* al mundo en su movimiento y no ya de *assumerlo*<sup>329</sup>. En los *Esquisses* de 1953 mantienen aún su vigencia, como indica el hecho de que las acciones del Espíritu que se inscriben en aquel “sector libre” son consideradas como “aportaciones laterales”, que escapan en cierta medida al esquema propuesto.

Sin embargo, paulatinamente, la acción del Espíritu no mira ya sólo a *appropriar* a la Iglesia la diversidad humana<sup>330</sup>, sino que está en el *origen* mismo de esa diversidad, y en la razón profunda del desarrollo de la vida de

---

<sup>327</sup> El mismo Famerée lo expresa a propósito de la *catolicidad*, tal como la concibe nuestro Autor en *Chrétiens désunis*: « Une adaptation de l'Église à la diversité humaine pour l'incorporer dans son unité, telle est la définition qualitative de la catholicité selon Congar », J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, o.c., 421.

<sup>328</sup> « Nous entendons par *structure* les principes qui, venant du Christ et à ce titre, représentant avec lui et de par lui les causes génératrices de l'Église, sont en celle-ci, comme sa *pars formalis*, ce qui constitue les hommes en Église de Jésus-Christ. Ce sont essentiellement le dépôt de la foi, le dépôt des sacrements de la foi et les pouvoirs apostoliques qui les transmettent l'un et l'autre. L'Église a, par là, son essence. Nous entendons par *vie* de l'Église l'activité que les hommes, formés en Église par les principes susdits, exercent pour que cette Église remplisse sa mission ou atteigne sa fin, qui est, à travers l'espace et le temps, de faire des hommes et d'un monde réconcilié le temple communionnel de Dieu », Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, o.c., 355-356.

<sup>329</sup> Lo humano ha de ser incorporado a Cristo para ser introducido en la vida de la Trinidad, pero eso *humano* es una realidad histórica: « Para realizar el programa de llevar a toda carne humana la verdad y la gracia de Cristo, y mediante esto, volver a Dios, en Cristo, todo lo que es de Adán en el mundo, la Iglesia, inmutable por lo que recibe de arriba, deberá seguir a la humanidad en su expansión y en su movimiento, y por tanto conocer también ella un movimiento », IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 108.

<sup>330</sup> Cfr. IDEM, *Vie de l'Église et conscience de catholicité*, o.c., 122.

la Iglesia<sup>331</sup>. Por otra parte, la consideración de la Iglesia como Pueblo de Dios y *communio sanctorum* pasa a ocupar el primer lugar respecto al papel eficiente de la jerarquía; y los fieles laicos tienen, cada vez más, un papel activo en el desarrollo<sup>332</sup>. En fin, reconoce Congar que el Espíritu puede hablar a la Iglesia por medio de los problemas de la historia profana, y sus intervenciones son otro de los elementos que intervienen en el desarrollo de la Tradición<sup>333</sup>. En definitiva, de modo progresivo toma relevancia en la eclesiología de Congar la acción del Espíritu Santo<sup>334</sup>.

---

<sup>331</sup> «...comprenderás que el Cuerpo de Cristo se construye, que la Historia santa se realiza en virtud de dones muy secretos, que el Espíritu Santo distribuye como quiere, a escondidas, lo mismo a un solitario del Sáhara o a una joven religiosa de un oscuro Carmelo, que a los Pontífices colocados a la cabeza de la Iglesia. De nuevo, hay que poner, sobre la realidad eclesial, una mirada de fe. Por efusiones a veces muy secretas del Espíritu de Pentecostés es como se escribe esta carta de Cristo a la que San Pablo compara la Iglesia (*II Cor 3, 2-3*)», IDEM, *Pentecostés, o.c.*, 73, cfr. 78-79. J. Famerée señala esa evolución ya en el breve escrito *L'Église devant la question raciale* (1953), en el que afirma Congar que el plan de Dios quiere pasar por lo múltiple y por un amplio despliegue de variedades. Así —propone—, la Iglesia ve en la variedad de razas un hecho providencial, pues la unidad católica de la Iglesia se constituye a partir de la diversidad; ésta enriquece y diversifica a la Iglesia, cfr. J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique, o.c.*, 424-425, 154-160.

<sup>332</sup> En otras palabras, la tarea del Magisterio se sitúa en la totalidad de la comunión del Pueblo de Dios, cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 253. Sobre la eclesiología centrada en la Iglesia como Pueblo de Dios, cfr. E. T. GROUPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit, o.c.*, 115-130. Sobre la teología de los laicos y del ministerio, cfr. Y. CONGAR, *Mon cheminement dans la théologie du laïc et des ministères*, en *Écrits Réformateurs. Textes choisis et présentés par Jean-Pierre Jossua*, Cerf, Paris 1995, 123-140 (escrito en 1970), así como J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 99-116; J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique, o.c.*, 410-421, 437-443; R. PELLITERO, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar, o.c.*, 427-431.

<sup>333</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 110. Así aparece también al considerar el papel que juegan las iniciativas de la *periferia* en la reforma de la Iglesia.

<sup>334</sup> P. G. Gianazza ha recogido algunas temáticas relacionadas con la *eclesiología pneumatológica* que se irá abriendo espacio en el pensamiento de Congar a partir de los años 60, y que en algunos casos se pueden reconocer ya en las obras que se han tenido en cuenta en este capítulo: «Eccone un semplice elenco: la concezione della Chiesa come comunione, che valorizzi il ruolo delle chiese particolari e locali, dei gruppi e dei singoli cristiani, particolarmente delle donne, nei loro rispettivi carismi; l'accento messo sull'evento, sulla libertà cristiana, sulla creatività e responsabilità a vari livelli e nei

Todos estos temas se encuentran en las exposiciones más elaboradas que hace Congar del desarrollo de la Tradición. En la razón profunda del mismo ve Congar dos cosas que tienen que ver con la variedad humana en que la Revelación se encarna: una es la *respuesta personal* de fe, en la que cada hombre aporta algo a lo que recibe; otra es la *riqueza de las culturas y épocas* que reciben la revelación cristiana y exigen un esfuerzo de traducción y de inculturación, planteando cuestiones nuevas al mensaje de la Iglesia. Junto a estas, en las que la variedad tiene que ver con la *materialidad* en que se encarna el cristianismo, hay una tercera, que es la acción del Espíritu. El Paráclito interviene en la historia introduciendo *novedades*, es decir, un desarrollo inesperado —sea en la vida de la Iglesia, sea en la inteligencia del depósito de fe— que supone un avance de la economía hacia la *plenitud* del misterio. Estas novedades dan lugar a una variedad que no depende ya simplemente de la *materia* humana; y, aunque no afectan a la *estructura* de la Iglesia, permiten una *reedición* de la misma, un *despliegue* que mira a su plena realización. De este modo, también la *vida* y la multiplicidad proceden, al menos en parte y en cierto sentido, *de Trinitate*, y no son ya meramente una condición *ex hominibus*.

b) La crítica de Famerée se ve necesariamente matizada si se tiene en cuenta la concepción *realista* de la Tradición que se propone en los volúmenes estudiados. En efecto, si la Tradición es comunicación de una *Vida*, esta no es ya lo que se opone a la *estructura* como fruto de la materialización de ésta en cierto sustrato humano. Más bien hay que afirmar que la *vida* procede *de Trinitate* —es la misma vida de la Trinidad—, al tiempo que se reconoce su dependencia *ex hominibus*. Por eso, no bastaría tampoco señalar simplemente que, en opinión de Congar, la Iglesia procede *de en haut*, como parece sugerir Groppe<sup>335</sup>. En esta dualidad habría que ver,

---

differenti campi della vita della Chiesa, e la concomitante concezione dell'autorità come carisma di servizio; il carisma petrino e il primato romano; la valorizzazione della collegialità, della conciliarità, della cattolicità, della ricezione; il valore della tradizione e del *sensus fidei*; la valutazione carismatica del movimento ecumenico; il senso teologico delle religioni e il rapporto col mondo; il valore della storicità e insieme dell'escatologia», P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar, o.c.*, 130.

<sup>335</sup> «Congar's emphasis on the hierarchical character of the church is in his publications between 1937 and 1968 stemmed from an important conviction that continues to shape his ecclesiology even in his later works: the church does not come *de en bas* (from

en definitiva, una expresión más de la naturaleza sacramental —divino-humana— de la Iglesia y del modo de obrar que es propio del Espíritu Santo<sup>336</sup>.

\* \* \*

Hay otros dos aspectos que Famerée critica al teólogo francés y que conviene examinar brevemente. Por una parte, ve una subordinación del Espíritu a Cristo en el hecho de que las iniciativas promovidas en la Iglesia por la *periferia* deban ser incorporadas a la Iglesia por el *centro*, esto es, por la jerarquía. Esta crítica tiene que ver con la anterior, pues parte de una consideración extrinsecista de los papeles de Cristo y el Espíritu, ligados a la estructura y a la vida de la Iglesia, respectivamente.

En realidad, como viene dicho, el Espíritu está activo en ambas. Ciertamente, no en el modo en que lo estará en las obras posteriores de Congar, pero sí en cuanto se halla presente tanto en la vida de Cristo como en la de los apóstoles, desde su consagración. Por otra parte, es activo y eficaz en la obra de la jerarquía, tanto como en las iniciativas periféricas. Se ha señalado ya más arriba: «es un solo y único [E]spíritu el que anima y gobierna a la Iglesia tanto en su centro como en su periferia, en sus jefes, como en todo su cuerpo»<sup>337</sup>. Y así, cuando el Magisterio ejerce su función de discernimiento, es el Espíritu quien reconoce al Espíritu<sup>338</sup>. También su función es, en sentido amplio, *profética*. La *inspiración* en la Iglesia —si se quiere hablar en estos términos— no se reduce a la profecía, a las iniciativas de reforma, a la vocación de fundadores... sino que tiene lugar, primero, en

---

below) but rather *de en haut* (from on high)», E. T. GROPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit, o.c.*, 145. En cambio, afirma Congar que «Pierre à pierre, la Cité de Dieu se construit ainsi, dans l'histoire terrestre, à la fois d'en bas et d'en haut. Toutes ses pierres lui viennent d'en bas, mais aucune n'entre dans l'édifice qu'elle n'y soit attirée et mise par une vertu qui émane à la fois de Dieu et de son saint Serviteur Jésus-Christ», Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 35-36; cfr. IDEM, *Jalons pour une théologie du laïcat, o.c.*, 356-357.

<sup>336</sup> Se ha citado otras veces el texto de Congar: «Una teología de la operación “propia” del Espíritu Santo, que desearía también escribir en su día, haría ver que precisamente le compete hacer que lo que es todo de Dios, sea también plena (y libremente) de nosotros», IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 441 nota, cfr. 99.

<sup>337</sup> *Ibid.*, 208; cfr. 200-210. El original francés usa la mayúscula.

<sup>338</sup> Cfr. *ibid.*, 419.

las estructuras mismas de la Iglesia que —precisamente por eso y no sólo por su relación con el pasado— son santas<sup>339</sup>.

En definitiva, más que hablar de subordinación, habría que reconocer que el Espíritu obra de manera *diferenciada*, como corresponde a la realidad en la que actúa: en la Iglesia hay funciones diversas, hay distintas vocaciones. Y en todo caso, el Paráclito, que la ha de guiar a la verdad entera, es el Espíritu *de la Verdad*, Espíritu *de Jesucristo*.

Por otra parte, el intérprete belga opina que la consideración del desarrollo del misterio cristiano en nuestro Autor es insuficiente. Y lo es en cuanto, para éste, no habría en el resultado más que en el principio. Para Famerée, esto significa, una limitación a la acción del Espíritu, que empuja la economía hacia su *plenitud*<sup>340</sup>. Frente a esta crítica, se encuentra la declaración del mismo Congar: no es «que todo se dé en una definición inicial, y que el desarrollo no sea más que un puro despliegue lógico», sino que «hay comienzos que son verdaderos comienzos»<sup>341</sup>.

---

<sup>339</sup> Se ha citado más arriba este elocuente pasaje: « Cette action *de Dieu* (du Saint-Esprit) s'opère *dans l'Église*. Mieux : sans préjudice de libres initiatives de Dieu, — on leur fait alors une place ; il y a la *lex Spiritus Sancti*, qui peut mettre en échec la *lex canonum*, — cette action perpétuelle du Saint-Esprit s'insère dans les structures de l'Église : conciles, papauté, évêques, élections, etc., pour ne rien dire, une fois de plus, de l'ordre sacramentaire. C'est pourquoi ce qui se fait dans l'Église est saint ; cela doit être considéré comme la volonté et l'acte de Dieu », IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique, o.c.*, 163. Incluso cuando distingue una enseñanza *ex officio* y una enseñanza *ex spiritu* reconoce en ambos casos una obra del Espíritu, caracterizadas respectivamente por «la calificación de la palabra pronunciada, según la situación o la vocación de quien la pronuncia en la Iglesia, y, finalmente, según el tipo de asistencia que confiere el Espíritu Santo», IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 151.

<sup>340</sup> Cfr. J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique, o.c.*, 151-153.

<sup>341</sup> Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia, o.c.*, 440. Más arriba se ha citado este otro texto de Congar: « C'est pourquoi, tout en étant entièrement relatif au fait unique et décisif de l'Incarnation historique, à l'*efapax* du Christ, tout en *rappelant* ce que le Christ a dit (*Jo. XIV,26*), le Saint-Esprit ne laisse pas que de guider dans toute la vérité, d'annoncer les choses à venir (*XVI,13*) : il n'innove pas, il ne crée pas quelque chose d'inédit par rapport à l'œuvre du Christ (...). Entre les deux avènements du Christ, son départ et son retour, la pâque qu'il a faite pour nous et celle que nous ferons avec lui, le Saint-Esprit agit pour faire croître et fructifier l'A jusqu'à l'Ω », IDEM, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ, o.c.*, 134-135. Cfr. J.

Me parece que un modo de resolver esta dificultad se halla en la consideración del *implícito de designio* del que él mismo habla<sup>342</sup>. En efecto, el objeto de la Revelación es un *designio de gracia*, libre, indeducible y divino. Por ser libre e indeducible, caben en su desarrollo *novedades*; por ser divino, todo su desarrollo se encuentra *perfectamente formado* desde el inicio, aunque no sea *enteramente conocido* más que por Dios. De este modo, es posible afirmar que existen *auténticas novedades —verdaderos comienzos—* y, al mismo tiempo, que la revelación cristiana es definitiva, pues Cristo, en su existencia terrena, «lleva a plenitud toda la revelación»<sup>343</sup>.

\* \* \*

La propuesta eclesiológica de Congar se encuentra —como la Tradición que estudia— en continuo desarrollo. Eso lo pone maravillosamente de relieve el exhaustivo estudio de J. Famerée. Y es precisamente lo que hace muy difícil una neta crítica de la postura del teólogo francés, o una distinción clara entre dos épocas en su pensamiento. Si algunos han hecho así —y aquí se ha adoptado esa misma postura—, es porque él mismo dio pie a ello en sus conocidas *retractationes*<sup>344</sup>.

En ámbito eclesiológico, la reflexión que dio a luz a *La Tradition et les traditions* jugó un papel central en el desarrollo del pensamiento de su autor, sobre todo a propósito de la catolicidad y del modo de comprender la misión del Verbo y el Espíritu en su relación mutua y en relación con el misterio de la Iglesia. La exposición del desarrollo de la Tradición y la concepción *realista* de la misma —junto a otros elementos— justifican teológicamente la progresiva valoración de la diversidad que se reconoce en el pensamiento de Congar<sup>345</sup>.

---

FAMERÉE, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, o.c., 151.

<sup>342</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La fe y la teología*, o.c., 141-146.

<sup>343</sup> CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 4.

<sup>344</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Mon cheminement dans la théologie du laïc et des ministères*, o.c., 123; o IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 215-217. Se puede hablar de « un changement qualitatif dans la pneumatologie et l'ecclésiologie congariennes », J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar*, o.c., 167.

<sup>345</sup> Sobre ésta ha llamado la atención repetidas veces J. Famerée. En su opinión, « s'il y a un concept qui traverse toute l'œuvre de Congar, c'est bien celui de « catholicité » », J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar*, o.c., 238, cfr. 238-242, 57-79, que retoma en

## 6.2 El Espíritu Santo y la obra de la Revelación

Para las cuestiones que pertenecen propiamente al ámbito teológico-fundamental, el planteamiento congariano contiene ciertas propuestas interesantes.

1. En primer lugar, el entrelazamiento de Revelación y Salvación como dos dimensiones —noética y dinámica— de la única obra de Dios, que consiste en la realización de una Alianza nueva, un misterio de comunión con el hombre. Los escritos de Congar presentan la ventaja de recordar continuamente esta inseparabilidad: sea al exponer la centralidad de Cristo en el momento constitutivo de la Tradición, pues « en sa pâque, Jésus *révèle et fonde* la nouvelle et éternelle alliance en son sang »<sup>346</sup>; sea al estudiar el papel del Espíritu en el momento continuativo, en que « l'opération divine continue dans l'Église, non pour *révéler* ou *fonder* la structure essentielle, mais pour *faire vivre et comprendre* les implications du rapport religieux »<sup>347</sup>.

De este modo, al mantener presente el doble aspecto del misterio cristiano, es difícil caer en una consideración intelectualista o formalista de la Revelación. Ésta se comprende siempre en el marco de su realidad compleja: la misma compleja realidad del hombre, ser personal, inteligente y libre.

---

parte las consideraciones —más técnicas— que había hecho ya en J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, o.c., 399-436, 453-457. Ahí mismo se puede encontrar una descripción del desarrollo del pensamiento de Congar a este respecto. Estas obras, como viene dicho, no toman en consideración el papel que juega en el mismo *La Tradition et les traditions*. No deja de ser significativo que, a propósito del *Essai Théologique* de 1963, afirme: « la systématique de ce volume dogmatique sur la Tradition *laisse parfois à désirer* », J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar*, o.c., 146; opinión que comparte J. Robinson: «In his day Congar's writing may have opened up rich fields of historical data for theological exploration, but one cannot put off forever — and I would suggest one can no longer put off — facing the theoretical perplexities *his uneasy synthesis entails*», J. ROBINSON, *Congar on Tradition*, o.c., 335. El subrayado es mío en ambos casos.

<sup>346</sup> Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 32. El subrayado es mío.

<sup>347</sup> *Ibid*, 42. El subrayado es mío.

2. En segundo lugar, aunque quizá es primero por orden de importancia, hay que remarcar el equilibrio que logra el teólogo francés entre la función de Cristo y la del Espíritu Santo en los distintos momentos y aspectos de la Revelación, que se manifiesta en diversos puntos.

Tal vez el primero de ellos sea la distinción que se establece entre un *momento constitutivo* y otro *continuativo* en la obra reveladora de Dios: aquél recoge la Revelación y la Tradición apostólica; éste, la Tradición eclesial. La distinción entre uno y otro, así como su unidad profunda, descansa en el don —presente como principio activo en uno y otro momento, aunque de modo distinto— del Espíritu Santo<sup>348</sup>. Con esto se responde a las posibles acusaciones de *extrinsecismo*, y se afirma, por una parte, el carácter teologal de la Tradición —algo *más* que la historia o la transmisión de una cultura—, y, por otra, la siempre necesaria referencia a la Revelación que alcanzó su cumplimiento en Cristo y nos ha sido transmitida por los apóstoles. Hay que reconocer, no obstante, que la presencia del Espíritu en la vida de Jesucristo es un aspecto poco desarrollado aún por Congar y, sobre todo, escasamente armonizado con el resto.

Otro punto en que se manifiesta ese equilibrio es la necesidad del *ephápax* —el elemento histórico, dado una vez para siempre— y de una *acción actual de Dios* —de su Espíritu— para que se dé una revelación que pueda motivar la respuesta de fe. Gracias a estos elementos puede haber aún hoy una Palabra *de Dios*, una auténtica manifestación divina<sup>349</sup>. En este sentido es interesante el tema, que el teólogo francés vuelve a proponer, de la lectura de la Escritura en el mismo Espíritu —*eodem Spiritu*— en que fue escrita. La acción reveladora del Paráclito va unida a la lectura del texto, y tiene lugar siempre *en la Iglesia*, a quien fue prometida.

En el ámbito de la Tradición, el equilibrio se expresa en la afirmación del carácter *histórico* de la economía y de la *naturaleza sacramental* del tiempo de la Iglesia. En efecto, como afirma Congar, en la Historia santa se da una

---

<sup>348</sup> « Entre le temps de l'Église et celui des prophètes, du Christ et des apôtres, il existe une continuité profonde du fait qu'un même principe y est actif en vue d'une terme identique : le Saint-Esprit », IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., 166. Cfr. IDEM, *L'Esprit-Saint dans l'Église*, o.c., 174.

<sup>349</sup> Sobre el tema del Evangelio escrito en los corazones, escribe Congar: « Son sens profond est d'affirmer que Dieu ne parle pas aux hommes dans un texte écrit seulement, mais par un acte de son Esprit vivant dans l'esprit vivant de ces hommes : il s'agit des conditions de plénitude de cette réalité spirituelle qu'est l'action révélatrice », Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 253.



triple presencia: la de los actos salvadores realizados por Cristo una vez por siempre, que actúan *realmente* en el momento presente; la de la plenitud futura, que se encuentra ya no sólo como objeto de deseo o de esperanza, sino como fruto presente, en germen; y la de la unión con Dios, realizada actualmente a la vez como fruto de aquello que la funda, como germen de lo que será y como realidad vivida en el presente<sup>350</sup>. La naturaleza sacramental del tiempo de la Iglesia da razón de la doble tarea y de la doble fidelidad que se exige a la Tradición. Doble tarea que consiste en conservar el depósito —y, en general, la relación de Alianza instituida por Cristo— en su *pureza* a lo largo de la historia y de llevar adelante su desarrollo hasta que alcance su *plenitud*. Y doble fidelidad:

La fidelidad que se enfrenta con esta dimensión del cristianismo, no plana, sino tridimensional, es al mismo tiempo una fidelidad al principio, a la tradición, y una fidelidad al futuro, a lo que puede y debe ser el cristianismo para ganar toda la verdad supuesta en el punto de partida, en sustancia, en su principio. La fidelidad *católica* (= *con arreglo al todo*) debe comportar *las dos*: una fidelidad a la forma actual, porque es la forma concreta de la existencia del cristianismo, y una fidelidad en profundidad, que englobe a aquello a que va el cristianismo, y honre así plenariamente su principio o su tradición<sup>351</sup>.

Todos estos elementos se traducen en propuestas bien concretas. Por una parte, la afirmación de un desarrollo *real* de la Tradición, en el que caben verdaderas *novedades*, y que exige, de parte de la jerarquía, una disposición de apertura ante las iniciativas que pueden responder a una llamada divina y un detenido examen. Por otra, de la parte del Magisterio y de su actividad, la necesidad de atender al *condicionamiento objetivo* de la Tradición<sup>352</sup>. Aunque ésta sea una fuerza de crecimiento, de desarrollo del depósito, no es una potencia autónoma, sino que está ligada al momento constitutivo y a su posterior historia, fijada en distintos *testimonios*: los *Monumentos* de la Tradición. De ahí la necesidad que tiene el Magisterio de atender a los estudios de la Teología positiva.

Congar tiene presente, tanto la perenne necesidad de *reforma* de la Iglesia, como las acusaciones de los Protestantes, que ven en el Magisterio católico —sobre todo por la presentación que se hizo del mismo durante el s.

---

<sup>350</sup> Cfr. *ibid*, 33

<sup>351</sup> IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 440-441.

<sup>352</sup> Cfr. *ibid*, 387-390; IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., 269.

XIX— una instancia que se ha puesto al nivel de la misma Revelación. Por eso insiste en estos puntos. Hay en la historia un auténtico desarrollo, que corresponde al despliegue del designio de Salvación y a la comprensión del mismo. A la vez, el tiempo de la Iglesia no es ya de fundación, sino sólo de crecimiento y enriquecimiento, y el papel que el Magisterio juega en él es principalmente de *conservación* del depósito en su pureza, teniendo en cuenta que éste no permanece inerte sino siempre fecundo en la historia<sup>353</sup>.

Por todo esto, la crítica de J. Robinson, que se ha revisado más arriba, no parece adecuada<sup>354</sup>. En la obra del teólogo de *les Ardennes* hay que reconocer un delicado equilibrio entre lo cristológico y lo pneumatológico, que se mantiene en los distintos temas que trata. Si la primera instancia queda un poco en sombra a lo largo del *Essai Théologique*, puede ser debido al contexto ecuménico en que el escrito se mueve, o bien a una voluntad polémica<sup>355</sup>.

3. Una tercera idea interesante en el planteamiento de Congar es el entrelazamiento del elemento humano-inmanente y el divino-trascendente, tanto en la Revelación como en la Tradición. Dicho en otras palabras, la naturaleza sacramental de la realización del designio divino, que expresa en ocasiones con un término tomado de la liturgia oriental: “concelebración”<sup>356</sup>. Esta última se reconoce en la idea de que los continuadores de la obra de

---

<sup>353</sup> Como afirmaba en un artículo publicado en 1953: « Le Saint-Esprit n'est pas donné à l'Église exactement comme il a été donné aux prophètes et aux apôtres. A ceux-ci, il a été donné pour faire d'eux les fondements de l'Église, pour lui donner sa foi par une grâce de révélation. Mais les fondements sont posés une fois pour toutes, M. O. Cullmann a raison de l'affirmer et ce n'est pas en cela que nous estimons sa position insuffisante. La grâce donnée à l'Église n'est pas une grâce de révélation nouvelle, mais de permanence dans la foi des apôtres et de définition exacte d'une foi qui ne peut demeurer en elle inerte et stérile », IDEM, *L'Esprit-Saint dans l'Église*, o.c., 174.

<sup>354</sup> *Vid. supra* B.3.3.

<sup>355</sup> Es un autor evangélico quien reconoce que: « Congar is anxious to avoid the excessive emphasis on the Christological *ephapax* which he finds so problematic in Protestantism. The pneumatology, by contrast, does the lion's share of the work, precisely because only a thoroughly charismatic ecclesiology can escape the extrinsicism of those plodding controversialist manuals *de traditione* », J. WEBSTER, *Purity and Plenitude: Evangelical Reflections on Congar's Tradition and Traditions*, o.c., 54. Sobre el tono polémico de la obra, cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 7-10.

<sup>356</sup> Cfr. IDEM, *Pentecostés*, o.c., 74-77, 95.

Cristo, después de su ascensión, son el Cuerpo apostólico y el Espíritu Santo, aunque trasciende la concreta propuesta eclesiológica de Congar, queriendo indicar una característica de la acción propia del Espíritu Santo.

La “concelebración” que nuestro Autor reconoce en la vida de la Iglesia, entre Dios y el hombre, se manifiesta en distintos aspectos interesantes para la Teología fundamental. En primer lugar, en la transmisión del *sentido* de la Escritura, que por una parte es el contenido de la Tradición apostólica y requiere un esfuerzo humano, y por otra, como *gnôsis*, es obra del Espíritu Santo. En último término, se trata aquí de dos temas principales en la reflexión de Congar: la íntima unidad de Revelación y Salvación (pues el Espíritu nos da a conocer el misterio de Cristo *al conformarnos a Él*) y la relación que existe entre Escritura e Iglesia (Escritura-Tradición-Magisterio), cuya unidad está basada en la acción animante del Espíritu, inseparable del elemento objetivo —formal— de la misma.

En segundo lugar, en el aspecto *vital* de la Tradición se halla igualmente presente ese par, pues la Tradición así entendida es, tanto la comunicación de una *vida*, como una *transmissio Spiritus*.

Después, la “concelebración” se reconoce en el *desarrollo* de la Tradición, que depende —aparte la materialidad en que se encarna el cristianismo— tanto del actuado (*agi*) humano como del Espíritu Santo, que es principio de catolicidad. Lo mismo hay que decir de las iniciativas de *reforma* de la Iglesia, que pueden responder a una iniciativa humana de adecuación al contexto histórico-cultural o a una llamada profética del Espíritu, que podría mirar también a la explicitación de su esencia. En fin, cabe señalar esa dualidad en el carácter *histórico* de la Tradición, que por una parte responde —*incorpora, sigue*— a los movimientos del mundo y, por otra, crece bajo la guía del Paráclito, que hace avanzar el misterio de Cristo hacia su plenitud escatológica.

Es también posible notar trazos de aquella “concelebración” en el modo de comprender el *sensus fidei* o, al menos, de discernir el auténtico *sensus Ecclesiae*. Los principales criterios que Congar pone de relieve son la apostolicidad de la doctrina, transmitida en la Iglesia por la sucesión apostólica, y la unanimidad, que es signo de la acción del Espíritu Santo<sup>357</sup>. Así, el camino de la Tradición no es de negación, sino de atesoramiento.

---

<sup>357</sup> Se encuentran aquí la interpretación que hace nuestro Autor del *charisma veritatis certum* del que habla san Ireneo y la consideración del canon leriniano, junto con la idea de que la unanimidad es signo del Espíritu.

Finalmente, afirmar la “concelebración” divino-humana en la historia de la Iglesia exige estudiar su justificación teológica, que se encuentra en la exposición que hace Congar del Sujeto de la Tradición. En el plano histórico, éste es la Iglesia; en el trascendente, es el Espíritu Santo. Queda tal vez pendiente, en la obra del teólogo francés, un estudio especulativo de la relación entre uno y otro, para el cual se podría partir de la teoría tomasiana de la causa primera en su relación con las causas segundas.

4. Un verdadero enriquecimiento para el estudio de la Tradición consiste en la noción *realista* que propone Congar. El teólogo francés venía considerándola ya desde sus primeras obras, señalando que el depósito no se limita a la Escritura, sino que contiene también “cosas”: instituciones, sacramentos, etc. En *La Tradition et les traditions*, siguiendo el estudio de M. Blondel, añade aún la consideración de la Tradición como la comunicación de una vida, un *éthos*, que es principio de unidad de sus múltiples realizaciones. De este modo, puede afirmar que la Tradición no se caracteriza principalmente por el objeto que transmite, sino por el modo en que lo hace: la *Tradición en sentido activo* es primera, respecto de la *Tradición en sentido pasivo*.

Nuestro Autor pretende salir así de una noción *estrecha*, propia de la teología moderna, que caracterizaba la Tradición por su contenido —enseñanzas orales no recogidas en la Escritura— y justificar al mismo tiempo, frente a la postura Protestante, que la Tradición, puesto que transmite la totalidad de la Revelación, es *regla de fe*, como lo es la Escritura. Los problemas que esto podría suscitar, quedan en buena medida solventados por la insistencia en el *condicionamiento objetivo* de la Revelación, logrando aquel equilibrio —netamente católico— del que hemos hablado más arriba.

5. Para un estudio como éste reviste también cierto interés la concepción de la Teología que propone Congar. Es, en primer lugar, una *ciencia* que nace de la fe —debe darse, por tanto en un contexto creyente y eclesial— y que mira al crecimiento, profundización y consolidación —cuando no defensa— de la misma fe. En esta tarea, la Teología anda a la par del Espíritu Santo, el Santificador, cuya misión consiste en personalizar, interiorizar y realizar la Revelación en quien la recibe.

De hecho, como hemos visto más arriba, la historia de la Teología es para Congar una historia de las misiones de Dios: gracias de luz y de fidelidad que suscitan una respuesta en los hombres. Por el trabajo teológico, la fe se conserva en su pureza primera y se presenta en modo nuevo —nuevamente significativo— entre los hombres de cada época. En cierta medida, pues, la Teología se entiende en continuidad con la obra reveladora de Dios.

Por otra parte, la presencia activa del Espíritu convierte el quehacer teológico en algo *santo*. La Teología es *Sacra Doctrina*, y, por eso, el ambiente espiritual en que debe desarrollarse es el de la «vida por el Espíritu Santo en el plano individual» y «la vida litúrgica en el plano de la inserción real en la tradición»<sup>358</sup>. Exige, por ello, un fondo de oración, de ayuno, de disponibilidad al Espíritu<sup>359</sup>. Como en la vida sacramental, también en el estudio de la Teología es necesaria una epiclesis.

6. Un último aspecto interesante en esta primera etapa del pensamiento de Congar es la atención al mundo y a su movimiento. Como hemos visto en el epígrafe precedente, el papel que juega el Espíritu Santo en la historia profana es progresivamente descubierto y valorado en la obra del teólogo francés, hasta llegar a la propuesta que se examinará en el capítulo siguiente.

---

<sup>358</sup> Y. CONGAR, *La fe y la teología*, o.c., 256.

<sup>359</sup> Cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 121



## **CAPÍTULO IV. *JE CROIS EN L'ESPRIT SAINT* (1979-1980) Y LA OBRA DE CONGAR POSTERIOR AL CONCILIO VATICANO II**

En este capítulo se estudiará la propuesta de Congar que tomó forma en las décadas que siguieron al Concilio Vaticano II. De entre las muchas obras de esta época, interesa considerar principalmente la magna trilogía dedicada a la elaboración de una *pneumatología*: *Je crois en l'Esprit Saint* (1979-1980). Contra lo que puede parecer a primera vista, no se trata de una *Summa pneumatologica* o un tratado del Espíritu Santo. Es, más bien, un escrito al servicio de una renovación de la Eclesiología, a la que mira como colaboración concreta a la reforma de la Iglesia, siempre en el punto de mira de nuestro Autor. Por otra parte, es una respuesta en el diálogo con las Iglesias de la Ortodoxia —sin abandonar en todo caso la atención por la Reforma Protestante.

Se prestará también atención a la contribución de Congar a la *Initiation à la pratique de la Théologie* en que expone su pneumatología dogmática (1982) y a *La Parole et le Souffle* (1984), culminación de la reflexión pneumatológica, escrita cuando el teólogo francés tenía ya una movilidad muy disminuida. Numerosos otros escritos que recorren el arco de 1962 a 1984 desarrollan los mismos temas, a veces de modo no tan acabado, a veces en tono más divulgativo, a veces de modo más sintético. Se hará referencia también a algunos de ellos<sup>1</sup>.

Otro interlocutor obligado será precisamente el Concilio Vaticano II. Se ha dicho que fue “el Concilio de Congar”, y él mismo reconoció el importante papel que jugó en la redacción de sus textos y el lugar que

---

<sup>1</sup> Las obras mayores que consideramos —y en especial *Je crois*— presentan el final de una reflexión cuyos visos de novedad son reconocibles ya con anterioridad, p. ej. en los artículos que recoge Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, Cerf, Paris 1971 ó IDEM, *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et liberation*, Cerf, Paris 1975. Sobre este desarrollo, cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar*, Cerf, Paris 2008, 158-173.

hallaron en ellos muchas de sus propuestas en Teología<sup>2</sup>. El Concilio ha abierto perspectivas, y en esa línea conviene trabajar. Pero nuestro Autor es bien consciente de que hay mucho camino por delante: el Concilio no es un final, es una etapa<sup>3</sup>.

Como en el capítulo precedente, el carácter específico de las obras que se van a estudiar requiere que, antes de exponer su contenido en perspectiva teológico-fundamental, se repasen las ideas principales de la *pneumatología* que propone Congar y el modo en que se articula la acción del Espíritu Santo en la economía. Después, en una perspectiva pneumatológica, trataremos las cuestiones de Teología fundamental que nuestro Autor aborda o permite abordar.

## **A. LA OBRA DE CONGAR DESPUÉS DEL CONCILIO**

### **1. Cristocentrismo católico y necesidad de una *pneumatología***

El interés de Congar por el papel del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia responde, como se ha dicho antes, a factores diversos. Uno de ellos

---

<sup>2</sup> Cfr. A. DULLES, *Preface*, en G. Flynn (ed.), *Yves Congar: theologian of the Church*, Peeters Press, Leuven 2005, 27. Es conocida la declaración de Congar, tras repasar los títulos de los principales documentos conciliares: « J'ai été comblé. Les grandes causes que j'avais essayé de servir ont abouti au Concile : renouveau de l'ecclésiologie, Tradition, réformisme, œcuménisme, laïcat, mission, ministères... Sans compter la prière liturgique et la fonction doxologique de la confession de la foi qu'on célèbre : des valeurs auxquelles je crois plus que jamais », Y. CONGAR, *Dix ans après : 1963-1973*, en *Écrits Réformateurs*, Cerf, Paris 1995, 305.

<sup>3</sup> « Par tout cela, par ce que nous avons dit, on voit que le Concile n'est pas un terme, mais une étape. Le travail continue, en grande partie dans la ligne qu'il a tracée. Un concile agit longtemps. Cela tient au fait qu'il représente une exceptionnelle concentration de la conscience ecclésiale, sous la motion du Saint-Esprit. Mais l'Esprit est Souffle, Eau vive. Il ne s'arrête pas. Il est normal qu'après avoir trouvé sa consécration dans le Concile, la théologie vivante profite de lui mais aille éventuellement plus loin. Car nous sommes en 1982, vingt ans après. Nous en sommes là grâce à lui. C'est lui être fidèle que de continuer son œuvre, à condition, bien sûr, que ce soit dans la fidélité ! », IDEM, *Les théologiens, Vatican II et la théologie*, en *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Paris 1984, 90.



es, sin duda, el afán ecuménico que siempre le movió<sup>4</sup>. Para algunos autores ortodoxos, en particular, la causa de todas las oposiciones con los católicos —y de todas las desviaciones de la teología latina— tenían su raíz en la doctrina del *Filioque*. En la obra de Congar que siguió al Concilio tiene una presencia considerable la crítica que hacía V. Lossky en los años 40 y que A. de Halleux sintetizó en un artículo de 1967. Aunque larga, no está de más reproducirla:

Reducido a la función de nexo entre las otras dos personas y subordinado unilateralmente al Hijo en su existencia misma, con desprecio de la auténtica *perichóresis*, el Espíritu pierde, con su independencia hipostática, la plenitud personal de su actividad económica. Además, ésta será concebida como un simple medio al servicio de la economía del Verbo tanto en el plano eclesial como en el de la persona. Aquí se pone la finalidad de la vida cristiana en la *imitatio Christi* y no en la divinización por medio del Espíritu Santo. Allí, el pueblo de Dios se halla sometido al cuerpo de Cristo, el carisma a la institución, la libertad interior a la autoridad impuesta, el profetismo al juridicismo, la mística a la escolástica, el laicado al clero, el sacerdocio universal a la jerarquía ministerial y, finalmente, el colegio episcopal al primado del Papa. Fuerza de creación y de renovación, el Espíritu es confiscado por la Iglesia católica que lo convierte en guardián supremo del orden establecido por Cristo en beneficio de su vicario, mientras que la Iglesia ortodoxa mantenía la subordinación recíproca y la tensión fecunda entre la economía de la Encarnación y la de Pentecostés<sup>5</sup>

A finales de los años 60, Congar daba ya una respuesta a estas críticas. La teología latina es, en efecto, predominantemente cristológica, lo cual es fruto de causas históricas bien precisas y determinables. En todo caso, eso

---

<sup>4</sup> Cfr. E. T. GROUPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit*, Oxford University Press, New York 2004, 35-49; y el mismo Congar escribe, quince años después del Concilio: «...un nouveau développement de la Pneumatologie, en partie lié à l'œcuménisme et à la l'écoute de l'Orient», Y. CONGAR, *Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II*, en *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Paris 1984, 172. Para situar convenientemente la obra de Congar posterior al Vaticano II, *vid. supra*, cap. III.A.

<sup>5</sup> Cfr. A. DE HALLEUX, *Orthodoxie et Catholicisme : du personalisme en pneumatologie*, «Revue théologique de Louvain» 6 (1975), 13-14, cfr. 5-16. Reproduzco la traducción castellana sin las referencias a las obras concretas de Lossky, en Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1991, 461. Sobre las críticas dirigidas a la carencia de *pneumatología* en la teología católica, cfr. IDEM, *Pneumatologie ou «christomonisme» dans la tradition latine ?*, en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Mélanges G. Philips, J. Duculot, Gembloux 1970, 41-43, 58, con abundante bibliografía.

no significa que el Espíritu esté ausente de ella, sino sólo una diferencia de acento<sup>6</sup>. En cuanto a la subordinación del Espíritu al Hijo, sugiere Congar que la acusación debe ser cuidadosa, pues aquélla depende a fin de cuentas del hecho que es el segundo quien se ha encarnado, y es de Él —de Cristo— de quien la Iglesia constituye el Cuerpo místico. La dependencia —económica al menos— del Espíritu es, en definitiva, un dato de la Escritura<sup>7</sup>.

Tanto la crítica como la necesidad de una respuesta en profundidad se hicieron particularmente agudas con ocasión del Concilio Vaticano II. Como es sabido, una de las novedades que se introdujeron en él fue la presencia de Observadores no-católicos —algo que un alma con la sensibilidad ecuménica de nuestro Autor valoró hondamente. Con los Observadores se reunía periódicamente el Secretariado por la Unidad durante las sesiones conciliares. Una de las críticas más frecuentes que hacían tanto protestantes y anglicanos como ortodoxos era precisamente la carencia de *pneumatología* en los documentos que se estaban redactando. Pablo VI señaló la presencia de 258 menciones del Paráclito en los textos conciliares<sup>8</sup>, y sin embargo un autor anglicano había escrito que *Lumen Gentium* fue solamente “espolvoreada” de Espíritu Santo, como se espolvorea el azúcar glas sobre un pastel. Ciertamente, no basta mencionar al Espíritu cada tanto para poder afirmar que se ha tenido en cuenta de veras su papel; sin embargo, para Congar, se trata en este caso de una crítica injusta<sup>9</sup>. En los textos del Concilio —así como en la reforma litúrgica que le siguió— hay claras señales de una auténtica *pneumatología*, y, si se puede decir que la Constitución sobre la Iglesia es *crisocéntrica*, no se le puede acusar de

---

<sup>6</sup> Es la respuesta que da en *ibid*, 41-63, donde estudia en particular el origen histórico de la doctrina eucarística y de la *gratia Capitis* en la escolástica latina.

<sup>7</sup> « Nous croyons ces critiques exagérées et insuffisamment fondées. Ni au point de vue biblique ni au point de vue dogmatique on ne peut poser une économie du Paraclet qui serait autonome par rapport à l'économie du Verbe incarné : il y a mission, il n'y a pas incarnation hypostatique du Saint-Esprit. Aussi n'est-il pas manifesté personnellement », *ibid*, 42, cfr. 60, 62-63.

<sup>8</sup> PABLO VI, *Audiencia general* 23.5.73. El original italiano se puede consultar en [www.vatican.va](http://www.vatican.va): «È noto a tutti come il Concilio abbia riempito le pagine dei suoi sublimi e attualissimi insegnamenti di continue menzioni dello Spirito Santo. Vi è chi ne ha contate 258». Cfr. Y. CONGAR, *Actualité de la Pneumatologie*, en J. Saraiva Martins, *Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia, Roma 22-26 marzo 1982, 2 voll., Libreria Editrice Vaticana, Roma 1983, 15.

<sup>9</sup> Cfr. *ibid*. La crítica es de G. Westphal.

“cristomonista”: es tan cristocéntrica como lo es san Pablo, como lo es la Escritura<sup>10</sup>.

En una conferencia pronunciada en 1980 —después de haber publicado ya su trilogía sobre el Espíritu Santo—, señalaba Congar algunas implicaciones pneumatológicas de los textos del Concilio. De ellas se puede intentar una cierta sistematización<sup>11</sup>:

1. Aunque es Cristo quien, en su vida terrena ha fundado la Iglesia, el Espíritu Santo juega un papel en la misma institución. Lo afirma el Concilio al reconocer ciertas sugerencias a los apóstoles (incluyendo la inspiración de los libros del Nuevo Testamento); la acción de desvelar el *misterio* (cfr. *Ef* 3,4-6); o su responsabilidad en ciertos acontecimientos —hechos imprevisibles— que se suceden a lo largo de la vida histórica de la Iglesia (como, en la actualidad, el movimiento litúrgico o algunas iniciativas apostólicas y misioneras). Así, afirma Congar que, si el Espíritu no es simplemente *fundador* de la Iglesia, sí es su *co-fundador (co-instituant)*<sup>12</sup>.

Esta idea va estrechamente unida a una *cristología pneumatológica*, que cabe notar en los textos del Concilio cuando éste indica la acción siempre presente de Cristo en la Iglesia. Con una expresión lograda, escribe Congar que Cristo no es sólo *fundador*, sino también perenne y actual *fundamento* de la Iglesia.

2. El papel del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia se pone especialmente de relieve en la *perspectiva escatológica e histórica*, que los

---

<sup>10</sup> Cfr. IDEM, *Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II*, o.c., 163. En las Plegarias eucarísticas II, III y IV ve importantes signos de renovación : « Le rassemblement en un corps (du Christ), l'exercice du sacerdoce royal, sont attribués à l'action, non du sacrement lui-même, mais de l'Esprit. On trouve donc ici l'amorce possible d'une véritable pneumatologie ecclésiologique », IDEM, *Pneumatologie ou « christomonisme » dans la tradition latine ?*, o.c., 54; cfr. 53 y 63, donde señala también que, para poder valorar el alcance del esfuerzo que hizo el Concilio en sentido *pneumatológico*, habrá que esperar a la aparición de estudios históricos sobre la redacción de los textos y de estudios que saquen las consecuencias teológicas de las Constituciones. Cfr. IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 195-201, 687.

<sup>11</sup> Para lo que sigue, cfr. Y. CONGAR, *Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II*, o.c., 163-176. Ahí se pueden encontrar también las referencias a los textos del Concilio. Una exposición similar en IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 195-201.

<sup>12</sup> Volveremos sobre esta cuestión a lo largo de este capítulo. *Vid. infra*, B.3.1.

documentos del Vaticano II introducen en el Magisterio. No se trata solamente de la referencia a las realidades últimas o a la Iglesia celeste, sino del sentido del movimiento de la historia. La Iglesia ha recibido la Salvación, pero no *plenamente*, sino como una herencia de la que posee sólo las arras. Su situación ha sido descrita en los términos de un *ya pero todavía no*, y, por eso, su realidad será plenamente comprensible sólo al final, cuando la posesión sea plena. En tanto, se da un progresivo despliegue, un desarrollo que mira a esa plenitud final y que está conducido por el Espíritu Santo.

En el camino de la Iglesia hacia el Reino del Padre, la Tercera Persona se hace presente empujándola a la misión —en ocasiones a través de iniciativas novedosas e inesperadas— y haciendo actual la palabra evangélica; asistiéndola en su cada vez mayor comprensión de la Verdad revelada y en el anuncio de la misma, sirviéndose de los medios que le ofrece el mundo y atendiendo a los lenguajes de cada época y lugar. En este ámbito se inserta, finalmente, el discernimiento de lo que el Concilio denomina “signos de los tiempos”, pues el Espíritu Santo está presente también en la evolución de la comunidad humana, conduciendo el curso de la historia y preparando así, materialmente, «la plenitud que debe recapitularse en Cristo»<sup>13</sup>.

Sin embargo, no se trata de un camino solamente de conocimiento. El *ya pero todavía no* que caracteriza la existencia terrena de la Iglesia justifica la posibilidad de *renovación* y *reforma*, de *aggiornamento*: en suma, la búsqueda de formas nuevas bajo la guía del Paráclito.

3. Una tercera idea que manifiesta la presencia de una auténtica pneumatología en los textos conciliares —pues la requiere como su fundamento— es la que más tarde se ha denominado una *eclesiología de comunión*. Como afirma Congar, se trata de una visión de la Iglesia como comunión de personas y comunión de Iglesias locales en una perspectiva trinitaria<sup>14</sup>. Frente al esquema juricista y a una visión predominantemente

---

<sup>13</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 200.

<sup>14</sup> La de la Trinidad es modelo y fuente de la unidad de la Iglesia. Congar señala en los documentos conciliares la designación trinitaria de la Iglesia como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo (2 veces), el modo de presentar la economía como plan del Padre realizado por las misiones del Hijo y el Espíritu, y el repetido uso que hacen los textos del Concilio (hasta 9 veces) de la *táxis* trinitaria. *Táxis* « qui est l'âme de la pensée des Pères et l'âme de la liturgie : au Père, par le Fils, dans l'Esprit », IDEM, *Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II*, o.c., 175, cfr. 176; IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 197.

crisológica, en los textos del Concilio la Iglesia se concibe, primero, como una comunión en la vida intra-divina, y por tanto, una comunidad —un Pueblo— sobrenatural, compuesta por aquellos en quienes habita el Espíritu Santo. Se considera así la Iglesia, ante todo, como misterio; «su naturaleza social y su estructura jerárquica vienen después»<sup>15</sup>. Esta concepción tiene diversas consecuencias.

En primer lugar, la comunión entre Iglesias locales e Iglesia universal. Como es sabido, K. Rahner afirmó que la principal novedad aportada por el Vaticano II es que la Iglesia local sea *realización* de la Iglesia universal —Una, Santa, Católica y Apostólica. Esta idea depende de la pneumatología, por una parte, en cuanto la Iglesia de Dios se encuentra presente en la celebración de cada Iglesia local. Por otra, en cuanto el Espíritu Santo es principio de unión (*rassemblement*) y de interiorización del cristianismo — sea para las personas, sea para las comunidades— en la multiplicidad de carismas, vocaciones y dones, entendidos estos últimos en el sentido de las diversidades presentes en cada pueblo. Es la línea de la catolicidad, de la que se ha tratado ya en el capítulo precedente. Como señala Congar, cada Iglesia particular enriquece a las otras por mutuos intercambios en un esfuerzo común hacia la plenitud. El interés de esta perspectiva en ámbito ecuménico es claro, y el Concilio la relaciona con la apostolicidad de la Iglesia<sup>16</sup>.

Tiene también sus consecuencias en el terreno misionero, pues exige una misión no ligada a la imagen del *transplante*, sino más bien a la del *nacimiento* de la Iglesia en una tierra nueva, en un nuevo pueblo. Con ésta se recoge mejor la demanda de asumir los dones de cada pueblo, con su cultura, sus costumbres...<sup>17</sup>

En segundo lugar, esta eclesiología de comunión se aplica a la relación entre los miembros de la Iglesia. En efecto, Congar habla del carácter bilateral y la reciprocidad que existe entre los sacerdotes y su obispo, entre los laicos y los sacerdotes e incluso los obispos. El Espíritu habita y anima a

---

<sup>15</sup> Y. CONGAR, *Pneumatología Dogmática*, en B. Lauret, F. Refoulé, *Iniciación a la práctica de la Teología*, vol. II, Cristiandad, Madrid 1984, 473.

<sup>16</sup> IDEM, *Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II*, o.c., 171.

<sup>17</sup> Señala Congar que, aunque el Concilio hizo suya esta petición, no vio todas sus implicaciones, ni desarrolló la pneumatología que entra en sus fundamentos, cfr. *ibid*, 172.

cada fiel cristiano y, después, distribuye sus carismas. Sobre esta base hay que admitir una cooperación activa de la base, tanto de los sacerdotes como de los laicos. Esta idea tiene que ver con el segundo de los puntos que hemos repasado, pues la asistencia del Espíritu para la comprensión y el anuncio del mensaje evangélico ha sido asegurada a *todo el Pueblo* de Dios, que ha recibido la *unción* del Espíritu (cfr. *1Jn 2,20.27*). Aunque de modo especial está ligada a los sacerdotes, hay una asistencia al entero Pueblo, que conlleva la indefectibilidad del *sensus fidei*<sup>18</sup>.

4. El ecumenismo es el último ámbito en el que se reconoce la *pneumatología* en los textos del Concilio. En realidad, se trata de algo íntimamente ligado a los elementos señalados más arriba. La eclesiología de comunión, por una parte, permite una valoración positiva de las Iglesias y comunidades no católicas<sup>19</sup>. Según el Concilio, es posible una verdadera unión *en el Espíritu Santo* con fieles y comunidades cristianas que se hallan separados de la Iglesia católica. Se trata de una unión en la *res* donde falta una plena coincidencia en el *sacramentum*. Reconocerlo no implica necesariamente conformarse a ello: el ecumenismo busca precisamente una unidad visible.

Por otra parte, el trabajo ecuménico depende de la condición pecadora de los cristianos y de la índole escatológica e histórica de la Iglesia. Como tal, es fruto de una acción y una gracia del Espíritu Santo<sup>20</sup>.

## **2. Las retractationes de la teología posterior al Concilio**

Los elementos apenas señalados, que el teólogo de *les Ardennes* identifica en el trabajo conciliar, constituyen en cierto modo los *pilares* de la

---

<sup>18</sup> Para Congar, con lo anterior se acoge lo que tiene de positivo la idea ortodoxa de la *sobornost*; cfr. IDEM, *Pneumatologie ou «christomonisme» dans la tradition latine ?*, o.c., 42. Sobre esta idea volvió Congar en numerosas ocasiones.

<sup>19</sup> Si se quiere ser riguroso en la terminología, Congar utiliza un lenguaje un tanto distinto: «Il reste qu'une ecclésiologie pneumatologique des Églises locales permet une évaluation plus positive des autres Églises», IDEM, *Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II*, o.c., 175.

<sup>20</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Cerf, Paris 1982, 238-240, 246-248.

*pneumatología* que él mismo se propone construir. En ellos se encuadran las conocidas *retractationes*, que caracterizan la segunda etapa de su pensamiento en relación con la primera.

Aunque el término tiene un significado fuerte, no es del todo preciso afirmar que Congar reniegue de su obra previa al Concilio. En muchos puntos sigue pensando igual; y de hecho sigue haciendo referencias a sus primeros libros, incluso en algunos puntos en los que afirma haber cambiado... La novedad consiste, entonces, en el *nuevo marco* que encuadra su pensamiento. En todo caso, revisa algunas de sus propuestas, y reconoce un desarrollo, principalmente en dos puntos.

En primer lugar, nuestro Autor corrige la explicación que había dado de las misiones divinas ligadas al par estructura-vida, como si el Verbo-Cristo terreno fuera quien dio *forma* a la Iglesia (instituyéndola) y el Espíritu, quien la ha vivificado después, sea dando eficacia a los actos de la institución, sea por intervenciones inesperadas, que corresponderían a una especie de “sector libre”, por las que guiaría a la Iglesia entre los vaivenes de la historia. Congar cambia de parecer. Por una parte, aunque mantiene la idea de que Cristo funda la Iglesia durante su vida terrena, en sus *acta et passa in carne* —es, así, su *fundador*—, subraya ahora que es su permanente *fundamento*, presente activamente en la construcción actual y en la vida de la Iglesia<sup>21</sup>. En efecto, después de la Resurrección y la Ascensión, «el Señor es Espíritu» (2Co 3,17), y, como Cabeza, gobierna su Iglesia desde el Cielo. De este modo, aquel “sector libre” que correspondía a la acción del Espíritu se presenta ahora como la libertad con la que *el Cristo glorioso*, constituido Señor y Espíritu vivificante, construye su Iglesia (cfr. 1Co 15,22.45).

Por otra parte, el Espíritu no es un mero vivificador o actualizador de la obra de Jesucristo. Es, como viene dicho, fundador de la Iglesia —cofundador (*coinstitutant*)—, de modo tal que su obra se entiende en el ámbito de la institución, y no ya solamente en el de la vida.

---

<sup>21</sup> Cfr. IDEM, *Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II*, o.c., 166. Hay continuamente una acción actual de Cristo que funda su Iglesia y sigue presente en ella, ejerciendo su sacerdocio; así, por ejemplo en CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, 21.11.1964, 48, IDEM, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 7.12.1965, 5, et al. Sobre esta *retractatio*, cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 207-217.

La segunda *retractatio* tiene que ver con la teología de los ministerios. En sus primeras obras, Congar los había expuesto según el esquema de la jerarquía como causa eficiente de la Iglesia<sup>22</sup>. Ahora, en cambio, su eclesiología parte del envío del Espíritu Santo a los corazones, a cada uno de los fieles que forman la *ecclesia*. Es lo que en algunos momentos señala afirmando que el Concilio ha introducido la antropología en la eclesiología. De este modo, Cristo es *fundamento* de la Iglesia, primero, en cuanto la *unción de la fe* es la base de la vida cristiana y de la *ecclesia* como sujeto de la Tradición. En esta perspectiva, el sacerdote aparece como representante no sólo de Cristo, sino, al mismo tiempo, de la *ecclesia*.

Por otra parte, al tratar el sacerdocio como un *ministerio* —aunque principal— entre otros, y fruto de un *carisma* entre otros, Congar quiere poner de manifiesto el papel de todos los fieles —por la variada acción de Dios (cfr. *1Co* 12,4-7)— en la edificación de la Iglesia<sup>23</sup>.

En resumen, las *retractationes* que marcan esta etapa de la teología de Congar siguen la línea de la afirmación en la Iglesia de una acción fundante de Dios, que es siempre actual. Por otra parte, el teólogo francés profundiza en la unidad de la obra de Dios, que se realiza en la historia por el entrelazamiento de las misiones divinas. Gracias al desarrollo de una *crisología pneumatológica*, cabría decir que la Iglesia es *Ecclesia de Trinitate* porque es *Ecclesia de Christo, qui Spiritus est*. Dar una explicación teológica de esto y de sus consecuencias concretas es, precisamente, lo que el teólogo francés denomina una *pneumatología*<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Es el esquema seguido por autores como Billot o Journet y que Congar mismo reconoce haber seguido. Lo presenta en diversas ocasiones gráficamente: Cristo → los apóstoles y sus sucesores → la Iglesia en cuanto comunidad. Cfr. IDEM, *Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II*, o.c., 166; expone el desarrollo de su pensamiento en IDEM, *Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères*, en *Écrits Réformateurs. Textes choisis et présentés par Jean-Pierre Jossua*, Cerf, Paris 1995, 123-140 (texto de 1970).

<sup>23</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Actualité de la Pneumatologie*, o.c., 23-24.

<sup>24</sup> Cabría señalar aún otras *retractationes*, aunque no tan centrales. Por ejemplo, en torno a la propuesta de suprimir el *Filioque* del Símbolo, cfr. IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 636.



### 3. La teología pneumatológica de Y. Congar

Al exponer la *pneumatología* que nuestro Autor propone, hay que tener en cuenta su propósito fundamental. En este punto, como en su obra precedente, el trabajo de Congar se mueve en el plano de una *renovación de la Eclesiología*, que es la aportación que puede hacer un teólogo —y un eclesiólogo— a la reforma de la Iglesia. Éste es, en definitiva, el fin que le ha movido a lo largo de toda su vida, la *reforma*, en la que ve un doble fin: el de adecuar el rostro de la Iglesia a la llamada de Dios para el tiempo presente, y el de dar pasos decisivos en la vía de la unidad.

Una vez más, el teólogo francés se sitúa entre dos extremos: el juridicismo (la “jerarcología” de la que había hablado ya y que continuará criticando), y un espiritualismo que consistiría en la negación de toda mediación cristológica por una referencia absoluta a la obra del Paráclito<sup>25</sup>.

Entre los principales motivos de reacción y de inspiración, se encuentran ahora aquellas críticas que Evangélicos y Ortodoxos habían dirigido a la teología católica por su escasa atención al Espíritu; y, en ámbito católico, el movimiento de la *Renovación Carismática* o, como prefiere denominarlo Congar, de la *Renovación en el Espíritu*<sup>26</sup>. Éstos serán también sus interlocutores.

La respuesta de nuestro Autor es, como viene dicho, una *pneumatología*. Pero no hay que entenderla como un estudio exhaustivo de la doctrina cristiana sobre el Espíritu Santo. El teólogo de *les Ardennes* entiende por *pneumatología*:

algo distinto de una simple dogmática acerca de la tercera Persona. Entendemos más y, en este sentido, algo distinto a una exposición profunda de la habitación y acción santificante del Espíritu Santo en las almas. Comprendemos el impacto —dentro de la visión que se tiene de la Iglesia— del hecho de que el Espíritu distribuya en ella sus dones como quiere y construya de esa manera, la Iglesia. Esto no sólo empeña una consideración de estos dones o carismas, sino una teología de la Iglesia. (...) Una pneumatología plena no separa la acción del Espíritu de la obra de Cristo;

---

<sup>25</sup> Cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 249-251.

<sup>26</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, Desclée, Paris 1984, 22. Para algunos autores, la importancia dada por Congar a este movimiento es exagerada y hace problemático comprender algunas partes de su obra, cfr. R. P. MCBRIEN, *I Believe in the Holy Spirit. The role of pneumatology in Yves Congar's Theology*, en G. Flynn (ed.), *Yves Congar: theologian of the Church*, Peeters Press, Leuven 2005, 318.

todo lo que acabamos de decir va contra una separación de ese tipo. Pero va más allá de la simple actualización de las estructuras puestas por Cristo; es la actualidad de lo que realizan el Señor glorioso y su Espíritu en la vida de la Iglesia según la inmensa variedad de sus formas a través de los espacios y los tiempos<sup>27</sup>.

En esta descripción, Congar afirma que la acción conjunta de Cristo y el Espíritu no se limita a actualizar lo instituido por Cristo, sino que *es la actualidad* de lo que realizan *el Señor glorioso y su Espíritu* en la vida de la Iglesia, dada la variedad que presenta por razón de su *extensión por todos los espacios y los tiempos*. En los tres elementos que he señalado están en juego, por una parte, la relación entre el Verbo y el Espíritu que aparece en las obras de Congar de los años 70-80; por otra, la articulación en que entiende la obra conjunta de ambos, que juega no sólo con el doble momento de institución-actualización, sino también con un espacio de libertad —de *novedad*— que tiene que ver con el hecho de que el Espíritu debe consumir la obra de Cristo; en fin, el *lugar* eclesiológico de esta obra, que es —como veremos— la catolicidad de la Iglesia.

Hay que tener presente que, aunque la *pneumatología* se inscribe en el marco de la renovada Eclesiología que Congar ve necesaria, no agota, sin embargo, el tratado de la Iglesia. Como afirmó Pablo VI:

A la Cristología y especialmente a la Eclesiología del Concilio debe suceder un estudio nuevo y un culto nuevo del Espíritu Santo, justamente como necesario *complemento* de la doctrina conciliar<sup>28</sup>.

Se trata de un *complemento*, no de un *sustituto*. Es una parte necesaria, una *dimensión* de la Eclesiología —y de toda la Teología<sup>29</sup>—, que se había descuidado y hay que redescubrir y describir cuidadosamente. Pero la teología “cristológica” —y aún aquella que se puede denominar “paternal”— no han de ser olvidadas. Tras elaborar una *pneumatología* que

---

<sup>27</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 187-188.

<sup>28</sup> PABLO VI, *Audiencia general* 6.6.73. El original italiano se puede consultar en [www.vatican.va](http://www.vatican.va): «Anche questo sarà uno dei temi più impegnativi e fecondi della spiritualità propria dell'Anno Santo: alla Cristologia e specialmente alla Ecclesiologia del Concilio deve succedere uno studio nuovo ed un culto nuovo sullo Spirito Santo, proprio come complemento immancabile all'insegnamento conciliare». Unas líneas más abajo, el Pontífice hace referencia precisamente al ensayo de Congar publicado en 1953.

<sup>29</sup> Para una panorámica de lo que significa esa dimensión en los distintos tratados, cfr. Y. CONGAR, *La Pneumatologie dans la Théologie Catholique*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 51 (1967), 250-258.

ponga de relieve, como pretende nuestro Autor, el impacto de una consideración activa del Espíritu sobre el modo de ver la Iglesia, su vida y la variada acción de sus miembros, será necesario integrarla en una visión armónica, trinitaria y cristológica del misterio de la Iglesia, de manera que se eviten las consecuencias negativas de un enfoque unívoco<sup>30</sup>.

## **B. NUEVAS PERSPECTIVAS IMPLICADAS EN LA PNEUMATOLOGÍA**

Vamos a describir ahora la *eclesiología pneumatológica* propuesta por el teólogo francés, para estudiar más adelante sus implicaciones en ámbito teológico-fundamental. Repetidas veces afirma Congar que esta imagen de la Iglesia se apoya en una *cristología pneumatológica* que descansa, finalmente, en una exposición auténticamente trinitaria del misterio de la salvación. En lugar del *ordo inventionis*, que el teólogo francés sigue en los escritos de esta época, se va a seguir un *ordo iudicii* que permita una mejor comprensión de conjunto<sup>31</sup>.

### **1. La economía divina: una obra de la Trinidad en la historia**

El horizonte en que se inscribe la *pneumatología* es, como había sido antes, el plan salvífico de Dios, que consiste en la comunicación de la vida

---

<sup>30</sup> Cfr. IDEM, *Actualité de la Pneumatologie, o.c.*, 22-27; así como IDEM, *Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II, o.c.*, 168-169, en ámbito sacramentario, sobre la teología del Orden; y en el mismo *Je crois* habla de la pneumatología «...como teología y dimensión de la eclesiología...», IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 201. Esa es precisamente, a mi modo de ver, la tarea que ha quedado pendiente tras los trabajos de Congar: la necesaria integración de la perspectiva “paternal” y la cristológica en el horizonte del Espíritu. Volveremos sobre esto al final del capítulo.

<sup>31</sup> Cfr. IDEM, *Le moment "économique" et le moment "ontologique" dans la Sacra Doctrina (Révélation, théologie, Somme Théologique)*, en *Mélanges offerts à M.-D. Chenu, Vrin, Paris 1967*, 185, artículo recogido en IDEM, *Thomas d'Aquin : sa vision de théologie et de l'Église*, Variorum Reprints, London 1984, XIII.

divina —vida de hijo de Dios— al hombre<sup>32</sup>. En las publicaciones de esta época, Congar se refiere habitualmente a este plan como la *economía*, o bien, empleando un lenguaje bíblico que subraya la centralidad y mediación de Cristo, como el *misterio cristiano*. Desde este punto de vista, se mantiene aquella unidad de Revelación y Salvación, que hemos hallado antes. La economía es un misterio de *autorrevelación* y *autocomunicación* de la Trinidad, en el que una y otra están unidas; más aún, hay una cierta prioridad de la segunda<sup>33</sup>.

En cuanto a su *realización*, se trata de una obra única, histórica y trinitaria. Características que hay que considerar una a una. En primer lugar, hay que señalar que Creación y Salvación pertenecen a un único designio de Dios. De hecho, siguiendo la conocida afirmación paulina, Congar apunta que el designio de comunión es *anterior* a la Creación, en el sentido de que tiene prioridad de orden sobre ésta (cfr. *Ef* 1,4; 3,11; *Jn* 17,24)<sup>34</sup>.

Que la economía es algo histórico se ha dicho ya en el capítulo precedente. La obra de Dios se realiza en la historia por medio de *etapas sucesivas* en las cuales Dios interviene en el tiempo y en las que es posible descubrir una *novedad* respecto de la que le precedió. Así, el plan de Dios se desarrolla, se despliega, hasta llegar a su plenitud en la escatología. De modo eminente, la pascua-glorificación de Cristo inaugura un nuevo régimen en la comunicación del Espíritu a los hombres. Quizá lo más propio

---

<sup>32</sup> La perspectiva de la economía es una de las características de la teología que precedió al Concilio y que se expresó en sus documentos. Para Congar, se trata de una adquisición fundamental, y de un paso irrenunciable para el anuncio del Evangelio en el mundo actual. Cfr. Y. CONGAR, *La théologie depuis 1939*, en *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967, 16.

<sup>33</sup> «Nuestra “salvación” es el objetivo de la autorrevelación y autocomunicación de Dios que constituye la “economía”, es decir, al conocimiento del misterio íntimo y eterno de Dios», IDEM, *Pneumatología Dogmática*, o.c., 488. Cfr. IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 18. Definiciones de la economía, donde aparecen siempre los dos términos, en *ibid*, 233, 21, 454, *et al.*; también en obras anteriores, cfr. IDEM, *Le moment "économique" et le moment "ontologique" dans la Sacra Doctrina (Révelation, théologie, Somme Théologique)*, o.c., 137

<sup>34</sup> La unidad entre Creación y Salvación en el designio divino es una de las tesis que Congar comparte con muchos otros teólogos que, en el siglo XX, iniciaron caminos de una renovación en Teología. Ya en 1938, H. de Lubac lo defendía en *Catholicismo*, libro que fue publicado en la colección *Unam Sanctam*, dirigida por Congar. Cfr. H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, en *Œuvres Complètes VII*, Cerf, Paris 2003, 107-132 (cap. V).

de la segunda época en la producción congariana es el modo en que el Autor aplica esta idea a la cristología<sup>35</sup>.

En cuanto al carácter trinitario de la economía, hay que exponerlo con mayor detenimiento. Aunque estaba ya presente en obras anteriores, se trata de una dimensión que se enriquece notablemente en las que se publicaron después del Concilio. Ciertos autores católicos habían reaccionado ante una perspectiva que calificaban de “monoteísmo pretrinitario”<sup>36</sup>. En efecto, al afirmar que las obras que Dios realiza fuera de Sí mismo son comunes a las tres Personas divinas, la teología latina las había presentado en ocasiones como efecto de una naturaleza divina impersonal. Se perdía de vista así que, en todo caso, las Tres actúan en ellas *en comunión*, esto es, en una acción unitaria, cada una según su *proprium*. La urgencia de recuperar esta perspectiva es aún mayor cuando se trata de explicar una obra como la Salvación, que tiene su término en el seno mismo de la Trinidad, en una nueva relación de la criatura con cada una de las Personas Divinas. Y en la Revelación sucede lo mismo<sup>37</sup>. De hecho, esa era la perspectiva bíblica, y san Ireneo había hablado del Hijo y el Espíritu como las dos *manos* del Padre<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Tanto en este punto como al considerar la habitación del Espíritu Santo en el alma (en la línea señalada en *Le Mystère du Temple*), el teólogo francés se distancia de la teología de santo Tomás. Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., vol. III 598-607; vol. II 272-283; *et al.*

<sup>36</sup> La expresión “monoteísmo pretrinitario” es de H. Mühlén. Cfr. *ibid*, 197, 363. La crítica la comparten otros autores como K. Rahner y W. Kasper.

<sup>37</sup> Dicho brevemente: «L'opera della salvezza, al rivelare la ricchezza del suo personalismo trinitario, vi si manifesta con i caratteri di una profonda, organica unità, a dimostrazione dell'indissolubile unione con la quale le Persone divine, che vivono *ad intra* il mistero della loro eterna comunione, ne riproducono la logica ed il contenuto nelle loro opere *ad extra*», G. TANZELLA-NITTI, *Mistero trinitario ed economia della grazia*, Armando, Roma 1997, 102.

<sup>38</sup> Para el teólogo de *les Ardennes*, tal afirmación está en la base de alguna de las grandes leyes de la obra de Dios. Particularmente interesante es el cap. «La Parole et l'Esprit sont liés. Dossier des témoignages de l'Écriture», en el que afirma Congar: «Au moment où nous entreprenons d'étudier les rapports entre le Verbe et l'Esprit, il faut d'abord poser le Père. Car «Dieu», dans l'Écriture, c'est le Père. La Parole est Parole de Dieu, c'est-à-dire du Père. L'Esprit est Esprit de Dieu, c'est-à-dire du Père. Le Père est invisible, il habite une lumière inaccessible. Le Verbe et l'Esprit le révèlent et mènent à lui. L'un et l'autre, d'abord, sortent de sa Bouche», Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, o.c., 35, cfr. 33-42.

Al abordar este punto, nuestro Autor entra en diálogo con K. Rahner, quien proponía su conocido *Grundaxiom* para explicar el carácter trinitario de la economía<sup>39</sup>. Congar comparte con él sus preocupaciones y, en buena medida, también sus supuestos; sin embargo, no está plenamente de acuerdo con su tesis. Por eso, añade unas *glosas* al *Grundaxiom* que limitan el “y viceversa” (*umgekehrt*), y propone una respuesta más tradicional para el estudio de la obra de la Trinidad en la historia. En particular, el teólogo francés señala la *unidad dual* como característica de la acción de Dios, y acude a la teología tomasiana de las misiones, a su propia propuesta de 1953 y a la perspectiva adoptada por los Padres Griegos, que no atribuye la comunidad de acción a la esencia o naturaleza sino a la consubstancialidad, la *perichōrēsis*, de las Personas. Veamos brevemente cada uno de estos puntos<sup>40</sup>.

En distintos pasajes, para expresar el carácter trinitario de la economía se sirve Congar de la doctrina de las *misiones*, que desarrolla siguiendo a santo Tomás. La idea se encuentra ya en la Escritura; de la teología del Aquinate interesan a nuestro Autor la noción de misión y su relación con las procesiones eternas<sup>41</sup>. Muy resumidamente: para poner por obra su designio de autorrevelación y autocomunicación, el Hijo es enviado por el Padre, y el Espíritu, por el Padre y el Hijo. Ambas misiones realizan una única economía *cristiana*. Esas *venidas* al mundo —donde ya estaban tanto el Verbo como el Espíritu (cfr. *Jn* 1,10 y *Gn* 1,2)— no indican un

---

<sup>39</sup> El enunciado del *Grundaxiom* podría ser: «la Trinidad “económica” es la Trinidad inmanente y viceversa». Cfr. K. RAHNER, *Advertencias sobre el tratado «de Trinitate»*, en *Escritos de Teología*, vol. IV, Taurus, Madrid 1961, 105-136 (enunciado en 117); IDEM, *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la Historia de la Salvación*, en J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, 2, Cristiandad, Madrid 1969, 360-449 (370-371, *et al.*). Congar dialoga con él, acudiendo, sobre todo, a algunas tesis de P. Schoonenberg, quien se presentaba como prolongador de Rahner. Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 454-462. Sobre el axioma rahneriano y algunas críticas contemporáneas, cfr. L. F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, EUNSA, Pamplona 2005<sup>2</sup>, 718-722; P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, 89-100 (con abundante y reciente bibliografía); E. T. GROPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit*, o.c., 67-68.

<sup>40</sup> Se encuentran enunciados uno tras otro como «las grandes constantes y, en este sentido, grandes leyes de la obra de Dios» en Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 666.

<sup>41</sup> Cfr. *Super I Sent.* d. 14-16; *Summa Theologiae* I, q. 43. La Escritura habla en diversas ocasiones de la venida del Hijo (*Mt* 10,40; *Mc* 12,6; *Lc* 10,16; *Jn* 1,11.14; 5,37-38; *Ga* 4,4-5 *et al.*), y del envío del Espíritu Santo (*Lc* 24,49; *Jn* 14,26; 15,26; *Ga* 4,6 *et al.*).

desplazamiento *local*, sino que el Verbo y el Espíritu «hacen existir una criatura en una relación nueva con ellos. Significa que la procesión que les coloca en la eternidad de la Uni-Trinidad se termina libre y eficazmente en un efecto creado»<sup>42</sup>. El lazo que existe entre procesiones y misiones será relevante para Congar, pues en la economía se da una dependencia del Espíritu respecto del Hijo —aunque *uno y otro* realizan la obra del Padre—, que lleva a afirmar, en cierto sentido, que el Espíritu procede a *Patre Filioque*.

Desde esta perspectiva, se acerca la teología latina de la gracia a la doctrina oriental de la *divinización* y se reivindica el protagonismo que corresponde al Espíritu en la Eclesiología, pues «la Iglesia ha nacido y vive de dos “misiones”»<sup>43</sup>. La clave de vuelta de esta teología será la *crisología pneumatológica*, que Congar propone yendo más allá de santo Tomás<sup>44</sup>.

En segundo lugar, el teólogo francés repropone la idea de que «Jesús dispusiera, para actualizar su obra después de Él, la misión conjunta del ministerio apostólico y del Espíritu Santo»<sup>45</sup>. La *retractatio* al respecto no es una negación *tout court* de la anterior propuesta, sino que tiene que ver más bien con el marco trinitario en el que hay que comprenderla. El hecho de que no sea posible identificar el binomio estructura-vida con el par misión del Hijo-misión del Espíritu, no quiere decir que no se pueda distinguir en el desarrollo de la economía un momento de institución, y otro de vivificación, actualización y reedición. De hecho, éste es un esquema que reaparece en diversas ocasiones a lo largo de los tres volúmenes de *Je crois*. El punto es que, en uno y otro momento, quien actúa es *Cristo*, en cuyo

---

<sup>42</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 211. Las misiones «son las procesiones mismas de estas personas en cuanto que se terminan con un efecto en la criatura. De esta manera, en su caso, la Trinidad económica es la Trinidad inmanente», *Ibid*, 456.

<sup>43</sup> Es el título de uno de los epígrafes de la primera parte del vol. II, cfr. *ibid*, 210. Sobre la doctrina típicamente oriental de la *divinización*, cfr. J. L. LORDA, *La gracia de Dios*, Palabra, Madrid 2004, 99-121.

<sup>44</sup> El teólogo francés, en efecto, sigue a santo Tomás en la teología de las misiones, pero no de modo servil. Se declara insatisfecho de la apropiación como modo de explicar la acción de las divinas Personas; y propone una *crisología pneumatológica* como momento mayor en que las misiones del Hijo y el Espíritu *se encuentran*. Cfr. Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, o.c., 21-22, 139-142.

<sup>45</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 666. En nota, envía al lector al estudio aparecido en 1953: IDEM, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, en *Esquisses du Mystère de l'Église*, Cerf, 1953<sup>2</sup>, 129-179.

misterio el Espíritu Santo juega un papel importante. Eso hace del “sector libre” algo más que un ámbito válido sólo para una acción “lateral”<sup>46</sup>.

Finalmente, para comprender el papel que juega cada una de las Personas en la economía, Congar acude a los Padres Griegos —san Atanasio, san Gregorio de Nisa, san Cirilo de Alejandría...—, que describen la obra trinitaria de la salvación según un orden (*táxis*) preciso: toda obra fuera de Dios se realiza partiendo *del* Padre, *por* medio del Hijo y *en* el Espíritu Santo<sup>47</sup>. Orden inverso a aquél en que san Pablo describe nuestro acceso a Dios (*Ef* 2,18; cfr. 4,6; *Rm* 11,36; *1Co* 8,6)<sup>48</sup>, y que sirve a los Padres para exponer cómo las Personas —conteniéndose, manifestándose, in-existiendo unas en otras— poseen la común esencia divina. En definitiva, así es como existe la naturaleza divina y así, como obra Dios: «actúan las personas, pero según y mediante una divinidad que les es común, ya que las personas son consustanciales e interiores la una a la otra»<sup>49</sup>.

De este modo, se logra dar una explicación del obrar Personal de Dios que, en opinión de Congar, es mejor que la de la apropiación, sea en relación con la Iglesia, sea en relación con la vida de la gracia. En la obra de la *divinización*, las Tres divinas Personas vienen *conjuntamente* al alma y se la asimilan no de modo indistinto, sino cada una a lo propio de su hipóstasis<sup>50</sup>. Y lo mismo sucede en relación con la Iglesia.

---

<sup>46</sup> Cfr. IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 212-217; el anterior esquema, en 55, 70-72; 598-607 (en cristología); 135-138 y 649-651 (sobre los sacramentos) *et al.*

<sup>47</sup> Para esta perspectiva, cfr. *ibid.*, 102-105, 297-300, 470-490.

<sup>48</sup> En realidad, Congar encuentra este marco trinitario también en san Juan y en los escritos de los Padres más antiguos. El Concilio Vaticano II empalma con esta tradición. Cfr. *ibid.*, 89, 197. Es el movimiento que se reproduce en la liturgia, cfr. C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di teologia liturgica generale*, Paoline, Roma 1965<sup>4</sup>, 196-209.

<sup>49</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 292. En un párrafo sintético, escribe: «Esta venida de la divinidad al hombre hace posible el retorno del hombre en el Espíritu, por el Hijo, al Padre. En este retorno, los tres obran conjuntamente. Pero, tanto en el retorno como en la venida, obran según el orden y el carácter de su ser hipostático. Porque, si la naturaleza, la esencia o el ser son comunes a los Tres, no lo son como una matriz previa, incluso lógicamente, a las personas. La esencia-existencia común sólo existe en la comunicación de las procesiones y el ser uno en el otro (la circumincesión) de las personas», *Ibid.*, 298.

<sup>50</sup> «Así el alma, en su relación de retorno a Dios, tiene una relación propia con cada una de las personas, relación que alcanzará su plenitud en la visión beatífica», *ibid.*, 300.



El papel del Espíritu en la economía se pone también de relieve. Dentro de la *táxis*, Él es el *último* —consumación— de la Trinidad y, por eso, *primero* en la economía. Congar recoge la idea de que la fecundidad del Espíritu es precisamente la Creación-Redención, porque en Dios Él es el Amor, la Gracia, la inclinación a *darse* libremente. En efecto, la Tercera Persona es de modo peculiar el *Don* (cfr. *Jn* 4,10; *Hch* 2,38; 8,20; 10,45; *Rm* 5,5; *1Ts* 4,8; *Hb* 6,4-6). Así es presentado por la Escritura, así es considerado por los Padres y por numerosos Doctores<sup>51</sup>. Es Dios mismo *dado* al hombre, y por el hombre al cósmos, como don escatológico:

Él será —lo es ya, en arras— el agente de esta consumación de la creación en Dios, mediante una nueva creación cuyas primicias son la resurrección-glorificación de Jesucristo, *éschatos Adàm* (*1Co* 15,20-28 y 42-50)<sup>52</sup>.

De hecho, el papel del Espíritu en la consumación de la economía será uno de los elementos principales del pensamiento de Congar.

Por otra parte, el teólogo francés saca partido a la idea de que, incluso sustancialmente, es posible describir la entera economía como el don del Espíritu a Cristo y, por Cristo, a los hombres, por el cual estos pueden responder —y volver— al Padre<sup>53</sup>. Así pues, en este plan salvador, que el teólogo francés describe en los términos propios de una teología del *exitus-reditus* como la de santo Tomás, un lugar importante corresponde al Espíritu Santo, sea en el principio (*a quo*), sea en el término (*ad quem*) del mismo<sup>54</sup>.

Como se ve, la solución de Congar recurre a expresiones teológicas de oriente y de occidente, permitiendo así —a diferencia de otras propuestas

---

<sup>51</sup> Cfr. *ibid*, 272-275. En particular, Congar toma de la teología de san Agustín los nombres de Don y Amor como propios del Espíritu Santo, cfr. *ibid*, 107-112, 518-533, así como la “Meditación teológica sobre la Tercera Persona” que desarrolla en 578-588. Sobre la importancia de esta concepción para la propuesta del teólogo francés, cfr. B. SESBOÛÉ, *Lo Spirito senza volto e senza voce. Breve storia della teologia dello Spirito Santo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 57-60; E. T. GROPPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit, o.c.*, 79-84.

<sup>52</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 578.

<sup>53</sup> El Espíritu es el protagonista de la santificación, Él «es el principio realizador del “misterio cristiano”», y lo es en cuanto Dios «lo realiza también por el don que hace de sí mismo», en el Espíritu Santo. En otro lugar afirma Congar que el Espíritu es «principio de identidad de la obra sobrenatural y salvadora de Dios», *ibid*, 274, 586 y 247, respectivamente; cfr. 222-224, 420-422.

<sup>54</sup> Cfr. *ibid*, 587; cfr. 112 y 157 para la referencia a santo Tomás.

contemporáneas— una comprensión del misterio en continuidad con la Tradición de la Iglesia<sup>55</sup>.

## 2. Cristología pneumatológica

Tenemos aquí la primera aplicación del carácter trinitario e histórico de la economía y el lugar en que se dan encuentro de modo eminente las misiones del Verbo y del Espíritu<sup>56</sup>. La cristología juega un papel articulador muy importante en la propuesta pneumatológica de Congar, pues Cristo es centro, principio y plenitud de la economía. Ésta tiene lugar partiendo de y volviendo al Padre por medio *de Cristo* en el Espíritu Santo. Por Él es entregado el divino Don a los hombres y por Él pasa el movimiento de vuelta que el Espíritu inaugura. Al proponer esta *cristología pneumatológica*, Congar retoma algunas tesis de H. Mühlen, que considera muy cercanas a las afirmaciones de la Escritura. Además, el teólogo francés hace uso del lenguaje propio de las misiones divinas.

Jesucristo es el Verbo encarnado, el Hijo de Dios. En cuanto fruto de la Encarnación del Hijo eterno, su *filiación* no cambia en la historia; esto lo vieron con claridad los Padres y lo han enseñado los teólogos continuamente. Ontológicamente no hay duda de que así es. Sin embargo, lo que destaca en una perspectiva económica es que el nombre ‘Cristo’ (‘Mesías’) no dice referencia en primer lugar a esa filiación eterna, sino que «es un término que connota las tres funciones igualmente bíblicas y clásicas

---

<sup>55</sup> Congar ve en su propuesta una vía de solución al problema ecuménico. Así, por ejemplo, pone en relación la dependencia del Hijo —afirmada por los Padres Griegos acerca del Espíritu—, y la teología de las misiones del Aquinate; y partiendo de ésta expone también la doctrina de la gracia huyendo de toda *cosificación* y acercándola a la *divinización* de la que hablan los orientales; cfr. *ibid*, 480, 588.

<sup>56</sup> «C’est d’abord dans le Christ que les deux mains du Père, le Verbe et le Souffle, sont unies», IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 108. Para lo que sigue, cfr. IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 41-55, 66-69, 416-422, 598-607; IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 104-108, 139-158; antes del Concilio, IDEM, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l’œuvre du Christ*, o.c., 133, 155-157. Que el punto de vista pneumatológico en cristología fue una adquisición de las décadas posteriores al Vaticano II lo señala el escaso relieve que tiene en la colección de artículos *Jésus-Christ*, aparecida en 1965, o el hecho de que no haga referencia a ella en el artículo IDEM, *La Pneumatologie dans la Théologie Catholique*, o.c., 250-258; cfr. IDEM, *Jésus-Christ*, Cerf, Paris 1965, p.ej. al considerar la Encarnación (7-48), la ciencia de Cristo (50-67), o su Señorío (181-241).

de rey, sacerdote y profeta. “Cristo” es un nombre de función y de misión que califica a Jesús de Nazaret»<sup>57</sup>. Para cumplir la tarea que recibe del Padre, la Humanidad de Cristo ha de ser unguida y colmada por el Espíritu. Desde el punto de vista de su misión salvadora, es posible señalar dos “momentos cualitativos de la autocomunicación de Dios a Jesucristo”, fruto de sucesivas venidas del Espíritu que realizan en modo *nuevo* la filiación<sup>58</sup>.

El primer acontecimiento decisivo es el Bautismo de Jesús. En él se realiza su *unción mesiánica*, de la cual deriva la misión de anuncio y la actuación de Jesús por el Espíritu. Utilizando fórmulas de la Escritura, afirma Congar que el *Unigenitus a Patre* «se convierte, y es declarado, para nosotros como *Primogenitus in multis fratribus*»<sup>59</sup>. La voz del Padre se hace oír: «Tú eres mi hijo amado, en ti me complazco» (*Mc* 1,11, cfr. *Is* 42,1; y par., cfr. *Sal* 2,7; *2Sm* 7,14), y Jesús *toma conciencia* de su misión y *comprende* que su respuesta filial ha de ser a partir de entonces la del Siervo obediente-Cordero de Dios: «¡He aquí que vengo, (...) a hacer, oh Dios, tu voluntad!» (*Hb* 10,7; cfr. *Sal* 40,7-9 LXX). Da inicio así el primer estadio de la vida de Jesucristo, camino de *kénosis* y de obediencia al Padre (cfr. *Flp* 2,6-8), que culmina en la Cruz y en el descenso a los infiernos.

---

<sup>57</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 54. Esta afirmación es propia de una cristología “económica”, desarrollada desde los estudios bíblicos, cuyas ventajas y límites habían sido estudiados por Congar, cfr. IDEM, *Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos traités dogmatiques*, en *Situation et tâches présentes de la Théologie*, Cerf, Paris 1967, 92-95. De hecho, es notable el esfuerzo de Congar por defender la inseparabilidad de esta cristología económica de otra ontológica, que estudia el *en sí* de Cristo. En definitiva, se trata de la inseparabilidad de momento económico y momento teológico en teología, que aquí se traduce en la inseparabilidad de cristología y soteriología. Cfr. *ibid, passim*; IDEM, *Le moment "économique" et le moment "ontologique" dans la Sacra Doctrina (Révélation, théologie, Somme Théologique)*, o.c., 135-159; IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 599-600.

<sup>58</sup> Cfr. IDEM, *Pneumatología Dogmática, o.c.*, 480-482.

<sup>59</sup> IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 602, cfr. *Jn* 1,18; *Rm* 8,29. Como puso en evidencia I. de la Potterie, «el verdadero y, en un sentido, único contexto en que el Nuevo Testamento habla de la unción de Cristo es el del bautismo», *Ibid*, 54; cfr. I. DE LA POTTERIE, *L'onction du Christ*, «Nouvelle Revue Théologique» 80 (1958), 225-252. También san Ireneo afirma que Jesús, el Verbo encarnado, se convirtió, en el Bautismo, en Jesucristo. Si la teología posterior puso en relación la unción de Cristo con la Encarnación, eso tiene que ver, en buena medida, con la necesidad de dar respuesta al arrianismo y, más tarde, con una teología más analítica que histórica y concreta (o sea bíblica), cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 48-52; IDEM, *Pneumatologie ou «christomonisme» dans la tradition latine ?*, o.c., 54-62.

Para Congar, no se trata sólo de una manifestación a los ojos del pueblo. Aunque, como viene dicho, ontológicamente no cambia nada en Jesús, a partir de este momento *se sabe* destinado a la misión del Siervo que debe ofrecerse en oblación, cumpliendo la voluntad de su Padre (*Hb* 10, 5-10), y *se actualiza* en Él, por su envío, la *virtus* del Espíritu Santo, «en cuanto es constituido (no sólo declarado) por Dios Mesías-Salvador»<sup>60</sup>. De hecho, a partir de entonces Jesús obrará por el Espíritu, sea en cuanto Éste le lleve aquí o allá (*Mc* 1,12-13; *Lc* 4,14), sea en las distintas curaciones y prodigios que indican la llegada del Reino (cfr. *Mt* 9,32-34; 12,22-32 y par.), sea finalmente en la respuesta definitiva al Padre (*Hb* 9,14).

El segundo acontecimiento decisivo es la Resurrección-Exaltación. Se trata de la respuesta del Padre a Jesucristo, en la que Éste recibe de una manera nueva, por el don pleno del Espíritu, la cualidad de Hijo. Se inaugura el estadio glorioso, en el que Aquél, resucitado y subido a los Cielos, es penetrado por el Espíritu de modo tal, que su humanidad es llevada a la condición de una humanidad de Hijo de Dios *con poder*, y recibe el título de *Señor* (cfr. *Rm* 1,3-4; *Hch* 2,32-34; 13,32-33; *Flp* 2,9-11). De nuevo recuerda la Escritura, en relación con este momento, el texto del Salmo: «Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado» (*Sal* 2,7; cfr. *Hch* 13,33; *Hb* 1,5-6; *Mt* 17,5 y par.); y de nuevo la figura del Cordero puede expresar la nueva condición de Cristo (*Ap* 4,8-6,17; 21,6; 22,1)<sup>61</sup>.

Para Congar, el Padre concede en este acontecimiento a Jesucristo «no sólo la gloria, sino el poder de hacer hijos, derramando el Espíritu»<sup>62</sup>. Y así, cuando el mismo Espíritu que santifica a Jesús es comunicado por Éste a sus fieles y los habita y anima, místicamente «se forma un solo ser filial que dice “Padre nuestro”»<sup>63</sup>. Es una tesis importante: el mismo Espíritu —*idem*

<sup>60</sup> IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 606; cfr. 311-313: «Jesús había oído resonar, en su conciencia...» (311).

<sup>61</sup> Es el motivo que encontramos en teología joánica, cfr. IDEM, *Pneumatología Dogmática, o.c.*, 481-482.

<sup>62</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 604. «Mais si la promesse du don appartient au moment de la vie de Jésus en la chair, et même au moment de Jean Baptiste, la communication effective est l'acte du Seigneur glorifié», IDEM, *La Parole et le Souffle, o.c.*, 146. Congar se acerca, en este punto a santo Tomás, que veía en la humanidad de Cristo un órgano de su divinidad para dar el Espíritu Santo.

<sup>63</sup> IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 605. Nuestro Autor introduce a continuación una distinción entre la filiación eterna de Jesucristo (según la cual es *Monogenés*) y la filiación económica (según la cual es *Prōtōtokos*). Sólo en cuanto a la segunda los cristianos

*numero Spiritus*, decía la *Mystici Corporis*<sup>64</sup>— es fuente de la vida filial de Jesús y agente propio de nuestra filiación, por obra de la gracia. De este modo, la plenitud escatológica, cuando «Dios sea todo en todos» (1Co 15,28), se alcanzará por medio de Cristo.

La unión de Jesucristo con el Espíritu después de su ascensión a los Cielos es tal, que san Pablo llega a afirmar que «el Señor es el Espíritu» (2Co 3,17) y, en otro lugar, que «el último Adán [es] Espíritu que da la vida (*pneûma zōiopoioûn*)» (1Co 15,45). Entre el Cristo glorioso y el Espíritu hay una *unidad de acción*, de modo que, aunque no son idénticos, «los experimentamos conjuntamente y podemos tomar a uno por el otro»<sup>65</sup>. Congar subraya que se da en este misterio una *unidad dual*, pero siempre desde un punto de vista *funcional*, pues no debemos confundir las dos Personas, ni debemos perder de vista que: «el Señor y su Espíritu hacen la misma obra *en la dualidad de sus funciones respectivas*»<sup>66</sup>. Como veremos, se trata de un punto central de la eclesiología que Congar propone.

La dualidad Verbo-Espíritu se reconoce también en la venida que tiene lugar en la concepción de Jesús. Tradicionalmente se ha atribuido al primero la unión hipostática y al segundo la *formatio corporis* y su santificación (cfr. Lc 1,35). Como afirma nuestro Autor:

la unión hipostática que se realiza entonces es el acto propio y personal del Verbo-Hijo, pero el Espíritu Santo (¿por apropiación?) realiza la santificación de este germen de hombre; obra en él un alma filial, un amor filial<sup>67</sup>.

---

pueden afirmar con Él: “Padre *nuestro*”. En el fondo, es la diferencia que existe entre eternidad y tiempo; entre misterio necesario y misterio libre del designio de gracia. Cuestión que lleva consigo la consideración de la posible preexistencia de Jesucristo y de una intervención del Espíritu en la generación del Hijo (que procedería *a Patre Spirituque*, según la conocida propuesta de P. Evdokimov). Cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle, o.c.*, 150-158. En todo caso, la respuesta filial de Jesús al Padre no puede ser ajena al Espíritu, pues lo que se reproduce en Él es la misma corriente trinitaria.

<sup>64</sup> La idea está tomada de santo Tomás: «unus numero in Christo et in omnibus», *Super III Sent.*, d. 13, q. 12, a. 1, ad 2; cfr. *Summa Theologiae* II-II, q. 183, a. 3, ad. 3. Cfr. Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle, o.c.*, 107, 140-141.

<sup>65</sup> IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 216. En efecto, tanto en san Pablo como en san Juan, se encuentran numerosas acciones atribuidas unas veces a Cristo y, otras, al Espíritu, cfr. *ibid.*, 66-69 y 83-85.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 69. El subrayado es mío.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 417.

Ésta era la tesis de santo Tomás, que Mühlen comparte. Congar señala la confluencia de las dos misiones en el misterio de Cristo y el papel del Espíritu como principio de vida filial. Pero añade algo más, pues reconoce en la Iglesia una secuencia análoga a la que se da en la vida de Cristo entre concepción y Bautismo: la institución de los Doce por Jesús, primero, y la santificación-animación de los apóstoles, más tarde, en Pentecostés. Secuencia que tiene sus consecuencias en ámbito sacramental. Como él mismo afirma: «lo esencial es honrar las dos misiones del Verbo y del Espíritu, según su sucesión que dimana de las procesiones intratrinitarias»<sup>68</sup>.

La equilibrada concepción que Congar propone se basa, por una parte, en el desarrollo de la conciencia humana de Jesús, pues la unión hipostática deja a su naturaleza humana el uso normal de sus facultades. En este sentido es interesante el papel que juega el Espíritu en relación precisamente con el conocimiento. Por otra, está basada en una teología de las misiones del Espíritu sobre Jesús, que actualiza su filiación *económica*, o sea, la que está en función del designio de gracia. No es la filiación divina del Hijo generado eternamente por el Padre, sino la del Hijo *encarnado* por nosotros y por nuestra salvación, en quien «Dios ha suscitado en el mundo un corazón de hombre perfectamente filial, un adorador absoluto»<sup>69</sup>. Corazón que debe extenderse después a todos los hombres. En ese sentido económico sostiene Congar que es posible una actualización del Don por el que Jesús es santificado y obra como Hijo de Dios.

Antes de cerrar este epígrafe, conviene indicar una vez más el papel central del misterio de Jesucristo, donde nuestro Autor hace que *se encuentren* las misiones del Hijo y del Espíritu. La *cristología pneumatológica* pone de relieve el papel del segundo en ese misterio, pero, como afirma Congar, es una propuesta que «se articula con la cristología del Verbo hecho carne, con la cristología calcedonense de las dos naturalezas y

---

<sup>68</sup> *Ibid*, 55. Cfr. *Summa Theologiae* III, q. 32, a. 1, ad 1; q. 7, a. 13; y el magno estudio H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1974.

<sup>69</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 417. La diferencia cualitativa entre un momento y otro en la vida de Cristo no puede ser definida, para Congar, según la gracia santificadora le fuera conferida primero para su propia Humanidad, y después para otros. En esto Congar se distancia de Mühlen y sostiene que «la gracia personal y la gracia capital son rigurosamente una en Cristo», *Ibid*, 54. Más bien se trata de una *novedad* en la misión de Cristo, es decir, en la conciencia que tiene Jesús de ser Hijo y de cuál es en cada momento la respuesta adecuada al Padre.

de la unión hipostática»<sup>70</sup>. Es solamente una perspectiva nueva. Cristo es el Verbo encarnado en una humanidad que es formada, ungida y finalmente colmada por el Espíritu Santo. Tras su glorificación, es una humanidad de Hijo de Dios, por la que Cristo es capaz de *dar* el Espíritu. Así, el envío del Paráclito a la Iglesia —en Pentecostés y en cada momento de su vida— parte del Padre, pero la alcanza por medio de Cristo.

### 3. Eclesiología pneumatológica

No es posible en este punto exponer el pensamiento de Congar en toda su riqueza y evolución. Será suficiente trazar las líneas maestras de la eclesiología pneumatológica propuesta por el teólogo francés, en cuanto es necesario para afrontar más adelante las cuestiones teológico-fundamentales<sup>71</sup>.

#### 3.1 El origen y la personalidad de la Iglesia en el Verbo y el Espíritu

En continuidad con el misterio de Cristo, la Iglesia por Él fundada es el término del plan divino de salvación, y, en tanto este no alcance su plenitud, es *signo y medio* de la intervención de Dios en el mundo y en la historia. En buena medida, el planteamiento eclesiológico de Congar no cambia respecto a las obras de la primera época, y cabría recordar el marco general que se ha expuesto antes. Sin embargo, el paradigma predominante entonces era el de la Iglesia como *Cuerpo de Cristo*; ahora, será el del *Templo del Espíritu Santo*. No se trata de concepciones opuestas, sino de puntos de vista que ponen de relieve aspectos complementarios del misterio<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> *Ibid*, 246; cfr. 599.

<sup>71</sup> Para una visión de conjunto, cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 53-200; E. T. GROPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit, o.c.*, 115-135; de modo más sintético, P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, LAS, Roma 1998, 123-130.

<sup>72</sup> Siguiendo a van Vliet, Grope afirma que la teología del Cuerpo místico dominó en la obra de Congar entre los años 1931 y 1944, mientras que la del Templo del Espíritu lo hizo entre los años 1969 y 1991. En esta última época Congar mantuvo también la teología de la primera, pero el mayor protagonismo del Espíritu Santo le permitió

También en continuidad con la *crístología pneumatológica*, afirma Congar que «la Iglesia, en su vida y en su fuente, es el fruto de dos “misiones divinas”, en el sentido preciso y altamente profundo en que Tomás de Aquino habla de ello»<sup>73</sup>. En cierto modo, lo había afirmado ya en las obras anteriores al Concilio. Entonces había propuesto que a Cristo —Verbo encarnado— correspondía el momento de la institución, de la *estructura*, y al Espíritu, el de la animación y la incorporación de la variedad humana: el de la *vida*. Junto a esa obra de interiorización y vivificación de la estructura —cuyo papel histórico se concretaba en la acción del Cuerpo apostólico, vicario de Cristo—, el Espíritu disponía de un *sector libre* de actuación. Podía introducir ciertas *novedades* en la vida de la Iglesia, por las cuales se adecuaba al tiempo en que vivía y se desplegaba, realizándose a lo largo de la historia, el designio de Dios. Eran éstas aportaciones “laterales”, en cuanto procedían de Dios, pero no de la inmutable estructura<sup>74</sup>.

Lo propio de la eclesiología pneumatológica consiste en la sustitución de esa perspectiva temporal por el punto de vista trinitario y personal. No hay un momento de Cristo y un momento del Espíritu —que obra de la mano del Cuerpo apostólico—, sino que la distinción temporal se da entre la existencia terrena de Cristo y su existencia celeste. En una y otra están igualmente activos el Verbo y el Espíritu, que son enviados por el Padre para llevar a cabo su obra de revelación y salvación.

Una de las afirmaciones más características de Congar en esta época es que, si Cristo, en cuanto Verbo encarnado, es *fundador* de la Iglesia, el Espíritu Santo es su *cofundador (coinstituant)*<sup>75</sup>; y el Cristo glorioso —el

---

superar algunas limitaciones que presentaban sus escritos anteriores. Entre uno y otro momento, en los años del Concilio, Congar concibe la Iglesia principalmente como Pueblo de Dios. En esta perspectiva, la *ecclesia* aparece en primer lugar como la comunidad de los bautizados, transformados por el Espíritu, unidos por la caridad. Como veíamos antes, en esto consiste la introducción de la antropología pneumatológica en eclesiología. Cfr. E. T. GROPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit, o.c.*, 115-116, aunque la cuestión se desarrolla a lo largo de todo el capítulo 4. Sobre el marco en que Congar comprende el misterio de la Iglesia, *vid. supra*, cap. III, B.1.

<sup>73</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 210. *Vid. supra* B.1.

<sup>74</sup> *Vid. supra*, cap. III, B.1.2.

<sup>75</sup> La expresión pierde fuerza en la traducción castellana. Congar usa el término ‘*co-instituant*’, que dice inmediatamente relación a lo que en la Iglesia es institución. Cfr. Y. CONGAR, *Je crois en L'Esprit Saint*, Cerf, Paris 1997<sup>2</sup>, 243-254; C. IZQUIERDO, *El*  
382



Señor que «es el Espíritu» (cfr. 2Co 3,17)— es continuamente el *fundamento* actual de la Iglesia. Todo esto no hace sino sacar consecuencias de la cristología pneumatológica y de la teología de las misiones. Habrá que explicarlo con algo más de detalle<sup>76</sup>.

En primer lugar, el Paráclito no se limita a actualizar lo que Cristo había instituido, sino que *funda* la misma institución. Aparte el papel que juega en la vida misma de Jesús, el mismo Don del Espíritu es transmitido por los apóstoles como aquello que habían recibido del Señor<sup>77</sup>. Además, Congar indica algunas intervenciones del Espíritu que tienen que ver con la fijación de la estructura de la Iglesia: a su inspiración se atribuye la determinación de la forma de algunos sacramentos, y la de la sucesión apostólica, así como los grados del ministerio sacramental. De hecho, el Espíritu ha jugado y juega un papel importante para la designación de los ministros y, después, en su consagración<sup>78</sup>. Finalmente, los sacramentos que estructuran el pueblo de Dios corresponden a una unción del Espíritu.

En segundo lugar, toda la vida de la Iglesia depende fundamentalmente de los efectos de gracia en que se traducen las misiones invisibles del Verbo y del Espíritu, como se verá en el epígrafe siguiente.

---

*Espíritu Santo en la historia. Dimensión pneumatológica de la teología fundamental*, en J. J. Alviar (ed.), *El tiempo del Espíritu: hacia una teología pneumatológica*, EUNSA, Pamplona 2006, 74. De hecho, en algunas obras se ha traducido por *coinstituyente*, cfr. Y. CONGAR, *Pneumatología Dogmática, o.c.*, 473.

<sup>76</sup> Para lo que sigue, cfr. IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 207-217; IDEM, *Pneumatología Dogmática, o.c.*, 470-479.

<sup>77</sup> Cfr. IRENEO DE LYON, *Demostración de la predicación apostólica*, 41, que Congar traduce: «[los apóstoles] instituyeron y fundaron la Iglesia distribuyendo a los creyentes este Espíritu Santo que ellos habían recibido del Señor». La traducción que ofrece Congar pone de relieve el lazo entre el don del Espíritu y la institución de la Iglesia, cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 212; en cambio, IRENEO DE LYON, *Demostración de la predicación apostólica*, Ciudad Nueva, Madrid 1992, 41 (trad. de Eugenio Romero Pose). El texto latino es: «...quem Spiritum sanctum acceperunt a Domino hunc dividentes-et-impertientes credentibus: et sic struentes-constituerunt Ecclesias», IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, Sources Chrétiennes n. 406, Cerf, Paris 1995, 41.

<sup>78</sup> En diversas ocasiones, Congar hace referencia a la documentación que había recogido años atrás en el *Excursus B « Permanence de la « revelatio » et de l' « inspiratio » dans l'Église »*, en Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, Arthème Fayard, Paris 1960, 151-166, 178-182; también 125-128.

Antes, debemos atender un momento a la reflexión sobre la *personalidad* de la Iglesia. Como en obras precedentes, Congar sostiene la diferencia que existe entre este misterio y el de la Encarnación. No obstante, reconoce que la Iglesia tiene «una realidad propia a la que pertenecen unas propiedades específicas tales como la unidad, la santidad, la catolicidad, la apostolicidad, la indefectibilidad»<sup>79</sup>. Utilizando una terminología de H. de Lubac, afirma que la Iglesia no es sólo *Ecclesia congregata* — la asamblea de los fieles—, sino también *Ecclesia congregans*, y esta realidad se puede describir en los elementos esenciales de la institución apostólica: su función y su ministerio de enseñanza, sus sacramentos. Es la estructura fijada por Cristo durante su vida terrena, que da forma al Cuerpo de Cristo. Por otra parte, a ella fue prometido el Paráclito, que es el principio de sus propiedades y de la eficacia actual de sus acciones<sup>80</sup>.

Aunque el Espíritu no es de manera *propia y personal* la personalidad de la Iglesia, sí *hace* esa personalidad. Como afirma el Concilio, retomando una fórmula patristica, Éste «realiza, en la Iglesia, *la función* que el alma tiene respecto del cuerpo»<sup>81</sup>. Lo hace, concretamente, al inaugurar y llevar adelante, en todos los pasos de su desarrollo, la vida de la gracia *en las almas de los fieles*. Ellos son las *piedras vivas* de las que se construye el Templo (cfr. *1P* 2,5; *Ef* 2,18-22). En este punto es particularmente evidente la estrecha relación que existe entre la eclesiología y la antropología de nuestro Autor. Ambas se encuentran en la consideración de la Iglesia —y del alma— como Templo del Espíritu Santo<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 224.

<sup>80</sup> Cfr. *ibid*, 260-261 (en general), 668 (a propósito de los sacramentos), *et al.* El Autor toma la terminología *congregata-congregans* de H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Aubier-Montaigne, Paris 1953, 73-85, cfr. Y. CONGAR, *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, vol. I, Cristiandad, Madrid 1969, 477.

<sup>81</sup> IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 223, el subrayado es mío. Congar relaciona esta afirmación con la de muchos Padres, para quienes el Espíritu es el alma de la Iglesia. La misma idea en CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, o.c., 7. De modo análogo y por motivos semejantes, la inhabitación del Paráclito en el alma es concebida por la mediación de la gracia creada, pero eso lo veremos más adelante.

<sup>82</sup> Es la tesis de Groppe, cfr. E. T. GROPPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit*, o.c., 130. El Espíritu Santo habita en la Iglesia de modo *indefectible*, en cuanto es *Ecclesia congregans*, Cuerpo místico de Cristo; pero habita de manera *sustancial y personal*, como término de conocimiento y de amor, en cuanto es *Ecclesia congregata*, comunidad de los fieles cristianos. En todo caso, conviene no perder de vista que « le

### 3.2 Cristo, fundamento siempre actual de la Iglesia en su continua edificación

El término ‘*cofundador*’ sirve también a Congar para indicar que el Señor Jesús y el Espíritu, son *conjuntamente* los autores de la Iglesia, aunque su relación con ella es diversa: uno obra como la cabeza en el cuerpo; otro, como quien la vivifica<sup>83</sup>.

1. El término del designio divino es la plena comunión con Dios, que tiene lugar en Cristo y en la Iglesia —Cuerpo *de Cristo*— por el don del Espíritu. En ese sentido afirma nuestro Autor que «la Iglesia es un medio consustancial al fin que ella persigue»<sup>84</sup>. No obstante, puesto que no hemos recibido el Espíritu en plenitud, sino solamente como arras, la realidad de la Iglesia, y especialmente en cuanto es continuidad entre su fundación —Alfa— y su consumación —Omega—, dice relación también a otros elementos. Congar acude a la clásica distinción de dos planos en la Iglesia, el del *sacramentum* y el de la *res*. Señala que la Iglesia no es sólo comunión en y por el Espíritu, sino también sacramento, es decir, todo lo que procede, como institución, de Cristo-Verbo encarnado: la Iglesia «es palabra y confesión de fe; es celebración de la eucaristía y de los sacramentos; es comunidad y ministerios; es disciplina personal y comunitaria»<sup>85</sup>.

---

premier de ces aspects [l'*Ecclesia congregans*] existe, tout comme le second, *dans les fidèles* », Y. CONGAR, *Bulletin d'Ecclésiologie (I), L'Église de Hans Küng*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 53 (1969), 702. Cfr. IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 258-261; IDEM, *Pneumatología Dogmática*, o.c., 470, donde atribuye ya a san Pablo la habitación del Espíritu como en un Templo aplicada tanto a las personas como a la comunidad, cfr. *Rm* 8,9; *1Co* 3,16-17; 6,19; *2Co* 6,16; *Ef* 2,19-22. Sobre el proyecto teológico de Congar y el lugar que ocupa la antropología, cfr. IDEM, *Le moment "économique" et le moment "ontologique" dans la Sacra Doctrina (Révélation, théologie, Somme Théologique)*, o.c., 184-187.

<sup>83</sup> «El Señor Jesús y el Espíritu Santo son *conjuntamente* los autores del cuerpo, es decir de la Iglesia en su unidad, pero Cristo lo es como cabeza de este cuerpo, homogénea a sus miembros, de manera absolutamente propia y estrictamente personal. Por esta razón, la Iglesia es el cuerpo no del Espíritu Santo ni del Verbo, sino *de Cristo*», IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 225. Para lo que sigue, cfr. *ibid*, 205-269.

<sup>84</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 413.

<sup>85</sup> *Ibid*, 411. La distinción es sumamente importante en el terreno ecuménico, cfr. 410-415. Parece que Congar se inspira en san Agustín, quien «ve en la Iglesia como dos niveles o dos órbitas, el de la *Communio sacramentorum*, que es obra de Cristo, y el de la *Societas sanctorum*, que es la del Espíritu Santo. A esta entraña denomina Agustín

Ahora bien, la distinción *sacramentum-res* no indica dos *momentos* distintos en el tiempo, sino *dos modos de actuación*, que se reconocen en una lógica que es sacramental también desde el punto de vista del tiempo: es presencia de un pasado (memoria cristológica) que mira a una plenitud escatológica<sup>86</sup>.

En esta misma línea encara nuestro Autor el problema que se ha planteado entre *carisma e institución*. En la eclesiología que propone, se trata de dos formas, dos obras complementarias en la edificación de la Iglesia. Uno y otra son dones divinos; el primero tiene como sujeto al Espíritu, y el segundo al Verbo. Entre uno y otro existe ciertamente una tensión, pero no es oposición, sino diversidad, complementariedad. El mismo Congar afirma que

este planteamiento deriva de una visión, *teológicamente* sanísima, trinitaria de Dios y de su acción. (...) No podemos separar la obra del Espíritu Santo, que es Señor y dador de vida, de la obra creadora del Padre ni de la obra realizada por el Hijo para nuestra salvación. Hemos repetido varias veces que la salud de la pneumatología radica en la cristología<sup>87</sup>.

El teólogo francés, en efecto, no las separa. Si bien la institución tiene al Hijo como sujeto, no obstante depende también del Espíritu. Por una parte, en cuanto su papel de *cofundador* incluye una cierta intervención en la misma *institución*, tanto en su momento constituyente como a lo largo de la historia, al *actualizarla* dándole eficacia. Por otra, en cuanto el carisma mira, en definitiva, a la edificación de la Iglesia *de Cristo*. Por eso precisamente, criterios de discernimiento de los carismas serán la ortodoxia cristológica — la conformidad con la Iglesia apostólica— y la edificación del Cuerpo de Cristo.

---

*Ecclesia in sanctis, Unitas, Caritas, Pax* y también *Columba*, porque su principio es el Espíritu Santo. Éste hace en la Iglesia lo que el alma realiza en el cuerpo», *Ibid*, 111-112. Una exposición más extensa de la postura del de Hipona en IDEM, *Introduction Générale*, en *Œuvres de saint Augustin: Traités anti-donatistes (I)*, Desclée De Brouwer, Paris 1963, 86-124 (esp. 100-115).

<sup>86</sup> Cfr. IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 701. Sin olvidar, sin embargo, que el Espíritu es *cofundador* de la misma institución. Congar sostiene —precisamente frente a H. Mühlen— que se trata de dos polos que no habría que perder, pues sólo manteniéndolos es posible «honrar las dos misiones del Verbo y del Espíritu, según su sucesión que dimana de las procesiones intratrinitarias», *Ibid*, 55, también 357.

<sup>87</sup> *Ibid*, 357. Sobre institución y carisma, cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle, o.c.*, 101-108 y 125-135.

También los carismas dependen de la institución. En diversas ocasiones señala Congar la íntima relación que existía en la Iglesia antigua entre ministerio y carisma<sup>88</sup>, así como la necesidad de una intervención del Espíritu para que los actos de la institución tengan eficacia. Contra la idea de entenderlos como dones *extraordinarios*, nuestro Autor propone una comprensión de los carismas como las diversas formas en que la gracia, por la que los cristianos son incorporados a Cristo, se actualiza y se diversifica, sea para hacer a la Iglesia católica —universal—, sea para edificarla en su santidad o apostolicidad<sup>89</sup>. Nacen, en definitiva, de la unidad y a ella miran.

2. Desde esta perspectiva, Congar describe la actuación, por parte del Paráclito, de las propiedades de la *Ecclesia congregans*. En primer lugar, el Espíritu Santo obra la unidad de la Iglesia por la caridad, que es su don supremo y raíz común de todos los demás<sup>90</sup>. Por la caridad obra también la santidad de la Iglesia, y, en la comunidad así unida, realiza sus restantes propiedades.

La apostolicidad es el don y la tarea de asegurar la *identidad sustancial* de la Iglesia desde los apóstoles hasta la consumación escatológica. Entre los medios de fidelidad, nuestro Autor incluye, junto a los elementos esenciales de la institución eclesial establecidos por Jesús, la misión apostólica, la unción recibida por Cristo y el don del Espíritu. Él es «principio de identidad de la obra sobrenatural y salvadora de Dios»<sup>91</sup>. Lo que en la Iglesia ha sido instituido por Jesús, es actualizado por el Espíritu.

Por otra parte, la continuidad es primeramente continuidad *en la fe*. Por eso, hay una apostolicidad *de la comunidad (ecclesia)*, que es primera. Solo en el interior de esta se entiende la sucesión apostólica en sentido estricto, que es la de los obispos. También en ella el Espíritu interviene con sus

---

<sup>88</sup> «Todos aquellos (aquellas) que tienen dones del Espíritu no son instituidos, pero se instituyen fieles que tienen tales dones» (cfr. *Hch* 6,3; 13,1-3; 16,2; 20,28; *1Co* 16,15-16; *1Ts* 5,12-13; *1Tm* 1,18; 4,14; *2Tm* 1,6), IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 214.

<sup>89</sup> Cfr. *ibid*, 61-66, 92-100, 213-215.

<sup>90</sup> No hay que perder de vista, al mismo tiempo, la visión teológica. La comunión del Espíritu Santo de la que habla san Pablo no es, para Congar, «la comunión (eclesial) producida por el Espíritu, sino la participación en el Espíritu Santo»: el Espíritu es en todo momento el «principio trascendente de la comunión de los santos», IDEM, *Pneumatología Dogmática*, o.c., 475.

<sup>91</sup> IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 247; cfr. 245-247.

dones, tanto en el proceso de elección y ordenación de los ministros como en todo su actuar: es el *actualismo* del que se ha hablado ya antes. Para Congar, en efecto, «todo acto del ministerio exige una epiclesis»<sup>92</sup>.

Finalmente, la catolicidad es obra del Espíritu Santo de dos modos distintos. Por una parte, su acción tiene que ver con la *actualización* del cristianismo en todo tiempo y lugar (lo veremos, en particular, en relación con la *lectura espiritual* de la Sagrada Escritura). Por otra parte, a través de los dones que reparte, el Espíritu no sólo *adapta a*, sino que también *hace* la diversidad en la Iglesia. Dicho de otro modo, hace de la Iglesia una comunión en la diversidad. Nos encontramos aquí con algo que está *más allá de la institución*, o sea la acción carismática del Espíritu<sup>93</sup>.

Bajo la categoría de carisma Congar recoge dos realidades diversas. En primer lugar, los propios talentos, como las distintas formas de recibir la gracia, según la personalidad de cada persona o comunidad. Son dones del Espíritu Santo que constituyen la *materia* para la catolicidad de la Iglesia, y que, en todo caso, los cristianos han de poner al servicio de la edificación del Cuerpo de Cristo<sup>94</sup>.

En segundo lugar, las diversas formas que puede toma la acción por la que el Paráclito lleva adelante la misión de la Iglesia en lo por venir de la historia. Se trata de los *charismata* de los que san Pablo ofrece diversos elencos, nunca exhaustivos. Y se trata también de las intervenciones — inspiraciones— por las que el Espíritu introduce *novedades* en la historia de la Iglesia, adecuando su forma a los requerimientos de la coyuntura en la

---

<sup>92</sup> *Ibid*, 253. *Vid. supra*, cap. III, B.2.3. Frente a la postura de H. Küng, que subrayaba la apostolicidad de la *ecclesia* perdiendo de vista la sucesión apostólica ligada a los ministros ordenados, afirma Congar que «la vérité consisterait, pensons-nous, à chercher une synthèse entre une « succession apostolique » trop longtemps isolée de l'apostolicité de toute l'Église, surtout dans la continuité de la foi, et cette apostolicité », IDEM, *Bulletin d'Éclésiologie (I), L'Église de Hans Küng, o.c.*, 703.

<sup>93</sup> En un sentido más amplio, el concepto de carisma que nuestro Autor utiliza incluye *todos los dones* que el Espíritu distribuye, que son diversos, y que han de servir a la construcción de la comunidad eclesial o a la vivificación del Cuerpo místico de Cristo. En este sentido, también la institución es un don del Espíritu dado por el Señor, e incluso el ministerio puede ser entendido como un carisma. Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 61-66 (sobre san Pablo), 365-370 y 412 (sobre la Renovación en el Espíritu).

<sup>94</sup> Cfr. *ibid*, 338. En este sentido, escribe: «son aquellos dones de naturaleza y de gracia que distribuye el Espíritu y emplea *kata ten kharin* [cfr. *Rm* 12,6] para utilidad y edificación de la comunidad», *Ibid*, 367; otras definiciones en 66 y 366.

que vive y haciendo presente —contribuyendo a realizarla— la plenitud escatológica, dada ya una vez por Dios en Cristo<sup>95</sup>. En este ámbito se encuentran las grandes iniciativas innovadoras, misiones, órdenes religiosas, las grandes obras del pensamiento, la inspiración de las reformas necesarias...

Se manifiesta así de otro modo que el Espíritu es *cofundador*: no sólo actualiza la obra de Cristo, sino que también la lleva —con venidas sucesivas— hacia su definitiva consumación. La noción de una *Ecclesia de Trinitate* se ve enriquecida al considerar la obra de Dios en su unidad profunda: según la *táxis* trinitaria, las misiones parten del Padre y pasan siempre por Cristo. En ciertos casos, se trata de acciones ligadas a la institución, como los sacramentos o la predicación; en otros, de acciones en cierto modo imprevistas o inéditas pero que miran igualmente a la edificación de la comunidad, como la profecía, o los impulsos a llevar una vida de mayor santidad. En todos ellos, es una «acción del Señor con y por su Espíritu (...). Se trata siempre de hacer la obra *de Cristo*, de fomentar y edificar el cuerpo *de Cristo*»<sup>96</sup>. Para Congar, carisma e institución son términos que indican acciones diferentes pero inseparables, como inseparables son la obra del Verbo y la del Espíritu en la realización de la obra del Padre; o como Cristo y el Espíritu se hallan indisolublemente unidos tras la glorificación de Jesús<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup> Cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 171. Sobre este punto trata abundantemente Congar en *Je crois*. Pej., en el vol. I a propósito de las órdenes religiosas y, en general, el renacimiento de la vida cristiana en el bajo medievo, cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 141-146, 151-153; en el vol. II, de modo más general, al tratar del Espíritu Santo como cofundador de la Iglesia, cfr. *ibid*, 210-217; y de su acción en la historia, en relación a la santidad de la Iglesia, cfr. *ibid*, 263-266.

<sup>96</sup> *Ibid*, 216-217

<sup>97</sup> El papel del Espíritu Santo como *cofundador* se ha puesto en relación principalmente bien con la estrecha unidad de Cristo y el Espíritu tras la glorificación del primero, propio de la *crisología pneumatológica* que Congar propone, o bien con la articulación trinitaria —la *táxis*— de la economía. Cfr. E. T. GROPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit, o.c.*, 102; P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar, o.c.*, 109, respectivamente.

### 3.3 La antropología pneumatológica remata la eclesiología

Desde el punto de vista de la *pneumatología*, la antropología *remata* la eclesiología. La *remata*, porque la obra, por la que el Paráclito es principio de las propiedades de la Iglesia, se realiza en el alma de cada fiel<sup>98</sup>. En efecto, la obra propia del Espíritu Santo es la gracia —tanto la santificación como toda la vida filial del cristiano—, y la vida en Cristo es eclesial<sup>99</sup>.

Las principales características de la *antropología pneumatológica* que nuestro Autor propone son tres. Primero, su carácter teologal, o sea la primacía de la acción de Dios —del Paráclito—; luego, la afirmación del papel de la libertad humana; en tercer lugar, la revalorización de la experiencia espiritual. En un momento de su diálogo con la Renovación en el Espíritu, expone la estructura de *Lumen Gentium* y afirma:

de todo ello se desprende, ante todo, que es Dios quien *hace la Iglesia*; que el elemento fundamental es lo que podemos llamar ontología de la gracia, fundamentada en los sacramentos y en los libres dones de Dios. Los ministros ordenados están cualificados para servir esta vida cristiana, pero la Iglesia se construye, en primer lugar, por la vida cristiana<sup>100</sup>.

En esta cita es patente el marcado carácter teocéntrico que toma el pensamiento de Congar: la vida de la Iglesia no depende de los ministros, principalmente, sino de Dios. Y lo mismo cabría decir de la vida de los cristianos. Si el hombre puede elevarse hacia Dios, es porque el Espíritu

---

<sup>98</sup> En opinión de Groppe, la continuidad entre uno y otro ámbito descansa en la eclesiología del Templo del Espíritu Santo, pues la habitación —el Templo— tiene siempre un doble aspecto: personal y comunitario. Cfr. E. T. GROPPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit*, o.c., 130. Cabría preguntarse cuál de las dos —eclesiología o antropología— tiene la prioridad en una perspectiva pneumatológica. En cuanto el Espíritu Santo es dado *a la Iglesia*, parece que la tiene la eclesiología; en otro sentido, en cambio, la prioridad corresponde a la antropología, «porque la Iglesia es, ciertamente, una institución, pero también es, y en primer lugar, el “nosotros” de los cristianos», Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 339; cfr. 219. Tal vez, como afirma la misma Groppe, no sea posible dar prioridad a una u otra dimensión, cfr. E. T. GROPPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit*, o.c., 132.

<sup>99</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 59-61 (san Pablo), 606 (desarrollado en 284-339). Ligada a esta se encuentra la idea del cristiano —y la *ecclesia*— como Templo del Espíritu y como lugar en el que se adora a Dios «en espíritu y en verdad» (*Jn* 4,24), sustituyendo así lo que el Templo de Jerusalén era para los judíos. Sobre este particular, cfr. IDEM, *Le Mystère du Temple*, Cerf, Paris 1958, 145-207.

<sup>100</sup> IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 356.



Santo ha sido enviado al alma, instaurando un nuevo principio de vida y de acción que son divinos. Los hombres son así *divinizados*: nace en sus almas un deseo de Dios, un movimiento que es el mismo deseo que existe en el seno de Dios y «que nos ha revelado como su Espíritu»<sup>101</sup>.

La afirmación de la libertad humana va ligada a la constante referencia a la teología de la gracia creada. Por ella, la acción del Espíritu Santo es también *nuestra*, y, así, el teocentrismo se puede armonizar con la afirmación del principio personal<sup>102</sup>. Si no existiera la gracia creada, no se explicaría la *synérgeia*, esto es, que el hombre pueda cooperar —o, al menos, negarse a hacerlo— con la obra divina y pueda ser, por tanto, *responsable* de ella<sup>103</sup>. Y ya que esto vale también para la edificación de la Iglesia, en ella se debe respetar esa libertad personal, individual, y se debe contar con la acción libre y responsable de los fieles<sup>104</sup>.

Sobre la revalorización de la experiencia personal habrá que volver más adelante, dado el carácter revelador que posee.

Conviene señalar, en fin, que en ámbito antropológico mantiene Congar la tensión entre lo pneumatológico —de lo que venimos hablando— y lo

---

<sup>101</sup> *Ibid*, 272; idea que encuentra en san Agustín, cfr. 112. En otro lugar, afirma: «Él es el deseo de Dios y puede hacernos desear según Dios», IDEM, *Pneumatología Dogmática*, o.c., 471. Sobre esta divinización, cfr. IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 297-298; 316-319. Congar desarrolla este punto también al exponer la doctrina de san Pablo, para quien «la vida santa es una comunicación de la santidad *de Dios*» (58).

<sup>102</sup> Cfr. *ibid*, 342; cfr. 358 (principio personal). En todo caso, la *ontología de la gracia* es inseparable del Espíritu Santo, pues la gracia creada «es inseparable de la acción del Espíritu o gracia increada», y se fundamenta en ella. Congar afirma que «el Espíritu es el principio realizador del “misterio cristiano”», *Ibid*, 274; cfr. 334.

<sup>103</sup> Tampoco se comprendería que la unión de los fieles con Cristo como miembros suyos no sea una unión hipostática. La lucha, en cambio, la explica Congar en relación al carácter no pleno del don del Espíritu. cfr. *Ibid*, 303 y 326.

<sup>104</sup> La compleja acción por la que el Paráclito edifica la Iglesia exige de ésta una apertura al pluralismo y a la novedad en su seno, así como un respeto por la libertad de los individuos. Las inspiraciones del Espíritu forman parte de la obra divina de edificación de la Iglesia; y por eso, aplicando el debido discernimiento, la Iglesia debe estar abierta a ellas. Se trata del fundamento positivo de la necesidad de *reforma* en la Iglesia; el fundamento negativo se encuentra en la posibilidad de entristecer al Espíritu, de no seguir su voz, que deriva de la condición del don del Espíritu —no pleno todavía— en la economía. Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 263-266, 325-326. Pero también la necesidad de reforma presenta un doble aspecto: personal —la conversión— y comunitario.

crisológico, pues, en todo caso, la función del Espíritu consiste en realizar, personalizar e interiorizar una vida filial: la vida “en Cristo”<sup>105</sup>.

En los sacramentos se reflejan igualmente las ideas maestras de la *pneumatología* de Congar. No podía ser de otro modo, pues en ellos recibimos al Espíritu Santo y se realiza en el tiempo la comunicación divina en que consiste el *misterio cristiano*<sup>106</sup>.

\* \* \*

En resumen, lo que une a los fieles entre sí y con Dios es, a nivel trascendente, el Espíritu (cfr. 2Co 13,13)<sup>107</sup>, que es el mismo —*idem numero*— en Cristo y en la Iglesia, como también lo es —*unus numero in omnibus*— en todos los fieles; a nivel inmanente, en nosotros, la unidad tiene como principio la caridad, raíz común de todos los dones del Espíritu Santo<sup>108</sup>. La misma articulación se encuentra en el principio de todas las propiedades de la Iglesia: sólo de este modo se asegura en la Iglesia el papel de la libertad humana, y la vida sobrenatural —dependiendo enteramente de Dios— puede ser al mismo tiempo *nuestra*<sup>109</sup>.

---

<sup>105</sup> Cfr. *ibid*, 305-313.

<sup>106</sup> En un párrafo sintético, afirma Congar que la liturgia «actualiza, en el tiempo de los hombres, el don de la gracia que Dios nos ha dado en la “economía” de la revelación, de manera suprema en Jesucristo y en su pascua. Esta actualización es la obra del Señor, que es Espíritu en el sentido en que san Pablo nos ha dicho (2Cor 3,17), es decir, por la acción indisociable del Hijo encarnado, ya glorioso, el celebrante supremo de nuestras celebraciones, y de su Espíritu Santo, comunicado como el fruto de su bautismo y de su pascua. La totalidad de la liturgia sagrada traduce y realiza, de esta manera, un movimiento de Dios hacia nosotros y de nosotros hacia Dios, movimiento que va del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo y asciende desde el Espíritu por el Hijo hasta las alturas de la gloria del Padre que nos introduce en su comunión como sus hijos», *ibid*, 132.

<sup>107</sup> Cfr. *ibid*, 60, en el epígrafe dedicado a san Pablo.

<sup>108</sup> Por eso afirma Congar que «la unidad propia de la Iglesia tiene su realidad en ésta, pero su fundamento en Dios», *ibid*, 224.

<sup>109</sup> «Sólo Dios puede hacer actuar divinamente. Pero somos *nosotros* quienes actuamos. Siempre la misma unión de él y nosotros; unión que hemos encontrado al citar Gál 4,6; Rom 8,15 y al hablar del mérito... Dios es sujeto soberano y *nosotros* somos sujetos verdaderos de una vida y actos que son nuestros», *ibid*, 342, cfr. 267-268. Conviene recordar en este punto lo que el teólogo francés había indicado ésta como una de las características que debía satisfacer su intento: «Una teología de la operación “propia” del Espíritu Santo, que desearía también escribir en su día, haría ver que precisamente le

Visto el modo como nuestro autor explica la edificación de la Iglesia por la obra del Paráclito, alcanzamos a comprender mejor esa *pneumatología* que quería proponer en su propósito de colaborar a una renovación de la Eclesiología. En su concepción, la acción del Espíritu «va más allá de la simple *actualización* de las estructuras puestas por Cristo»; más bien, «es la *actualidad* de lo que realizan el Señor glorioso y su Espíritu en la vida de la Iglesia según la inmensa variedad de sus formas a través de los espacios y los tiempos»<sup>110</sup>. La *actualidad* indica, pues, la continua dependencia de Dios que se verifica en la vida filial de los cristianos y, en general, en la vida de la Iglesia. Y el *ir más allá*, esa acción carismática o “acontecimiento”, en cuanto indica lo “no dado de antemano”, se enmarca en la catolicidad de la Iglesia, y se explica desde la teología de las misiones divinas<sup>111</sup>.

La teología de Congar, desde su consideración conjunta de la obra que realizan el Verbo y el Espíritu, da lugar a una eclesiología en que el elemento objetivo-visible (*sacramentum*) se armoniza con el elemento subjetivo-invisible (*res*). Al subrayar el papel del Espíritu, logra salir de una visión *juridicista*, y permite valorizar tanto el papel de los individuos y las comunidades peculiares<sup>112</sup> en la edificación de la Iglesia, como el de las intervenciones inesperadas del Espíritu. Al mantener el momento de Cristo-Verbo, consigue no caer en un puro espiritualismo. La unidad se juega en la afirmación de que la economía es una y única, pues tiene lugar siempre *en el don* del Espíritu Santo —en un peculiar régimen de *ya (res) y todavía no (sacramentum)* que caracteriza su estado actual—, y Cristo —Siervo primero y luego Señor— es en todo momento Aquél *por* quien se realiza. Desde una perspectiva trinitaria, Congar logra articular la unidad y la *táxis* de la acción del Dios Tri-Uno, y lo hace desde una *crisología pneumatológica*<sup>113</sup>.

---

compete hacer que lo que es todo de Dios, sea también plena (y libremente) de nosotros», IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1953, 441 nota, cfr. 99.

<sup>110</sup> IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 187-188.

<sup>111</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 404, 112.

<sup>112</sup> Congar habla de “Iglesias particulares”, pero designa con ese término a las comunidades que se distinguen por cierta característica, como puede ser una lengua, un cierto grupo humano (como los militares), etc. Cfr. *ibid*, 231.

<sup>113</sup> Desde este punto se comprende mejor el modo en que Congar describe la edificación de la Iglesia: «Dios es quien construye su Iglesia. Por medio de Jesucristo su siervo [la *forma servi* hace referencia a la vida terrena de Jesús, después de su Bautismo], tuvo a

Trasladado al misterio de la Iglesia, el éxito de Congar consiste en armonizar los paradigmas del Cuerpo místico de Cristo y del Templo del Espíritu Santo, que sirven para explicar diversos aspectos del misterio<sup>114</sup>. El primero da la referencia cristológica, manteniendo la obra del Verbo; el segundo subraya el papel del Espíritu. Al indicar la referencia mutua de Verbo y Espíritu en la economía, nuestro autor exclama:

¡Oh grande, santa, apasionante Iglesia que es inseparablemente cuerpo de Cristo y templo del Espíritu, ciudad construida sobre los apóstoles del Señor y lugar donde actúa el Espíritu «que ha hablado por los profetas»!<sup>115</sup>.

Ahora es necesario exponer con mayor detalle la relación mutua entre Verbo y Espíritu en la realización de la economía.

#### 4. Visión de conjunto: Verbo y Espíritu en la economía del Padre

Al describir el dinamismo propio de la economía, Congar parte de una tesis clásica. En efecto, las obras *ad extra* son obras de la Trinidad, y no solo de una u otra de las Personas divinas. Ahora bien, ese único obrar no deja de ser trinitario. Las Tres Personas actúan conjunta pero no *confusamente*, y es posible señalar en sus acciones ciertos elementos que remiten a las características personales de una u otra. Justificarlo y dar una explicación satisfactoria de esta característica de la acción de Dios es una tarea de la Teología dogmática, que en el siglo XX ha conocido nuevas tentativas.

La de Congar recoge diversos elementos de la Tradición. Así, para indicar el papel propio de cada una de las Personas divinas en la economía, afirma en primer lugar que, «tanto en el retorno como en la venida, obran

---

bien instituir las estructuras de esta Iglesia, pero no cesa de construirla actualmente por los dones, *kharismata*, los servicios o ministerios, *diakonai*, los diversos modos de acción, *energemata*, de que habla san Pablo en *1Co* 12,4-6. Lleva a cabo todo esto distribuyendo talentos y dones a todos los fieles», *ibid*, 367; cfr. 410-415. En palabras de Congar, «la catolicidad es la catolicidad *de Cristo*»; en esto se verifica el *leitmotiv* de la propuesta de conjunto de nuestro Autor: que «la salud de la pneumatología radica en su referencia cristológica», *ibid*, 242.

<sup>114</sup> Contra Famerée, Groppe cree que no es tanto un problema de mayor cristocentrismo o pneumatocentrismo, sino de mayor o menor armonía entre eclesiología y antropología, cfr. E. T. GROPPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit, o.c.*, 121-122.

<sup>115</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 415.

según el orden y el carácter de su ser hipostático»<sup>116</sup>. Para describir ese orden, acude a la *táxis* que los Padres habían hallado en la Escritura: *desde* el Padre *por* el Hijo *en* el Espíritu, y, en el retorno, *en* el Espíritu Santo *por* el Hijo *al* Padre. Después, para explicar la concreta realización de ese orden en la economía, acude a la teología tomasiana de las misiones, gracias a la cual puede señalar que es el Padre quien pone por obra su designio, y que lo hace por el envío del Verbo y por el envío del Espíritu<sup>117</sup>. Finalmente, para subrayar la unidad de la economía, acude a un elemento tradicional y otro que responde a ciertos desarrollos contemporáneos: la *monarquía* del Padre, de quien parte toda iniciativa, y la *crisología pneumatológica*<sup>118</sup>. La primera tiene una doble dimensión, teológica y económica. Sobre la segunda hay que detenerse un momento.

En efecto, junto a su común origen, la clave de la unidad de acción del Verbo y el Espíritu se halla en el misterio de Jesucristo, considerado en los términos de una *crisología pneumatológica*. Lo que viene a subrayar esta perspectiva es que en Jesucristo *se dan encuentro* las misiones del Hijo y del Espíritu de parte del Padre. La historia de Cristo es expuesta como el progresivo don del Espíritu, hasta la plenitud que tiene lugar en su glorificación. Jesús es entonces constituido Hijo de Dios *en poder*; Él es el Señor, y puede dar el Espíritu Santo a los hombres. Por eso, el evento de Pentecostés forma parte del misterio de Jesucristo<sup>119</sup>. Por otra parte, se indica que la Iglesia está llamada a la plenitud del don, cuya realización es escatológica, pero que tiene lugar ya históricamente por ciertas venidas del Espíritu que actualizan y despliegan en la historia el misterio cristiano.

---

<sup>116</sup> *Ibid*, 298.

<sup>117</sup> En la teología latina de las misiones ve Congar una manifestación de la estrecha relación entre economía y ontología trinitaria, y del paso de una a otra que es común a toda la Tradición y es inherente a la Escritura misma. Cfr. Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, o.c., 161-168; IDEM, *Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos traités dogmatiques*, o.c., 93-109; IDEM, *Le moment "économique" et le moment "ontologique" dans la Sacra Doctrina (Révélation, théologie, Somme Théologique)*, o.c., 135-159.

<sup>118</sup> Es posible expresar los mismos elementos esenciales y la *táxis* trinitaria usando otras formulaciones (p.ej. diciendo que la santificación tiene lugar en Cristo por el Espíritu Santo). Nuestro Autor utiliza siempre esta, que encuentra en la liturgia, cfr. C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di teologia liturgica generale*, o.c., 196-209.

<sup>119</sup> Como en obras anteriores, Congar señala que la festividad de Pentecostés no era, al menos al inicio, una fiesta del Espíritu, sino que formaba parte del ciclo pascual. Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 70-75, 138-141.

El carácter trinitario de la economía se expresa también en la *eclesiología pneumatológica* que propone Congar. En ésta es central la consideración del Espíritu como *cofundador (coinstituant)* de la Iglesia. De acuerdo con esto, los elementos esenciales de la institución no dependen sólo del Verbo encarnado, sino también del Espíritu<sup>120</sup>.

Ahora bien, si el Verbo encarnado y el Espíritu fundan la Iglesia en el tiempo, su *fundamento* siempre actual es el Señor —el Cristo glorioso. Él edifica continuamente su Iglesia por el envío del Espíritu. En ocasiones se limita a *actualizar* la obra que fundó durante su existencia terrena o en el periodo apostólico, dando eficacia a las obras propias aquella institución. Otras veces, el envío de su Espíritu corresponde más bien a la realización histórica de la *plenitud* escatológica, por medio de intervenciones que van más allá de la institución —sea porque se dan *fuera de* la institución, sea porque suponen una *novedad* en ella.

En resumen, el Verbo y el Espíritu son *cofundadores* de la Iglesia, cuyo *fundamento* es siempre Cristo. Así, la libertad de acción que Congar, en obras anteriores, había atribuido al Espíritu y afectaba sólo a la *vida* de la Iglesia —no a su *estructura*—, corresponde ahora al Señor, y puede significar una renovación, reedición o actualización de la forma de la *institución*, que se desarrolla en camino hacia su plenitud definitiva<sup>121</sup>.

De este modo, es posible considerar *institución* y *carisma* como dos modos de actuación del mismo Señor, en vista a la realización de su designio salvífico. No obstante, esta unidad *funcional* no nos debe hacer perder de vista que institución y carisma son «dos tipos de operaciones

---

<sup>120</sup> En ciertas cuestiones, como la determinación de algunos sacramentos o el modo de realizarse algunas características de la Iglesia, el Espíritu es auténticamente *fundador*. Sin embargo, lo hace siempre completando lo que había sido instituido por Jesucristo durante su vida terrena, es decir, como *co-fundador*: « Ils sont co-instituants de l'Église. Mais l'Esprit n'a pas d'autonomie dans le substantiel de l'œuvre à laquelle le Verbe, Parole de Dieu et Fils incarné, doit donner forme. Certaines façons d'attribuer à l'Esprit des initiatives sans référence à la Parole, ou avec des références insuffisantes, pourraient être évoquées. C'est que Luther a rencontré chez ceux qu'il qualifiait de « Schwärmer » », IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 129-130. El Autor tiene presentes a propuestas contemporáneas, como las de Boff o Küng.

<sup>121</sup> « ...l'œuvre du Christ dans l'histoire est irréductible à ce qui en a été institué dans l'histoire constituante de la Révélation biblique et de l'Incarnation », *ibid*, 92, cfr. 91-93, donde describe el papel del Verbo y el Espíritu acudiendo a la distinción entre una obra de Dios *a través de mediaciones* y una obra *inmediata*.

diferentes por su manera de proponerse, por su estilo»<sup>122</sup>. Corresponden respectivamente a lo que es propio del Verbo y del Espíritu, pues cada uno de ellos es objeto de una misión propia, y obra en la economía *según el orden y el carácter de su ser hipostático*.

Una es la obra del Verbo encarnado, que permanece en la Iglesia en lo que en ella se puede describir como *sacramentum*. Éste corresponde a la segunda Persona de la Trinidad:

El Verbo es la forma y rostro dados a la comunicación del don de Dios. Es la palabra, la enseñanza. Los signos sensibles de nuestra comunión son: bautismo, eucaristía, sacramentos. El Verbo es el ministerio de los doce constituidos en misión universal (Mt 28,18-20); es la función de Pedro en el seno del colegio apostólico<sup>123</sup>.

Al Espíritu, en cambio, corresponde más bien la *res*: Él es el Don y, en ese sentido, es el *principio realizador del misterio cristiano*<sup>124</sup>. Como afirma Congar en la misma página:

El Espíritu es el sopro, el dinamismo; es, al mismo tiempo, la interioridad y el poder. Personaliza e interioriza el don de Dios venido a nosotros en Jesucristo (es dado en nuestros corazones: Gál 4,6) y, al mismo tiempo, lleva el evangelio hacia delante, en el contexto desconocido de las cosas por venir (Jn 16,13)<sup>125</sup>.

Según se ve, dos rasgos personales distinguen al Espíritu. Por una parte, en relación con el Padre y el Hijo, su identidad es la del *Don*. Y, como lo es en la intimidad de Dios, lo es en la economía: Él es «la extrema comunicación de Dios mismo, Dios como gracia, Dios *en nosotros* y, en este sentido, fuera de él mismo»<sup>126</sup>.

Por otra parte, el Espíritu es el que viene *después* del Verbo, y, también en cuanto Éste es la forma —y la forma dada—, el Espíritu es *el Desconocido*. Usando una expresión acuñada por von Balthasar, nuestro Autor describe al Espíritu como “el Desconocido más allá el Verbo” (*Der Unbekannte jenseits des Wortes*)<sup>127</sup>, quien mantiene abierta la economía

---

<sup>122</sup> IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 215.

<sup>123</sup> *Ibid*, 414.

<sup>124</sup> Cfr. *ibid*, 274, 305.

<sup>125</sup> *Ibid*, 414.

<sup>126</sup> *Ibid*, 221, cfr. 246, 578-582.

<sup>127</sup> Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *El Desconocido más allá del Verbo*, en *Spiritus Creator. Ensayos teológicos (III)*, Encuentro-Cristiandad, Madrid 2004, 89-98.

cristiana a lo largo de la historia de modo que la obra de Cristo se extienda a todos los hombres, y la conduce hacia su realización plena en la escatología. Desde la plenitud del Cristo glorioso —el Señor que es Espíritu—, Aquél introduce *novedades* en la historia —y, en particular, en el *rostro* de la Iglesia—, de modo que brille en ella la gloria a la que está llamada<sup>128</sup>.

En todo caso, Verbo y Espíritu actúan *conjuntamente*:

El Espíritu unido al Verbo ha penetrado la humanidad y la historia. Juntos han suscitado la Iglesia, la tradición, el testimonio de los santos... Dar un criterio cristológico a la pneumatología es, sin desconocer la libertad del Espíritu que sopla donde quiere (Jn 3,8; 2Cor 3,17), saber que esta libertad es la de la verdad (Jn 8,31: “Espíritu de verdad”: 16,13) y que la “misión” o venida del Espíritu tiene relación, acuerdo con la del Verbo. El Espíritu es quien nos hace miembros del cuerpo de Cristo (1Cor 12,13; Rom 8,2ss), pero este cuerpo no es el del Espíritu Santo, es el *de Cristo*<sup>129</sup>.

La acción del Verbo encarnado es inseparable de la del Espíritu, es la «acción del Señor con y por su Espíritu»<sup>130</sup>. Uno y otro se encuentran en la obra que se realiza *por Cristo Señor*. Pero su unidad no depende sólo del origen —el Padre—, sino también del fin. En definitiva, como indica Congar en los diversos momentos del tratado, lo que el *don del Espíritu* realiza es la *communicatio Christi*: en la Iglesia, Él nos une místicamente a Cristo, y con su obra edifica el Cuerpo místico *de Cristo*; en el alma, es quien nos asimila *al Hijo*, realizando, personalizando e interiorizando la vida *en Cristo*; en los sacramentos, es la unción para la misión *de Cristo*, realiza la transformación de las especies en el Cuerpo y la Sangre *de Cristo*... Incluso en cuanto actúa como “Desconocido más allá del Verbo”, el Espíritu

---

<sup>128</sup> En fin, incluso manteniéndonos en el plano de lo individual, Congar distingue entre una acción ligada a lo instituido por Cristo durante su vida terrena —los sacramentos, el ministerio, la palabra—, y otra en que el Espíritu se hace presente como *acontecimiento*, inspirando inesperadamente un comportamiento por el que se supera la medida *dada*, y se va hacia la *plenitud* de la vida cristiana. Así valoriza Congar la clásica teología de los dones del Espíritu Santo, que estudia al exponer la experiencia del Espíritu Santo en los teólogos, y, en particular, en Santo Tomás, cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 146-151 (vol. I); y más tarde, temáticamente, 340-347 (vol II).

<sup>129</sup> *Ibid*, 414-415.

<sup>130</sup> *Ibid*, 216. « Nous avons vu que, pour S. Paul, le Seigneur est l'Esprit (2 Co 3,17) en ce sens que Jésus glorifié agit par mode d'esprit vivifiant (1 Co 15, 45) », IDEM, *La Parole et le Souffle, o.c.*, 104, el subrayado es mío. Cabe una cierta distinción entre la obra del Cristo *terreno* y la del Espíritu. En ese espacio se inserta el par institución-vivificación/acontecimiento, que hemos señalado más arriba.



hace siempre la obra *de Cristo*. De ahí que sus intervenciones deban «estar en conformidad con el Evangelio y con el *kérygma* apostólico»<sup>131</sup>, como el Señor glorioso no se opone al Cristo terreno.

Dejando aparte la necesaria mediación cristológica, hay que señalar finalmente que entre el Hijo y el Espíritu Santo, por el envío de los cuales el Padre realiza su obra, hay un orden esencial que descansa en la intimidad trinitaria<sup>132</sup>. En efecto, del mismo modo que el Hijo, el Espíritu procede del Padre, pero en su caso se dice que lo hace *a Patre Filioque*. Como es sabido, esta fórmula no es admitida por los Orientales. Sin embargo, los Padres Griegos sostienen que el Hijo tiene una función en la existencia intradivina, «sea a título de salida del Padre *por* el Hijo (*dià toû Hyoû*), sea a título de un reposo del Espíritu en el Hijo, sea por el hecho de que el Espíritu expresa al Hijo, es su imagen»<sup>133</sup>. Por otra parte, si los Orientales insisten en la afirmación de que solo el Padre es causa de la Trinidad —su *monarchía*—, la mejor tradición latina lo ha sostenido igualmente, señalando que el Espíritu procede del Padre y del Hijo, pero principalmente (*principaliter*, según san Agustín), del Padre. Así, unos y otros afirman que el Padre es el único principio (sea en la intimidad divina, sea en la economía); unos y otros reconocen cierto papel del Hijo —un pasar por el Hijo— en la inexistencia divina<sup>134</sup>.

La dependencia ha sido revelada en ámbito económico: el Espíritu Santo es enviado por el Padre y por el Hijo; es Cristo —el Señor— quien lo envía. Por otra parte, la obra del Espíritu es inseparable de la del Hijo encarnado, como señala repetidamente la Escritura (basta pensar en las promesas del Paráclito o en la obra del Espíritu descrita por san Pablo). El Hijo y el

---

<sup>131</sup> IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 217.

<sup>132</sup> Contra lo que parece sugerir R. P. MCBRIEN, *I Believe in the Holy Spirit. The role of pneumatology in Yves Congar's Theology*, o.c., 325.

<sup>133</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 486, cfr. 470-490.

<sup>134</sup> La igual fe de Orientales y Latinos, que se expresa en dos teología distintas e irreductibles, es una de las tesis defendidas y ampliamente argumentadas por Congar en las obras de esta época, cfr. Y. CONGAR, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, o.c., 142-152, 244-257; IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 159-187; y, más extenso, IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 437-645. Para una visión sintética, cfr. P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, o.c., 167-176.

Espíritu realizan la obra del Padre, cuyo mediador —y al mismo tiempo plenitud— es Jesucristo. Todo esto tiene una repercusión importante para toda la Teología, que nuestro Autor resume en una afirmación sintética: «la salud de la pneumatología consiste en la referencia a la obra de Cristo y a la palabra de Dios»<sup>135</sup>.

### **C. LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU SANTO EN LA OBRA DE LA REVELACIÓN**

La pneumatología que propone Congar después del Concilio Vaticano II incluye algunas cuestiones que pertenecen propiamente al ámbito de estudio de la Teología fundamental. Vamos a estudiarlas ahora interesándonos por el papel que juega, en cada caso, la Tercera Persona de la Trinidad.

#### **1. Las vías para conocer a Dios**

¿Cómo conocemos a Dios?, ¿por qué medios alcanzamos su misterio trinitario?, ¿la identidad de cada una de las Tres Personas? Se trata de una cuestión de método especialmente pertinente cuando se estudia el Espíritu Santo. La respuesta de Congar la hemos visto ya: por la *economía*, o sea, por «la secuencia de lo que Dios hace en la historia del mundo para dar a conocer, y lograr que se realice, su plan de salvación»<sup>136</sup>. Dios se revela en la economía, y en ella la *revelación* va unida a la *autocomunicación* de Dios al hombre —a la *salvación*.

Respecto de la primera, Congar parte de la explicación dada por el Concilio Vaticano II:

el plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas (*haec revelationis œconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis*); las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras

---

<sup>135</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 217; cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 13.

<sup>136</sup> IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 21.

significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican el misterio<sup>137</sup>.

Hechos, acciones, cuyo sentido profundo es explicado por personas inspiradas. ¿Qué hechos? El teólogo francés afirma: «los que nos narran las Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento», pero enseguida añade: «además, los de toda la historia de la salvación, incluso los de la época contemporánea»<sup>138</sup>. En resumen, allí donde hay una acción de Dios, hay también revelación, en cuanto es posible tener una *experiencia* de esa acción y expresarla conceptualmente.

Congar reconoce un papel eminente a los hechos narrados en la Escritura y, en especial, al acontecimiento decisivo de Cristo. En continuidad con sus obras anteriores, afirma «que no puede ponerse en el mismo plano la revelación-inspiración de la era apostólica, fundadora o constituyente, y la acción constante del Espíritu en la Iglesia así fundada»<sup>139</sup>. En la primera, el *sentido* de los *gesta* es inspirado a ciertas personas —profetas, Cristo, apóstoles, evangelistas—, y, por tanto, es una revelación que tiene un valor *normativo*: se trata de una revelación *positiva* del plan de Dios. Por otra parte, la inspiración afecta también a los conceptos con que se expresa la manifestación divina. Después del período constituyente, en cambio, la percepción de la acción de Dios se interpreta y se expresa con unos conceptos que son *nuestros* —en el sentido de que no son inspirados—, *se mezcla* con ellos y puede llevar a equívocos. De ahí la necesidad de un discernimiento.

De manera subordinada a las Escrituras, se encuentran la Tradición y la experiencia del Espíritu. Después de su Ascensión, el Señor envió el Espíritu Santo sobre la Iglesia; Él es quien la guía y la edifica en la historia.

---

<sup>137</sup> CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática *Dei Verbum*, 18.11.1965, 2. Para lo que sigue, cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 17-27, 447-454; IDEM, *La Parole et le Souffle, o.c.*, 73-82.

<sup>138</sup> IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 447. Congar conoce, aunque no quiere entrar en él, el debate abierto por K. Rahner acerca de las relaciones entre historia de la salvación e historia de la revelación, entre “revelación trascendental” y “revelación categorial”, cfr. *ibid*, 17.

<sup>139</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 236. Matiza el valor de la afirmación según la cual la Revelación quedó cerrada a la muerte del último apóstol, en el sentido de «qu'est acquis et terminé à ce moment le témoignage porté au Christ, par qui et en qui s'est consommée la révélation du Propos de Dieu et de son mystère», IDEM, *La Parole et le Souffle, o.c.*, 99, cfr. 96-101.

En diversos momentos se ha reconocido una *inspiración* especial a los Concilios, a los obispos, a los santos, al pueblo cristiano. Entre los testigos de la Tradición, Congar señala, dejando aparte este magisterio inspirado: «padres, liturgia, santos y espirituales, teólogos, testigos múltiples del Espíritu»<sup>140</sup>, y les dedica un extenso tratado en el volumen primero de *Je crois*. En efecto, todos ellos, aunque de modo subordinado, enriquecen la Revelación. Habrá que volver más adelante sobre este punto.

En fin, si Dios actúa en el Universo entero y su Espíritu está presente por doquier llevando adelante la obra de Dios hacia su consumación, debe ser posible —desde la Revelación— reconocer su acción también fuera de la Iglesia, en el mundo y en la historia. Habrá que considerar, pues, estas vías de conocimiento.

Antes de seguir adelante, conviene señalar dos características generales de la teología de la Revelación que aquí está en juego. En primer lugar, la unidad de Revelación y Salvación —antes mencionada—, y la prioridad de la segunda, pues, para Congar, «en el cristianismo, el conocimiento es sólo camino para la comunión y el amor»<sup>141</sup>. Esta unidad implica que, de igual modo que la Salvación, la verdad plena de la Revelación sea, en cierto sentido, escatológica<sup>142</sup>.

En segundo lugar, el modo de darse la Revelación en la economía, «según un estatuto de “condescendencia”, de humillación, de servicio y, por decirlo todo, de *kénosis*»<sup>143</sup>. Estatuto o lógica que es posible hallar en todos los estadios de la Revelación.

Así pues, Dios comunica lo que necesitamos para responder a su designio de Amor, y lo hace de modo que podamos comprenderlo. Ambas ideas habían aparecido ya en obras anteriores. Reviste ahora una importancia

---

<sup>140</sup> IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 447. Si omite la mención del Magisterio en este elenco, puede ser porque uno de los temas que se abren en el tercer volumen —al que pertenece el texto— es precisamente el *Filioque*.

<sup>141</sup> *Ibid*, 18. Idea igualmente presente en CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 2.

<sup>142</sup> Al menos en el sentido de su consumación y en cuanto al conocimiento que los hombres y la Iglesia tienen de ella.

<sup>143</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 460. Esta característica de la Revelación no impide que por ella podamos conocer verdaderamente a Dios. Sobre el conocimiento analógico y el acceso a la teología a partir de una revelación que es económica, el Autor repropone algunas ideas que había expuesto ya en obras precedentes. Para una síntesis, cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 15-20.

singular, por los debates que se habían abierto —y en particular, por las tesis de Rahner sobre el conocimiento de la Trinidad. En el nuevo contexto, Congar se alista del lado de la Tradición<sup>144</sup>.

## 2. La Revelación cristiana

Al considerar la Revelación divina en las obras de esta época, Congar mantiene la distinción entre un momento constituyente y un momento de transmisión, aunque en su pneumatología la relevancia de este último es tal vez mayor que antes. En la historia de Israel y de Cristo tal como nos ha sido transmitida en las Escrituras inspiradas, Dios muestra su *rostro* y revela, de modo positivo, su plan de salvación. La Revelación en Jesucristo ocupa un lugar especial, pues es el Verbo encarnado, sujeto de las acciones de Jesús de una manera *personal* y *propia*. Como señala el teólogo francés, «no se trata de una simple teofanía, sino de la realidad personal y sustancial del Verbo hecho carne»<sup>145</sup>. Aunque tiene lugar bajo ciertas condiciones que limitan el conocimiento que tenemos de Él, en Jesucristo se revela de manera objetiva el Hijo y, por Él, conocemos al Padre<sup>146</sup>. ¿Qué papel juega en todo esto el Espíritu Santo?

---

<sup>144</sup> «Con anterioridad a nosotros, muchas generaciones de fieles han reflexionado y vivido del Espíritu. Por consiguiente, intentaremos comprender la fe no como aventureros solitarios, sino acompañados por ellos. Acudiremos también a los testigos actuales de la experiencia cristiana, ya que el Espíritu sopla hoy igual que en épocas anteriores», IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 15; en el debate con Rahner, será uno de los argumentos que manejará, cfr. 447-462.

<sup>145</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 211.

<sup>146</sup> Congar no deja de indicar que esa revelación se da en forma *kenótica*. La Encarnación revela la divinidad del Hijo sólo en la *forma servi*, tomada para nuestra Salvación; no manifiesta todo lo que Dios es, ni podemos trasponer a la divinidad eterna todo lo que se da en la Encarnación. En caso contrario, habría que afirmar, por ejemplo, que el Hijo procede *a Patre Spirituque*, una fórmula propuesta por P. Evdokimov y cuyo alcance valorará Congar en obras posteriores a *Je crois*. Cfr. *ibid*, 461, IDEM, *La Parole et le Souffle, o.c.*, 150-158; también E. T. GROUPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit, o.c.*, 79.

## 2.1 La Revelación trinitaria

Si nos preguntamos por el papel del Espíritu Santo en la Revelación de Jesucristo, hay que señalar, para empezar, dos elementos que pertenecen al ámbito trinitario. Primero, el lugar del Espíritu Santo en los términos *a quo* y *ad quem* de la Revelación. Según Congar:

si el Espíritu es, en Dios, el término de la comunicación substancial que parte del Padre, existe, sin necesidad alguna, una conveniencia de que el movimiento continúe. No ya por modo de trasmisión substancial, sino por modo de libre voluntad creadora<sup>147</sup>.

En Dios, Amor y gracia —Don— se encuentran hipostasiados en el Espíritu Santo, y por eso se le puede considerar como el principio —*posibilidad e inclinación*— del designio divino de salvación<sup>148</sup>.

Por otra parte, puesto que Él es personalmente el Don —la comunicación de la vida divina—, y la Revelación mira precisamente a esa comunión, se puede afirmar que en la economía como en la intimidad divina, «el Espíritu es aquél en quien termina el proceso», Él es «el término, el *télos*, la perfección de la autocomunicación de Dios a los creyentes»<sup>149</sup>. De ahí, como hemos visto ya, el carácter teologal, fuerte, de la vida cristiana y del misterio de la Iglesia. Nuestro Autor no pierde de vista, sin embargo, que la obra es trinitaria: es obra del Padre —Amor fontal—, realizada por Cristo, a quien el Espíritu nos asimila e incorpora<sup>150</sup>.

---

<sup>147</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 585.

<sup>148</sup> Siguiendo una idea de algunos espirituales de la escuela francesa (Bérulle, Louis M. Grignon de Monfort), considera la obra de santificación —y la obra en el mismo Cristo— como la fecundidad propia del Espíritu Santo, dado que no la tiene dentro de la Trinidad, cfr. *ibid*, 272.

<sup>149</sup> Respectivamente, *ibid*, 582 y IDEM, *Pneumatología Dogmática*, o.c., 480. A propósito del n. 2 de *Dei Verbum* hemos recordado más arriba unas palabras de R. Latourelle, que hay que comprender a la luz de la concepción del Espíritu Santo como Amor: «la revelación que procede del amor, persigue una obra de amor: quiere introducir al hombre en la sociedad de amor que es la Trinidad», R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, Sígueme, Salamanca 1969<sup>2</sup>, 358.

<sup>150</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 577. En una expresión sintética y muy hermosa, en la que cabe notar tanto la articulación trinitaria —por las misiones—, como el término *ad quem*, afirma: «La Bible nous dévoile un Dessein de Dieu à notre égard, qui a son terme dans une communication de Sa vie par l'envoi de sa Parole en notre chair et de son Esprit », IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 26, el subrayado es mío.

El segundo elemento que habría que señalar tiene que ver con la *perichōrēsis* trinitaria. Algunos Padres apuntan que las relaciones entre las Personas divinas no son solamente de *origen*, sino también de *manifestación*, *expresión*, y de *revelación*, y se dan en un cierto orden: el Espíritu revela al Verbo y el Verbo revela al Padre. Aunque algunas fórmulas de los Padres indican claramente la vida intratrinitaria, la relación de manifestación se da también en la economía: el Verbo encarnado revela al Padre invisible y el Espíritu revela al Verbo en Jesucristo (cfr. *Jn* 16,14-15)<sup>151</sup>.

## 2.2 El Espíritu revelador en el misterio de Jesucristo

En ámbito cristológico, el papel revelador del Espíritu tiene que ver con el progresivo don del mismo a Jesús, y en particular con la unción mesiánica en el Jordán. Al respecto, es posible distinguir tres aspectos. Por una parte, en el pensamiento de Congar, parece que el Espíritu juega un papel revelador *para el mismo Jesús*. Lo hemos visto ya más arriba con cierto detalle<sup>152</sup>. La unción del Jordán supone una novedad que consiste en una *actualización* de la gracia —la *virtus*— según el designio del Padre, y en una *manifestación* por la que Jesucristo, en su conciencia humana, adquiere un conocimiento de su filiación que es cualitativamente nuevo.

Éste era ya singular en su infancia (basta pensar en el episodio del Niño perdido en el Templo), pero lo es, de un modo especial, a partir del Bautismo, donde una voz del Cielo y el Espíritu que desciende como un mensajero le hacen conocer su condición de Hijo, Mesías, *Siervo* (*Mt* 3,13-17). El *Unigenitus* es constituido entonces *Primogenitus in multis fratribus*, llamado a dar al Padre una respuesta de Hijo que abra, precisamente, el camino a la nuestra. Por la unción en el Jordán, el Espíritu *ilumina* a Jesucristo.

En segundo lugar, Congar pone en relación esta unción con el contenido concreto de la misión. En efecto, Jesús recibe entonces la consagración mesiánica para el *anuncio* y la *realización* de la Buena nueva de la

---

<sup>151</sup> Congar se refiere en diversas ocasiones a estas ideas presentes en san Ireneo, san Atanasio, san Basilio, san Cirilo de Alejandría, san Juan Damasceno... cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 265, 472 *et al.* Interesante también el cap. « Dieu est parole. Dieu s'est fait parole humaine », cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle, o.c.*, 23-32.

<sup>152</sup> *Vid. supra*, B.2, donde se indican los principales lugares en que Congar expone su *cristología pneumatológica*.

liberación del mal. A partir de entonces, Jesús obra *guiado* por el Espíritu (cfr. *Mc* 1,12-13; *Lc* 4,1.14.18-21).

Finalmente, la *virtus* que se actualiza en la unción, por la que Jesús realiza también curaciones físicas, *manifiesta* ante los demás hombres la presencia de Dios en Jesús. En esta línea interpreta nuestro Autor la gravedad de la blasfemia contra el Espíritu Santo:

podemos engañarnos fácilmente sobre Jesús mismo, «hecho semejante a los hombres, por su aspecto reconocido como un hombre» [*Flp* 2,7], pero no blasfemar o pecar contra el Espíritu no reconociendo su obra allí donde ese Espíritu ejerce su presencia<sup>153</sup>.

La presencia del Espíritu se manifiesta, pues, en las obras del Mesías, y lo muestran como Hijo de Dios.

En resumen, por la unción mesiánica en el Jordán, el Espíritu *ilumina* a Jesús, le *guía y anima* en su misión de anuncio, y al mismo tiempo *manifiesta* en las obras que realiza la presencia de Dios. En su Resurrección-exaltación, la Humanidad de Cristo es penetrada por el Espíritu y llevada a la condición de una *humanidad de Hijo de Dios*; Jesucristo es constituido Señor, con poder de dar el Espíritu, y lo da a su Iglesia en Pentecostés. En esta fecha termina el Misterio Pascual y la misma unción de Cristo es comunicada a la Iglesia. Veamos ahora qué alcance tiene esto en una perspectiva de Revelación.

### 2.3 La Revelación y los apóstoles

Durante su misión en la tierra, Jesucristo instituye ciertas estructuras de Alianza —palabra, sacramentos, ministerio— entre las que destacan los Doce, a quienes Jesús confía las restantes y confiere una misión universal. Después de su glorificación, el Señor comunica a los apóstoles su Espíritu, que les santifica y anima, y así Pentecostés *termina* en cierto sentido la institución de la Iglesia. En realidad, se trata de un proceso único que mira a la extensión del *misterio cristiano* a todos los hombres de todos los tiempos, hasta su consumación definitiva. Esta continuidad que existe entre Cristo y

---

<sup>153</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 46. Cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 144-146. El Autor se ocupó en otro lugar, por extenso, de este tema, cfr. IDEM, *Le blasphème contre le Saint-Esprit* (*Mt* 9,32-34; 12,22-32; *Mc* 3,20-30; *Lc* 11,14-23; 12,8-10), en P. Brand, *L'Expérience de l'Esprit. Mélanges E. Schillebeeckx*, Beauchesne, Paris 1976, 17-29.



los apóstoles y es afirmada con claridad por todos los evangelistas, se puede expresar igualmente acudiendo al lenguaje de la *unción*<sup>154</sup>.

En efecto, los Doce, que habían recibido de Jesús su *misión* profética, reciben en Pentecostés la *unción* del mismo y único Espíritu que había descendido sobre Jesús. De este modo, Cristo les transmite «la *asistencia* del Espíritu que él había recibido en el Jordán»<sup>155</sup>. Pues bien, esta *unción* y *asistencia* tendrá en ellos los mismos efectos que tuvo en el Mesías.

En primer lugar, el Espíritu *ilumina* a los apóstoles, para que comprendan el misterio de Cristo. Esto es expuesto con particular detalle en las promesas del Paráclito que recoge el evangelio de san Juan (cfr. *Jn* 14,16-17.25-26; 15,26-27; 16,7b-15). Jesús anuncia a los apóstoles el envío de otro Paráclito, el “Espíritu de la verdad” (*tò pneúma tês alētheías*), al que atribuye algunas actividades que en el cuarto evangelio corresponden al mismo Jesús: está en los discípulos, enseña, no habla por cuenta propia, sino que dice lo que ha escuchado, comunica, da testimonio, convence al mundo...<sup>156</sup> De este modo, se pone de relieve la unidad que existe entre uno y otro: tras la marcha del Maestro, el Espíritu *continuará* su obra reveladora.

Ahora bien, el Paráclito no inaugura una nueva economía, ni enseña algo distinto, sino que «vivifica la carne y las palabras *de Jesús* (*Jn* 6,63); hace recordar las palabras de Jesús y penetrar toda la verdad contenida en ellas», comunicando su sentido<sup>157</sup>. De este modo, como en el seno de la Trinidad,

---

<sup>154</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 70. Congar insiste en la idea de que Pentecostés es inseparable del Misterio Pascual: es, precisamente, su término, y en ese sentido lo celebró la Iglesia de los primeros siglos. Sustancialmente, la unidad de la celebración se mantuvo también después de que se distinguieran en el siglo IV distintas fiestas en el ciclo pascual; del mismo modo que la economía es única, no hay más que un ciclo litúrgico, que es —como aquella— cristológico y pascual. Cfr. *ibid*, 72, 106, 138. *Vid. supra*, cap. III, B.1.1.

<sup>155</sup> «...nous pourrions dire de manière synthétique que le Christ transmet à ses Apôtres l'assistance de l'Esprit qu'il avait reçu au Jourdain», G. HAYA PRATS, *L'Esprit force de l'Église. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 1975, Paris 1975, 52, citado en Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 72. El subrayado es mío. Sobre el paralelo entre Bautismo de Jesús y Pentecostés, cfr. *ibid*, 135, 649-651.

<sup>156</sup> Algo semejante se encuentra en las cartas de san Pablo, aunque en este caso la unidad es más profunda, cfr. *ibid*, 66-69, 82-85.

<sup>157</sup> *Ibid*, 85. Él «hará que se presenten en primer plano de sus recuerdos las enseñanzas de Jesús y madurará en ellos un testimonio que no será simplemente una repetición de los hechos en su materialidad, sino inteligencia y comunicación de sentido», *Ibid*, 87. Algunos ejemplos se encuentran ya en el mismo evangelio, cfr. *Jn* 2,22; 12,16; 14,26.

el Espíritu da a conocer al Hijo, y así, nuevamente, el Espíritu *termina* la Revelación que tiene su plenitud en Cristo. No, ciertamente, en el sentido de *cerrar*, pues precisamente el Espíritu la mantiene *abierta*, sino en cuanto alcanza a los hombres y les da una mayor inteligencia de ella.

El papel que juega el Paráclito es fundamental, en segundo lugar, como *guía*. Los *Hechos* lo presentan como el principio dinámico del testimonio, que asegura la expansión de la Iglesia. El Espíritu no sólo da inteligencia a los testigos, sino que también los llena de confianza o valentía (*parrēsía*) para anunciar el Evangelio y para mantenerse fieles en momentos de tribulación (cfr. *Hch* 1,8). En algunos lugares es presentado incluso como uno que da testimonio *junto con* los apóstoles (*Hch* 5,32), y aún afirma Congar —recordando el escrito de 1953— que el apostolado es una verdadera y activa “concelebración” con el Espíritu Santo. En definitiva, se puede afirmar que su venida «es el principio de misión y testimonio apostólicos»<sup>158</sup>.

En tercer lugar, el Espíritu *manifiesta* el carácter divino de Jesucristo, a quien los apóstoles anuncian, por medio del testimonio de estos últimos, que se presenta lleno de poder (*Hch* 4,33), y de la acción sacramental, pues *en o con* los sacramentos actúa el Espíritu comunicando la salvación divina (cfr. *1Jn* 5,6-8)<sup>159</sup>.

Volviendo sobre la *unción*, hay que reconocer que este don de Jesús no corresponde sólo a los apóstoles, sino que alcanza a todos los creyentes. De ella habla explícitamente san Juan, haciendo referencia al conocimiento que produce (cfr. *1Jn* 2,20.27). No es otra, en definitiva, que la *unción de la fe*, por la que se asimila la palabra de Jesús y todos los creyentes participan de la misión profética de Cristo<sup>160</sup>.

---

<sup>158</sup> *Ibid*, 229, cfr. 70-75, 85-89. Congar descubre esta dimensión en los *Hechos* y en san Juan; San Pablo, en cambio, subraya más bien la dimensión personal —interior— del Don, por el que somos hechos hijos de Dios y comenzamos a vivir una vida divina. Referencia a la “concelebración”, cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 81.

<sup>159</sup> Comentando *1Jn* 5,6-8, y siguiendo la postura de O. Cullmann, Congar señala que, aunque el texto habla de la vida de Cristo, san Juan «ve los gestos de Jesús como inauguración e institución de lo que se realiza en la Iglesia bajo forma sacramental», Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 86, cfr. 85-89.

<sup>160</sup> Cfr. *ibid*, 87-88, donde hace referencia al n. 12 de *Lumen Gentium* y sigue a la letra la exégesis de *1Jn* 2,20.27 ofrecida por I. DE LA POTTERIE, *La unción del cristiano por la fe*, en I. de la Potterie, S. Lyonnet, *La vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1965, 132-150. *Vid. infra*, B.3.4.

Finalmente, habría que añadir a estos un último aspecto, ligado a la constitución del depósito de la Revelación. Hemos hablado de Pentecostés, pero la Iglesia apostólica recibió otras venidas del Espíritu que introdujeron *novedades* en su misión, y, por tanto, parece que habría que ampliar aún el proceso (cfr. *Hch* 1,8; 4,25-31; 8,14-17; 10,44-48; 11,15-17; 19,1-6)<sup>161</sup>. Resulta interesante notar al respecto que los elementos esenciales de la institución —palabra, sacramentos, ministerio— no se fijan durante la vida terrena de Cristo, sino, precisamente, tras el don del Espíritu Santo. Lo hemos visto ya: Él es *cofundador*. Congar pone en relación esa obra del Paráclito con algunos elementos que hemos repasado antes, y amplía esa obra a las Escrituras canónicas<sup>162</sup>.

\* \* \*

Resumamos brevemente los elementos que la reflexión congariana puede aportar a una consideración del papel del Espíritu Santo en la Revelación cristiana. La perspectiva adoptada en su *crístología pneumatológica* permite, en primer lugar, comprender el acontecimiento de Pentecostés dentro del evento Cristo, algo que afirmaba el Concilio<sup>163</sup>. Así, la unidad del Verbo encarnado y el Paráclito no es sólo la que existe entre la *misión apostólica* (del Cuerpo apostólico) y el *Espíritu* que la hace posible, sino que se inscribe en el misterio mismo de Jesucristo. Esta postura ayuda a comprender mejor y en un contexto más amplio —en continuidad con la del Verbo— la obra del Paráclito en la constitución del depósito de la Revelación.

Por otra parte, la propuesta de Congar en cristología logra explicar en el lenguaje de la *unción* tanto el don del Espíritu, que hace la unidad del misterio, como la homogeneidad de su obra. Se gana así espacio para comprender el Don según la teología de la gracia creada, que aquí toma la forma de la fe. Además, se refuerza la continuidad que existe entre Cristo cabeza y los miembros de su Cuerpo místico, realizada a través de la Humanidad por la que uno y otro se encuentran unidos.

---

<sup>161</sup> Congar lo había señalado años antes, cfr. Y. CONGAR, *Vie de l'Église et conscience de catholicité*, en *Esquisses du Mystère de l'Église*, Cerf, 1953<sup>2</sup>, 117-127.

<sup>162</sup> *Vid. supra* B.3.1, cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 99-101.

<sup>163</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 4; *vid. supra*, cap. II.

En el lenguaje de la unción se subraya también la intimidad del don y se indica la multiplicidad de sus efectos. En efecto, sea en relación con Jesús, sea en relación con sus discípulos, el Espíritu *ilumina* su conciencia dándoles a conocer el misterio cristiano, es *principio del testimonio y el anuncio*, y *manifiesta* en sus obras la presencia de Dios. Hay que señalar, no obstante, que las posiciones concretas del teólogo francés en ámbito cristológico son aún objeto de discusión, en particular en lo que afecta a la difícil cuestión de la conciencia humana de Cristo.

Finalmente, en la propuesta de Congar nos encontramos de nuevo con una noción *realista* de la Tradición. Su acción en la era apostólica no se limita al recuerdo e inteligencia de las palabras y los hechos de Jesús, sino que se extiende al *testimonio* y a los *sacramentos*, haciendo su *actualidad*, de modo que se manifieste en ellos la presencia efectiva de Dios. De hecho, el principal elemento en que consiste el contenido de la Tradición, junto a las estructuras queridas por Jesús, es el mismo Espíritu Santo<sup>164</sup>.

### 3. La Tradición: la transmisión *fiel* (y eficaz) del misterio cristiano

Después de estudiar el papel que juega el Espíritu Santo en la Revelación cristiana, hay que atender a su acción en la Tradición. Habrá que tener en cuenta que la perspectiva en que Congar se sitúa en las obras que venimos estudiando en este capítulo no es la propia de la Teología fundamental; en ese ámbito lo esencial había sido dicho ya<sup>165</sup>. Por eso, no trata tanto de la transmisión *de la Revelación*, como de la comunicación *del misterio cristiano* —la divinización y la filiación divina— de Jesucristo a la Iglesia, a la que da una misión universal. En esta perspectiva, el don del Espíritu ocupa un lugar central, pues de Él depende toda la vida de la gracia.

1. Desde una óptica pneumatológica, es posible considerar tres aspectos de la misma realidad: la Tradición como transmisión fiel —pureza— del misterio cristiano; la Tradición como experiencia presente —actual— del

---

<sup>164</sup> Es algo que también *Dei Verbum* había señalado, cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 8; IRENEO DE LYON, *Demostración de la predicación apostólica*, o.c., 41.

<sup>165</sup> Al concluir el capítulo sobre *La Tradition et les traditions*, señala Famerée: « Dans la suite, le père Congar ne reviendra plus sur la Tradition de manière aussi ample et approfondie. Les grands équilibres qu'il vient d'atteindre dans sa somme ne bougeront d'ailleurs pas fondamentalement », J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar*, o.c., 147.

Espíritu; y la Tradición como actualidad que mira a la consumación — plenitud, cumplimiento— del designio divino. Los tres aspectos de la Tradición tienen que ver, en último término, con la naturaleza sacramental de la transmisión del *misterio* en el tiempo<sup>166</sup>. Como hemos visto en el capítulo precedente, hay que entender la sacramentalidad en dos sentidos: en cuanto la comunicación se da sustancialmente pero a través de *elementos visibles*, y en cuanto es *sacramental* su relación temporal. En ambos casos, la Tradición tiene lugar *en la Iglesia*: es importante para Congar el hecho de que *a ella* le fue prometido el Espíritu.

En el primer sentido, como afirma el teólogo francés, lo que realiza la continuidad de Cristo a la Iglesia es, de una parte, «lo que en ella viene de Él como institución —palabras, bautismo, eucaristía, misión apostólica— y, de otra, el Espíritu que él le comunica»<sup>167</sup>. Se trata de dos elementos inseparables, como lo son el *sacramentum* de la *res*: lo primero son las «formas en que se nos ofrece el don de Dios»<sup>168</sup>; lo segundo, el mismo Don, que se nos ofrece ya sustancialmente pero sólo en arras, sin desplegar el Espíritu aún la plenitud de su acción transformadora. La sacramentalidad en este sentido nos permitirá estudiar tanto el papel del Espíritu en la transmisión fiel del misterio cristiano como su actualidad.

En cuanto al tiempo de la Iglesia, es sacramental en cuanto se reproduce en ella «la estructura del sacramento: memoria del acontecimiento fundador, signo profético del futuro absoluto, gracia presente que emana del acontecimiento pasado y prepara el futuro»<sup>169</sup>. En la Iglesia se transmite tanto la *memoria* del Salvador, como la *actualidad* de su salvación, que se encuentra en tensión hacia su *consumación*. Lo primero tiene que ver con las formas visibles fijadas en la era apostólica, y que se pueden poner en relación con la misión del Verbo encarnado. Lo demás es obra del Espíritu Santo, que mantiene unidos presente, pasado y futuro: Él «actualiza la pascua de Cristo con miras a la escatología de la Creación. Actualiza

---

<sup>166</sup> En esta perspectiva, Y. CONGAR, *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et liberation, o.c. Vid. supra*, B.3.2.

<sup>167</sup> IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 228.

<sup>168</sup> *Ibid*, 410. Los medios de la fidelidad de la Iglesia a su origen apostólico son: las estructuras de Alianza, la misión apostólica —la misma que la de Cristo—, la unción de Cristo y el Don del Espíritu Santo, cfr. *ibid*, 245-247. Para el término 'estructuras de Alianza', cfr. *ibid*, 216.

<sup>169</sup> *Ibid*, 701, cfr. 222.

también la Revelación de Cristo»<sup>170</sup>. Habrá que estudiar lo primero en la óptica de la pureza de la Tradición; lo demás, en la de su actualidad y su histórica realización.

2. Existe cierta continuidad entre la exposición de la Tradición que hace Congar en las obras que siguen al Concilio y la que hizo con anterioridad. En ambos casos, nos encontramos con el *actualismo* de la Revelación y con su desarrollo, pero ahora se subraya la inseparabilidad de Verbo y Espíritu en la realización de la obra del Padre<sup>171</sup>.

En particular, Congar mantiene su idea de Jesús dispuso «para llevar a cabo su obra después de Él, una doble “misión”, la de los apóstoles (Jn 13,16-20; 17,18, esperando 20,21) y la del Paráclito, el espíritu de la verdad (14,16.26; 15,26)»<sup>172</sup>. El Espíritu obra conjuntamente con los apóstoles, haciendo eficaz en el interior lo que ellos obran externamente. Y lo mismo sucede en relación con los sucesores de los apóstoles. Es tal la importancia de su acción, que se le puede denominar el “sujeto trascendente de la Iglesia”: *trascendente*, por el modo en que está unido a ella; pero *sujeto*, en cuanto es el agente que «*completa* la aportación del Verbo *interiorizándola* y *actualizándola* en el decurso de los días, mediante una acción íntima de educación y una especie de impregnación»<sup>173</sup>. Así pues, Congar vuelve a

---

<sup>170</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 242.

<sup>171</sup> Para lo que sigue, cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle, o.c.*, 43-72. Estas páginas son particularmente cercanas al magno estudio sobre la Tradición que publicó en los años 60. Aquí retoma, además, el diálogo con los Protestantes.

<sup>172</sup> IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 248. El Espíritu Santo mantiene siempre eficaces las formas que derivan de la vida terrena de Cristo y son transmitidas por la Iglesia. Entre ellas juega un papel radical la institución de los Doce. En efecto, los apóstoles aparecen como origen de la Iglesia, en cuanto ésta surgirá, al inicio, como una agregación al núcleo primero, reunido en torno a los Doce el día de Pentecostés. Pero si creemos que la Iglesia es apostólica, confesamos al mismo tiempo que es el Espíritu quien *hace* esa apostolicidad. Congar tiene presente el uso de la preposición ‘*in*’ en el Credo, antepuesta a las personas divinas, pero no a la Iglesia, la comunión de los santos, la remisión de los pecados, la resurrección y la vida eterna. Todas ellas son obra del Espíritu Santo. Para lo que sigue, cfr. *ibid*, 244-256; 207-210, sobre el Credo. También, sobre este último, cfr. H. DE LUBAC, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des apôtres*, en *Œuvres Complètes V*, Cerf, Paris 2008, 149-217.

<sup>173</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 598, el subrayado es mío.

proponer la idea que había expuesto en 1953, subrayando la naturaleza sacramental de la obra y el tiempo de la Iglesia.

También se interesa de nuevo por las analogías que existen entre la Iglesia y la Encarnación. Sin embargo, su preocupación no es ya tanto estudiar el modo en que la Iglesia está unida a Dios, como los medios por los que, en esta, Jesucristo se hace presente entre los hombres gracias al acontecimiento que debemos al Espíritu Santo.

Ahora bien, el Espíritu no sólo *actualiza* la obra de Cristo haciéndola inteligible y significativa para personas de tiempos y culturas distintas. Puesto que poseemos el Don sólo en arras y su obra debe prepararse en la historia, el Espíritu Santo la *realiza* ya concretamente, haciendo participar a la Iglesia de modo progresivo de la *plenitud* del misterio glorioso de Cristo. La idea no es nueva, pero sí lo es el horizonte en que se enmarca. Así, la acción que se ha descrito en el capítulo precedente a propósito del desarrollo de la Revelación, Congar la expone ahora en la perspectiva escatológica que se ha abierto camino en la teología pre-conciliar y ha encontrado lugar en los textos del Concilio. Es la obra que corresponde al Espíritu en cuanto Él es “el Desconocido más allá del Verbo”.

En esta sección estudiamos la transmisión fiel y eficaz del misterio cristiano. Consideraremos primero los *modos* en que se realiza, en su analogía con el Verbo encarnado; más tarde, las *estructuras de Alianza* fijadas en la era apostólica, especialmente la Escritura y el ministerio; y, finalmente, puesto que la obra del Espíritu consiste en la *communicatio Christi* y esta supone una transformación del alma, el papel que juega en ella la entera *ecclesia*.

### **3.1 Analogías de la Palabra**

Tratando de la catolicidad de la Iglesia, comenta Congar que la Revelación de Dios está destinada a todos los hombres. En su perspectiva realista, se trata del misterio cristiano, cuyo principio y centro absoluto es Cristo, el Verbo encarnado. Ahora bien, la Palabra divina es el analogado principal de algunas realidades que sirven al teólogo francés para desarrollar este tema. Son analogías tradicionales que, en algunos casos, encuentra en *Dei Verbum*. La primera la establece entre la Encarnación, por una parte, y la Escritura y la Iglesia, por otra; la segunda, entre Tradición, Eucaristía e

Iglesia, y Escritura. En fin, entre la Escritura y la Eucaristía, analogía que se expresa a menudo en el tema de las dos mesas<sup>174</sup>.

Todos estos elementos tienen en común su *indole sacramental*. Cada uno tiene una apariencia externa. Si nos detuviéramos en ella, veríamos, por ejemplo, en la Escritura únicamente un texto literario, en la tradición una historia humana, en la eucaristía una ceremonia; consideraríamos la Iglesia como tema exclusivo de la sociología. Pero cada una de estas realidades tiene, también, un aspecto espiritual profundo, en el que Dios se encuentra comprometido por medio de su Espíritu<sup>175</sup>.

De ahí la analogía con el misterio de la Encarnación: por la intervención del Espíritu, todas estas realidades son comunicación del misterio de Cristo. Se trata de una visión a la vez realista y espiritual, sumamente interesante, en cuanto subraya tanto el papel del Verbo como el del Espíritu.

Otro punto en común entre los diversos analogados es la obra del Espíritu Santo, similar en todos ellos. Interviene, primero, para *preparar* el elemento material: la *formatio corporis*, la co-institución de los Doce, la inspiración de la Escritura, la consagración de las especies eucarísticas y la disposición del alma para la comunión<sup>176</sup>. Después, lo hace para *comunicar* la verdad profunda —divina— de Cristo. Finalmente, el Espíritu hace que en el elemento visible *se manifieste* esa realidad profunda, invisible, que es sobrenatural.

La función de *manifestación* que es obra del Paráclito, permite indicar, en fin, el papel del Espíritu Santo en relación con los *signos de credibilidad*<sup>177</sup>.

---

<sup>174</sup> Para lo que sigue, cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 233-234, 696-703; IDEM, *La Parole et le Souffle, o.c.*, 54-56, 69-72.

<sup>175</sup> IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 234.

<sup>176</sup> La relación de estas realidades con la Encarnación lleva a recordar que, entre los tres estados del Cuerpo de Cristo —el Cuerpo natural, el Cuerpo místico y el Cuerpo eucarístico—, se da una continuidad, precisamente por la acción del Espíritu Santo. Un idéntico Espíritu está en Cristo y en la Iglesia, en nosotros; y en esta *extensión* del misterio de Cristo, la Eucaristía tiene un papel fundamental. Cfr. *ibid*, 695. Por eso afirma en otro lugar que el Espíritu Santo es el «principio de identidad de la obra sobrenatural y salvadora de Dios», *Ibid*, 247. Pero la *comunicación* de Cristo —y la presencia obra del Paráclito— se da también, de modo análogo, en la Escritura y en la Tradición.

<sup>177</sup> Hemos visto más arriba el papel que, según el Concilio, podía jugar el Paráclito respecto a estos signos. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum, o.c.*, 5; J. M. ODERO, *Teología de la fe. Una aproximación al misterio de la fe cristiana*, Eunote, Pamplona 1997, 238-242.



Él hace perceptible lo invisible por medio de lo visible, y no sólo por su acción en el alma de quien recibe el anuncio o contempla el signo, sino también por su presencia *en el signo mismo*. Esto se aplica de modo particular a la Iglesia y a los santos, en los que Congar reconoce una auténtica *hagiofanía*<sup>178</sup>.

## 3.2 El Espíritu Santo y las estructuras de Alianza

Como viene dicho, en la transmisión de la Revelación, juegan un papel central las estructuras que Jesucristo estableció. Sin embargo, para que sean eficaces y realicen realmente la *communicatio Christi*, han de ir unidas a la presencia y a la acción —al *acontecimiento*— del Paráclito. Él es, por otra parte, quien garantiza a la Iglesia la conservación fiel de esas estructuras, tal como Cristo las quiso.

### 3.2.1 La Sagrada Escritura

La necesaria acción del Paráclito en relación con la Escritura se verifica tanto en la *formación* del texto, como en su *lectura* y en su *anuncio*. En las obras de este periodo, Congar se ocupa principalmente de lo segundo. Según afirma con una hermosa imagen: «la Escritura es el vestíbulo del reino de Dios. Misión del Espíritu Santo es introducirnos en él»<sup>179</sup>.

La Escritura es testimonio de la palabra de Dios; pero el modo en que lo es depende precisamente de la intervención del Espíritu en su formación. El papel que Éste juega, por otra parte, en su lectura depende también de su índole sacramental: mediante una expresión sensible, histórica, terrena, conduce a la captación del Verbo de Dios. Con esta afirmación, se recogen dos ideas fundamentales: de una parte, que el contenido más hondo de toda la Escritura es Cristo —Dios y hombre—; y, de otra, que por ella el Espíritu nos comunica el misterio más profundo de Jesucristo *transformándonos en Él*, como señala san Pablo (cfr. *2Co* 3,14-18). De este modo se manifiesta no

---

<sup>178</sup> *Vid. infra*, C.4.3.

<sup>179</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 19. Sobre la lectura de la Escritura, cfr. 232-234, 308-310, 320-321, 371-372, 699-701; IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 45-53, 60-63. Sobre la formación de las Escrituras, Congar hace referencia al artículo de 1961 recogido en *Sainte Église* y afirma: « nous n'écrivons plus exactement de la même façon notre critique de Rahner », *Ibid*, 101.

sólo la inseparabilidad de Verbo y Espíritu en una única *economía*, sino también la íntima unión que existe entre Revelación y Salvación<sup>180</sup>.

Congar da gran importancia a la *lectura espiritual* de la que hablaron los Padres. Es sintético en su formulación: «se nos dice constantemente que debemos leer la Escritura en el mismo espíritu y por el mismo Espíritu bajo cuya influencia fue redactada»<sup>181</sup>. Ciertamente, el uso de la minúscula y la mayúscula no es banal, ni mucho menos casual (cfr. *1Jn* 3,24). La *lectura espiritual* es la que tiene lugar en la comunión del Espíritu Santo —el Maestro interior que nos revela al Hijo—, y, precisamente por eso, es la lectura que se hace en la santidad de vida y en la Iglesia, a quien fue prometido el Espíritu. Como señala Gianazza, la lectura personal ha de ser, al mismo tiempo, *lectura eclesial*<sup>182</sup>.

Esta asistencia del Paráclito en relación con la Escritura radica en la unción de la fe —en la vida teologal— y se extiende, por tanto, a todos los fieles cristianos (cfr. *1Jn* 2,20; *Jn* 14,16). En este marco, por su íntima acción transformadora, el Espíritu Santo es —y no sólo hace— la *communicatio Christi*, la comunión con Cristo<sup>183</sup>. La obra del Paráclito presenta tres aspectos. Por una parte, en la línea de la *fidelidad*, asegura la inerrancia del texto y la ortodoxia de quien se acerca a ella en la comunión de la Iglesia.

Por otra, en su *misión universal*, el Espíritu hace que la Iglesia capte el sentido de la Palabra y ésta «hable a cada generación, a cada ambiente

---

<sup>180</sup> «No se da lectura adecuada de la Escritura si no es bajo el movimiento del Espíritu. Es uno de los puntos donde se manifiesta el lazo riguroso que existe entre el Espíritu y el Verbo, el Paráclito y Cristo. Porque toda la Escritura habla de Cristo. Pero este sentido profundo se desvela únicamente por la conversión al Señor que es, en nosotros, su acto como Espíritu 2Cor 3,16-18», IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 232; cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle, o.c.*, 52-53.

<sup>181</sup> IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 232, con numerosas referencias a diferentes monumentos de la Tradición.

<sup>182</sup> Cfr. P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar, o.c.*, 73. Sobre la lectura en el mismo espíritu y por el mismo Espíritu, y sobre el Maestro interior, expresión que prefiere a la de *locutio interior*, cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 232-234, 309-310; IDEM, *La Parole et le Souffle, o.c.*, 47-48, 52-53; por otra parte, *vid. supra*, cap. III, B.2.

<sup>183</sup> Fórmula que Congar toma de san Ireneo, cfr. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, 3.24.1, en Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 233. Se trata de un texto usado abundantemente por el teólogo de *les Ardennes*, *vid. supra*, cap. 3, B.1 y B.4.3.

cultural y teniendo en cuenta la coyuntura de cada momento»<sup>184</sup>. La acción del Espíritu se hace igualmente necesaria tanto en la *lectura y comprensión* de la Escritura como en la *predicación*, en la que la analogía sacramental es más débil. En este caso, la acción del Espíritu está relacionada no sólo con la unción de la fe (cfr. *1Jn 2,27*), sino también con el carisma que se recibe en la ordenación, como se verá<sup>185</sup>.

El tercer aspecto tiene que ver con el estudio de la Escritura. Dada su índole sacramental, Congar subraya tanto la necesidad de la lectura espiritual de la que venimos hablando, ligada a su autoría divina y al actualismo de la Revelación, como la conveniencia de usar los medios técnicos que responden a su historicidad —al condicionamiento cultural y humano en que surgió<sup>186</sup>. De hecho, la primera no se opone al estudio científico del texto y al esfuerzo intelectual, sino que más bien los supone. Por otra parte, puesto que, por la inspiración divina, la Escritura entera habla de Cristo, al interpretarla debemos prestar atención al contenido y la unidad de *toda* la Escritura, a la *Tradición viva* de la Iglesia y a la *analogía de la fe*. De este modo da Congar un fundamento pneumatológico a los modos de interpretación que habían sido indicados por el Concilio<sup>187</sup>.

En resumen, tanto en la lectura como en la predicación de la Palabra hay que implorar la venida del Espíritu: también en relación con la Escritura es necesaria —como repite Congar incesantemente— una epiclesis.

### 3.2.2 Los sacramentos

La liturgia conserva la verdad de la Revelación en la forma de la celebración, que deriva de Cristo y de los apóstoles. Es una cierta

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, 234. Para Congar, este aspecto de la *actualización* de la Revelación en el Espíritu y de la asistencia a toda la *ecclesia* es particularmente urgente hoy, ya que pone de relieve la responsabilidad de todos los cristianos en la misión de la Iglesia y el carácter actual de la acción de Dios, entroncando así con la consideración de la profecía. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, o.c., 12. Sobre la profecía volveremos más adelante, *vid. infra* B.5.2.

<sup>185</sup> En particular, sobre la predicación, cfr. Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, o.c., 49-54, 71.

<sup>186</sup> Cfr. IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 309, 700.

<sup>187</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 12, que Congar cita literalmente, cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 233.

*traducción* del misterio, en la que los fieles profesan comunitariamente su fe en palabras y gestos. Por eso, Congar acude a ella como fuente de conocimiento de lo que cree la Iglesia<sup>188</sup>.

Siguiendo a san Agustín y a san Isidoro, el teólogo francés señala que la especificidad del sacramento se halla precisamente en la *unidad* de dos elementos: «un momento de memoria de un acto cristológico» —en continuidad con la fe apostólica— y «un momento de operación santificante en el que el memorial celebrado recibe su fruto, que es la obra del Espíritu Santo»<sup>189</sup>.

La *actualidad* propia de la liturgia afecta, primero, a la Palabra. La liturgia saca los textos de la Escritura «de su lugar histórico y los sustrae de su sentido estrictamente exegético para convertirlos en una actualidad de autorrevelación y autocomunicación»<sup>190</sup>. Esta actualidad se basa en otra más fundamental, pues en los sacramentos se actualiza el *misterio cristiano*. En efecto, no sólo *traducen* el misterio en la celebración, sino que lo *realizan*. Por eso, su importancia en la Tradición no se reduce a su dimensión de *memorial* —recuerdo—, sino que se debe, sobre todo, a la *actualización* que tiene lugar en ellos. En realidad, la misma unidad de pasado, presente y futuro, que caracteriza al *tiempo sacramental* es obra del Espíritu Santo<sup>191</sup>.

Por otra parte, Él es quien «crea el espacio o marco de la celebración»<sup>192</sup>. El pueblo lo invoca para que actualice su presencia en el ministro que va a celebrar. Así, en los sacramentos, el Espíritu es «el lugar, el clima, el agente activo de la celebración»<sup>193</sup>.

---

<sup>188</sup> Como ejemplo concreto, hemos visto ya la unidad entre el Misterio Pascual y Pentecostés; también para el significado del ministerio apostólico. Cfr. *ibid*, 132-135.

<sup>189</sup> *Ibid*, 138, donde afirma también: «Para nosotros no existe sacramento más que cuando la acción del Espíritu anima el memorial litúrgicamente celebrado».

<sup>190</sup> *Ibid*, 236.

<sup>191</sup> Cfr. IDEM, *Pneumatología Dogmática*, o.c., 476.

<sup>192</sup> IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 136, cfr. 65-66. En diversas ocasiones hace referencia a W. VAN UNNIK, "Dominus Vobiscum": *The Background of a Liturgical Formula*, en A. Higgins (ed.), *New Testament Essays. Studies in Memory of Th. W. Manson*, University Press, Manchester 1959, 270-305. La cuestión ha tomado últimamente actualidad por los cambios en la reciente traducción inglesa del Ordinario de la Misa, cfr. M. K. MAGEE, *The Liturgical Translation of the Response "Et cum spiritu tuo"*, «Communion» 29 (Spring 2002), 152-171 (ed. USA).

<sup>193</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 198, que hace referencia a la celebración de la Eucaristía.

Como se ve, la obra del Espíritu Santo en los sacramentos es esencial. Sin su intervención, la Tradición no sería una realidad *viva*, y no se transmitiría en ella la entraña del *misterio cristiano*, que no es sólo autorrevelación sino también autocomunicación de Dios. De ahí la necesidad de invocarle en cada uno de ellos y de llevar a cabo un estudio de la liturgia según una visión pneumatológica, que complete la visión cristológica<sup>194</sup>.

Finalmente, en los sacramentos recibimos aquella *unción* —continuación de la que Cristo recibió en el Jordán— por la que Dios habita en nuestra alma y el Paráclito nos asiste en el desarrollo de la vida cristiana (cfr. *2Co* 1,21; *1Jn* 2,20.27). Por esa presencia en el alma, «el Espíritu realiza, personaliza e interioriza la vida “en Cristo”»; Él nos *ilumina* para conocer la verdad profunda del Hijo encarnado y nos *guía* en la misión recibida<sup>195</sup>.

### 3.2.3 El ministerio de los obispos

Desde los Padres, se ha considerado que el Espíritu Santo es quien asegura a la Iglesia la apostolicidad. Congar la presenta, en perspectiva escatológica, como la identidad que se mantiene en ella desde la fundación hasta su consumación. Según se ha dicho antes, esta asistencia afecta a toda la *ecclesia*, pues ella recibe el Espíritu que le fue prometido. Sin embargo, se halla ligada de modo especial a los obispos, puesto que ellos reciben respecto de la comunidad la misión que Cristo confirió a los apóstoles. En efecto, sin olvidar que su ministerio nace de la comunidad y a ella se orienta, los obispos son “representantes cualificados” de la apostolicidad de la Iglesia —y lo mismo vale, en cierta medida, para todo ministro ordenado<sup>196</sup>.

---

<sup>194</sup> En cuanto a lo primero, Congar pretende prevenir el peligro de perder de vista el momento de actualización, algo que puede suceder en una teología que trate los sacramentos esencialmente como *signos sensibles* de la gracia. Cfr. *ibid*, 138 y la segunda parte del vol. III, *passim*. En cuanto a lo segundo, cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 71-72. Congar invita a seguir la línea del estudio de J. CORBON, *Liturgie de source*, Cerf, Paris 1980.

<sup>195</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 305-310. *Vid. infra*, B.3.3 y B.4.

<sup>196</sup> Cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 134-135; IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 652, donde los obispos son indicados como “representantes cualificados” de la apostolicidad de la Iglesia, “portadores específicos de su apostolicidad” y “representantes de su unidad y catolicidad”.

Al exponer esta sucesión apostólica, el teólogo francés pone el acento en la transmisión *del Espíritu*, usando una expresión de inspiración patrística: «la “tradicón-transmisión” del Espíritu, que asegura a la Iglesia la fidelidad y la unidad de su fe, está ligada a los obispos»<sup>197</sup>. Así, subrayando la prioridad del don del Espíritu a la *ecclesia* y el protagonismo del Paráclito, la *ecclesiología pneumatológica* quiere contraponerse a una visión jurdicista, que consideraba el Orden como transmisión de una autoridad y tenía la asistencia por algo evidente y casi automático.

Sobre el papel del Espíritu Santo en las obras propias de los obispos, Congar se fija en diversos elementos:

1. *La ordenación episcopal*. En la liturgia de la Iglesia, sobre todo en los primeros siglos, ve reflejadas nuestro Autor los principales rasgos de la teología del ministerio que propone. De una parte, la unidad que existe entre institución y carisma. El Espíritu *inspiraba* la elección del candidato, que formaba parte del proceso de ordenación, y en ella intervenía también la comunidad. El candidato debía ser uno en quien, de manera “inspirada”, se reconocieran ciertos talentos o carismas<sup>198</sup>.

En segundo lugar, la idea de que la función del ministerio ordenado existe en la comunión de la *ecclesia*. Lo expresa la ordenación realizada por varios obispos en medio del pueblo, «que testimonia que el elegido está en la fe católica y apostólica»<sup>199</sup> así como la letanía de los santos, que expresa la comunión con la Iglesia celeste.

Finalmente, la necesidad de una *actualización* de la gracia sacramental, del *acontecimiento* que es obra del Espíritu Santo. Así, durante la celebración, los obispos consagrantes invocan al Espíritu en el seno de la

---

<sup>197</sup> *Ibid*, 250; cfr. 92-100. Cfr. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, o.c., III.4.2 y IV.26.2; HIPÓLITO ROMANO, *Philosophoumena*, I.6.

<sup>198</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 136-137; 98-100. En línea con esta unidad, introduce Congar la clásica distinción entre poder (*pouvoir*), y autoridad (*autorité*); en la que el primero es algo jurídico, un derecho, mientras la segunda es espiritual o moral. Aunque lo ideal es que ambos se den en el pastor, es posible encontrarlos disociados. Cfr. IDEM, *La « réception » comme réalité ecclésiologique*, en *Église et papauté. Regards historiques*, Cerf, Paris 1994, 262-264.

<sup>199</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 252. En síntesis, la *ecclesia* interviene «para suscitar y eventualmente designar las vocaciones, para testimoniar la fe y la idoneidad, para acompañar con la oración la consagración de los elegidos», IDEM, *Pneumatología Dogmática*, o.c., 478.

epiclesis de la *ecclesia*. En todo caso se pide «para el nuevo ministro, una comunicación del Espíritu que constituyó a los apóstoles como enviados, doctores y pastores del pueblo de Dios»<sup>200</sup>. Nótese el equilibrio en esta fórmula entre los dos elementos propios del sacramento: la ordenación supone la transmisión de una autoridad recibida de Cristo que deriva de los apóstoles; mientras, al mismo tiempo, el poder viene del Espíritu.

2. *El charisma veritatis certum*, que, según san Ireneo reciben los obispos —sucesores de los apóstoles— en su ordenación. Congar ve en él tanto los dones del candidato, como la inspiración a la comunidad —por la que los reconoce en él y le considera designado por Dios— y, finalmente, el don «de una fidelidad sin fisuras a la tradición de los apóstoles»<sup>201</sup>, incluso un don de infalibilidad. Cabría entender también, por el *charisma veritatis certum*, la Tradición en sentido objetivo. En todo caso hay que afirmar que la fidelidad es asegurada *a la Iglesia*, pero, por la ordenación, se comunica a quien le es dado como pastor.

3. *Las obras del ministerio*. Aunque los ministros reciben por la ordenación la autoridad que viene de los apóstoles, y el poder de realizar ciertas tareas en medio de la comunidad, quien da eficacia a esas obras propias del ministerio es en cada momento el Espíritu. En efecto, el Espíritu Santo *actualiza*, en todos sus actos, la gracia que le ha sido concedida; por eso, «todo acto del ministerio exige una epiclesis»<sup>202</sup>.

---

<sup>200</sup> IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 137. Aquí está implicada la particular teología del ministerio que propone nuestro Autor. El sacerdote celebra *in persona Christi* y, a la vez, *in persona Ecclesiae*. En efecto, el Espíritu ha sido prometido *a la Iglesia*; en la celebración, es ella quien, a través del ministro, pide para éste la actualización de la gracia que le fue concedida en la ordenación. Es el sentido en que Congar entiende el diálogo “El Señor esté con vosotros...”. Cfr. *ibid*, 65-66, 668.

<sup>201</sup> *Ibid*, 251; cfr. 181, 250-251. En esta obra indica las dificultades que plantea entender el *charisma* del que habla Ireneo como un don de infalibilidad; en *La Parole et le Souffle*, en cambio, señala solamente que existen buenas razones para afirmarlo. Afirma, pues, que « le sens exact de la belle expression « *charisma veritatis certum* » est discuté. C’est pourquoi la constitution conciliaire *Dei verbum* n° 8 § 2 la reprend sans donner de référence à Irénée », sino más bien simplemente « avec le sens d’un charisme de fonction », IDEM, *La Parole et le Souffle, o.c.*, 119 y 133, respectivamente.

<sup>202</sup> IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 253. Lo hemos visto ya más arriba, al considerar el modo en que el Espíritu edifica la Iglesia, según la eclesiología de Congar. Es el polo invisible, que corresponde a la *res* de la realidad sacramental: sea el ministro mismo, sea el acto

4. *La infalibilidad.* En particular, el Espíritu asiste a la Iglesia «para que, si ha de confesar, de afirmar o de precisar su fe, lo haga de manera segura y, debemos decir, “infalible”»<sup>203</sup>. Ahora bien, esto se aplica solamente a sujetos o circunstancias muy concretos, en que la Iglesia debe declararse sobre puntos que afectan a la sustancia de la Revelación. Es el caso de los pronunciamientos solemnes del Magisterio, de los Concilios, del desarrollo dogmático, en los que una especial asistencia del Espíritu se ha reconocido desde los primeros siglos. Congar afirma todavía en este contexto que el Espíritu “concelebra” con los sucesores de los apóstoles, a los que ha sido prometida la asistencia del Paráclito (cfr. *Jn* 14,16; *Mt* 28,20)<sup>204</sup>.

Sin embargo, nuestro Autor no cree que tal don esté presente en todo el magisterio pastoral de los obispos. La Iglesia es una realidad histórica; en su vida se dan errores, insuficiencias, olvidos... Por eso, para Congar, «el concepto adecuado al conjunto de la vida histórica de la Iglesia que se esfuerza en profesar la verdad salvadora es el de indefectibilidad. (...) El Espíritu Santo asiste a la Iglesia *ne finaliter erret*, para que el error no prevalezca (*Mt* 16,18)»<sup>205</sup>. Hay que notar, por otra parte, que la indefectibilidad descansa en la asistencia del Espíritu *a la comunidad*; está ligada a la fe, al *sensus fidei*.

---

propio del ministerio; *vid. supra*, B.3.2. y los estudios sobre la fórmula “*Dominus vobiscum*” en B.3.2.2.

<sup>203</sup> *Ibid.* Cfr. *ibid*, 180-182, 196

<sup>204</sup> Cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 59-60; el *Excursus B « Permanence de la « revelatio » et de l'« inspiratio » dans l'Église »*, en IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., 151-166, 178-182; también 125-128. Nuestro Autor enriquece aún esta documentación, cfr. IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 250-251.

<sup>205</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 254. Congar desarrolló esta cuestión en otras publicaciones, IDEM, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris 1970, 230-232, 244-263; IDEM, *Les normes de fidélité et d'identité chrétiennes à travers l'histoire de l'Église*, en *Église et papauté. Regards historiques*, Cerf, Paris 1994, 267-281, publicado en 1973; IDEM, *Pour un histoire sémantique du terme « magisterium »*, en *Église et papauté. Regards historiques*, Cerf, Paris 1994, 283-298; IDEM, *Bref historique des formes du « magistère » et de ses relations avec les docteurs*, en *Église et papauté. Regards historiques*, Cerf, Paris 1994, 299-315, ambos artículos publicados originalmente en 1976.



El estudio del papel del Espíritu Santo en la actualización del ministerio apostólico que acabamos de desglosar pone de relieve diversas cuestiones. En primer lugar, puesto que el mismo Espíritu obra la *continuidad* entre el ministro y los apóstoles a los que sucede, y *actualiza* en todo tiempo su misión, esto permitiría establecer —al tratar de la transmisión— un nexo entre la Sacramentaria y la Fundamental. Además, explicaría con mayor hondura la función de los obispos en la Tradición: en ésta se comunica *una misión* y *el Espíritu* que le da eficacia, el mismo en quien consiste la transmisión del *misterio cristiano*.

Por otra parte, el mismo Espíritu que realiza la *communicatio Christi* es dado a los obispos de un modo particular, para asegurar esa fidelidad en las formas visibles dadas por Cristo a la Iglesia. Y, puesto que esa fidelidad mira también al futuro, se asegura a los obispos un don de discernimiento en la apertura de la Iglesia hacia la novedad en el tiempo.

Finalmente, la idea de que el Espíritu Santo es prometido —y dado— a la *ecclesia* sirve, en ámbito teológico-fundamental, para explicar las relaciones que existen entre indefectibilidad de la Iglesia e infalibilidad del Magisterio. Como señala el mismo Congar, « on peut voir là un cas des rapports entre l'Esprit, répandu en tous et même assuré à la communauté comme telle, et la structure issue de l'œuvre du Verbe incarné »<sup>206</sup>.

\* \* \*

Desde la perspectiva de la Fundamental, las estructuras de Alianza, que hemos examinado hasta aquí, gozan de cierta preeminencia. Es común afirmar que «la tradición es la tradición de la palabra, del ministerio y del sacramento, y su condición de posibilidad está en la entrada del Espíritu Santo en la historia de la salvación»<sup>207</sup>. Congar, en cambio, ve en el Espíritu algo más que la *condición de posibilidad* de la transmisión de las formas instituidas por Cristo: ve en Él —en una óptica sacramental— tanto el *sujeto* como en cierto sentido el *contenido* de la Tradición. Y de este modo da nuevo vigor al estudio de la misma.

En efecto, la acción del Espíritu Santo *en y por* las formas visibles instituidas por Cristo explica por qué la transmisión de la Revelación se da

---

<sup>206</sup> IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 69.

<sup>207</sup> C. IZQUIERDO, *El Espíritu Santo en la historia. Dimensión pneumatológica de la teología fundamental*, o.c., 78.

no sólo a través de la Escritura, sino también de los sacramentos y de la vida, e incluye no sólo la verdad de Cristo sino toda la vida de la Iglesia. Nuestro Autor da así una base dogmática a estas ideas acerca del contenido y de los medios de la Tradición —la noción *realista*— que se encuentra en *Dei Verbum*<sup>208</sup>.

Por otra parte, la misma Tradición aparece como una realidad *viva* precisamente porque es transmisión, en primer lugar, de una *vida*; y esa vida es el Espíritu Santo, en *nosotros* por la gracia. Él *es* y Él *hace* la *communicatio Christi*, que va unida a y se realiza por medio de ciertas formas visibles, manifestación en la historia de la continuidad de la fe apostólica. El misterio divino de Cristo se extiende, así, a todos los hombres.

El Espíritu que asiste a la Iglesia para que mantenga fielmente las formas instituidas por Cristo es, a la vez, quien les da *actualidad* en todo tiempo y las lleva adelante en lo indeterminado de la historia. Él las conserva y Él mismo les da novedad, adecuándolas a los requerimientos de cada contexto, pero sin *de-formarlas*. Lo veremos con detalle más adelante.

Finalmente, para nuestro Autor, la obra del Paráclito en la Tradición es inseparable de la *misión universal* conferida a la Iglesia y de la *unción* que la acompaña, que no es otra que la unción de la fe, junto a los carismas que el Espíritu distribuye a cada uno para edificación de la Iglesia. Tendremos que volver también sobre esto. Aquí basta recordar la fuerza que resulta de que se trate de *la misma unción* de Cristo, que es transmitida a los discípulos, y que es la presencia del Espíritu Santo *en nosotros*. En definitiva, como ha indicado P. G. Gianazza, lo que da unidad a los diversos momentos de la Tradición —desde la constitución del depósito hasta la actualidad, y el futuro más lejano— es la identidad del principio que actúa en todos ellos, es decir, el Espíritu Santo<sup>209</sup>.

### 3.3 La unción de la fe y el *sensus fidei*

Toda la obra del Paráclito —respecto de la Revelación, los dos polos que antes hemos descrito: vida interior, profundización de la fe, y misión— nace de la *unción* que recibimos de Él y que, siguiendo a I. de la Potterie, Congar

---

<sup>208</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 8.

<sup>209</sup> Cfr. P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, o.c., 67.

identifica con la *unción de la fe* (cfr. *2Co* 1,21; *1Jn* 2,20.27)<sup>210</sup>. Nuestro Autor la pone en relación, primeramente, con el Bautismo y la Confirmación, de modo que la asistencia del Espíritu —en su doble dimensión de salvación personal y misión universal— se extiende a toda la *ecclesia*, o sea, a cada uno de los fieles y no sólo a los sucesores de los apóstoles. De hecho, Congar presta gran atención al papel activo del Espíritu en la vida teologal que inaugura la gracia creada en el alma<sup>211</sup>.

La *ecclesia* es tanto la *Ecclesia congregans* como la *Ecclesia congregata*, y eso vale también para la asistencia ligada a la Revelación<sup>212</sup>, y para la misión universal. Respecto de la primera, nuestro Autor recoge una idea afirmada por el Concilio:

«El pueblo cristiano entero unido a sus pastores» guarda la santa [T]radición (*Dei Verbum* 10, §1)<sup>213</sup>; él participa de la función profética de Cristo, hasta el punto de que *Lumen Gentium* llega a decir: «la universalidad de los fieles, que tienen la unción del santo (cf. *1Jn* 2,20.27), no puede fallar en su creencia y ejerce esta peculiar propiedad mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo...» (*Lumen Gentium* 12 §1)<sup>214</sup>.

---

<sup>210</sup> Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La unción del cristiano por la fe, o.c.*, 111-174. Cita también otros artículos recogidos en ese volumen: *Nacer del agua y nacer del Espíritu. El texto bautismal de Jn* 3,5, en 33-66; y *La impecabilidad del cristiano según 1Jn* 3,6-9, en 203-224. Para lo que sigue, cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 305-347.

<sup>211</sup> Más arriba hemos hecho ya referencia al modo en que entiende la apostolicidad, que es primero la de la comunidad, pues en ella se da la continuidad de la fe, «del servicio, del testimonio, de los sufrimientos y del combate apostólicos», *ibid*, 252. Congar aplica también la asistencia del Paráclito a la lectura de la Escritura, al anuncio del Evangelio y a la indefectibilidad de la fe, citando con gusto algunos textos del Concilio que hablan de la participación de todos los fieles al *munus propheticum* de Cristo, cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium, o.c.*, 10-12; IDEM, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, 7.12.1965, 11, 43. Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 235, 251-252.

<sup>212</sup> La unidad de estas dos dimensiones en la inteligencia de la fe, había sido puesta de relieve por el Concilio Vaticano II. Lo indica, por ejemplo, la *Relatio* al n. 5 de *Dei Verbum*; cfr. F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, 38-39.

<sup>213</sup> El original francés usa la mayúscula, cfr. Y. CONGAR, *Je crois en L'Esprit Saint, o.c.*, 233.

<sup>214</sup> IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 200, cfr. 235.

Concretamente, en relación con el *sensus fidei*, Congar pone de relieve el tema de la “recepción”<sup>215</sup>. Se trata de una realidad presente desde los primeros siglos, pero un tanto olvidada —o distorsionada— por efecto de la concepción piramidal de la Iglesia y del cambio de acento, en la consideración de la Tradición, del contenido (principio *quod*) a la autoridad docente (principio *quo*). En una situación como esta no cabe, por parte de la comunidad, nada más que la *obediencia* a la autoridad. En cambio, si se entiende la Iglesia como una comunión de Iglesias locales, en las que una fe sustancialmente idéntica se hace vida y toma forma en circunstancias —de cultura, de conocimientos, de lengua— muy distintas, la obediencia resulta un concepto insuficiente para explicar el desarrollo de la Tradición<sup>216</sup>. En la eclesiología pneumatológica de Congar —que es una eclesiología de comunión—, y en su propuesta de idea de Tradición, donde el contenido original, apostólico, es prioritario y el Magisterio consiste en un servicio a la verdad de fe (la Iglesia es “*ministra obiecti*”), hay lugar para una consideración del papel de la *ecclesia* como instancia de discernimiento y de recepción, así como de cooperación a la determinación de sus formas de vida. En el fondo, el modelo que Congar tiene en todo momento presente es el de la unidad y diversidad propias del misterio de la Trinidad<sup>217</sup>.

Los Concilios y, en general, la autoridad de la Iglesia en su actividad de enseñar, no *crean* una fe nueva, sino que *reconocen* la fe apostólica, y por tanto pueden proponer una formulación adecuada de la misma, o un modo de actuar conforme a ella. La *ecclesia*, por su parte, recibirá (o no) esa enseñanza. Esta “recepción” no crea ni da legitimidad a la decisión de la jerarquía, la cual depende de otras condiciones, sino que, en el plano del contenido, *reconoce* que esa decisión responde al bien de la Iglesia, y, al hacerla propia, le confiere por el consenso un aumento de fuerza. Aporta credibilidad, crédito, a una decisión ya legítima, y, en el plano de los hechos, se identifica con la eficacia de la misma.

---

<sup>215</sup> Para lo que sigue, cfr. IDEM, *La « réception » comme réalité ecclésiologique, o.c.*, 229-266.

<sup>216</sup> La obediencia es un concepto insuficiente, pero no extraño al proceso. De hecho, comenta Congar que tanto la obediencia como el consenso, son suscitadas por el Espíritu Santo. Cfr. Y. CONGAR, *La « réception » comme réalité ecclésiologique, o.c.*, 256-259.

<sup>217</sup> Cfr. *ibid*, 254-255. Sobre el concepto de Tradición, Congar hace referencia a lo que había descrito en el vol. I de *La Tradition et les traditions; vid. supra*, cap. 3, B.4.2.2; también IDEM, *La Parole et le Souffle, o.c.*, 58-69, 93-96.

Así pues, Congar no considera la “recepción” —como sugiere el sentido más técnico del término jurídico— como un proceso en el que una instancia superior *reconoce la decisión* de una inferior. Más bien, se trata de la acogida de una decisión de la jerarquía, a la que se reconoce un poder y una autoridad, porque se ve en ella la realización del bien de la Iglesia, que la misma *ecclesia* está llamada y capacitada por gracia para edificar. En una fórmula sintética, afirma Congar:

C'est tout le Peuple de Dieu—Corps du Christ—Habitation du Saint-Esprit qui garde la Tradition de la foi apostolique, mais le Magistère pastoral l'interprète, l'enseigne et la formule authentiquement<sup>218</sup>.

Eclesiológicamente, en la “recepción” están en juego dos puntos: por una parte, el hecho de que los ministros, cuando ejercen la autoridad, no actúan nunca solos (cfr. *Hch* 15,2-23; 16,4; *2Tm* 1,6 || *1Tm* 4,14; *1Co* 5,4-5 || *Mt* 18,17-20); y, por otra, el hecho de que también los fieles no ordenados edifican la Iglesia, con una aportación no meramente *pasiva*, sino *activa*, que es manifestación de ciertos recursos espirituales originales, pues exige de su parte un juicio sobre el contenido, y un consenso. En ámbito teológico-fundamental habría que señalar, como un tercer supuesto, el carácter *vivo* de la Tradición. Según indica el teólogo francés, la vida religiosa y el desarrollo del dogma no descansan en un proceso deductivo abstracto, sino en lo que la Tradición denomina *pietas fidei*, o *veritas secundum pietatem* (cfr. *1Tm* 6,3; 3,16; *Tt* 1,1), y que antes hemos encontrado en los términos de santo Tomás como ‘*Sacra Doctrina*’ o ‘*Doctrina Salutaris*’<sup>219</sup>.

En definitiva, la propuesta de Congar permite una comprensión orgánica del Magisterio en el misterio de la Iglesia. A ella ha sido prometida el Espíritu y por tanto, aunque la jerarquía lo recibe de modo particular, ese don afecta a toda la *ecclesia*. Es necesario que la reflexión teológica lo ponga de manifiesto al exponer la función del Magisterio. Congar lo hace, como indica Famerée, al puntualizar que su actividad se desarrolla en el seno, al servicio y a la escucha de la comunión eclesial, de su *sensus fidei*<sup>220</sup>.

---

<sup>218</sup> *Ibid*, 132.

<sup>219</sup> Para estos puntos, respectivamente, cfr. IDEM, *La « réception » comme réalité ecclésiologique*, o.c., 259, 230, 262.

<sup>220</sup> Cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar*, o.c., 147.

#### 4. La Tradición: la experiencia siempre *actual* del Espíritu

La obra de Congar en esta época no es del todo ajena al punto de vista de la Fundamental. Antes hemos encontrado ya la distinción entre el período constituyente y el tiempo posterior; en *Je crois*, el Autor hace uso de dos palabras distintas para referirse a la manifestación de Dios en uno y otro. Para el primero usa el término ‘revelación’, mientras para el segundo prefiere hablar de ‘experiencia del Espíritu’. Hemos visto ya la idea que tiene de la primera; por experiencia del Espíritu entiende:

la percepción de la realidad de Dios tal como viene a nosotros, actúa en nosotros y por medio de nosotros, arrastrándonos hacia él en una comunión, una amistad, en un ser el uno para el otro. Todo esto, ciertamente, sin desdoro para la visión, sin abolir la distancia en el orden del conocer de Dios mismo, pero elevándola al plano de una presencia de Dios en nosotros como fin amado de nuestra vida<sup>221</sup>.

Congar insiste en que se trata de una vía para nuestro *conocimiento objetivo* del Espíritu. Por consiguiente, no se trata solo de la percepción subjetiva de la acción de Dios en el alma, sino del modo en que la acción del Paráclito ha sido comprendida teológicamente y se ha expresado a lo largo de la historia. De hecho, para el estudio de la Tercera Persona de la Trinidad es una *vía principal* de conocimiento.

En efecto, a diferencia del Verbo, el Espíritu no se ha revelado de modo objetivo. El Paráclito «se halla como desprovisto de los rasgos de una persona concreta»<sup>222</sup>; se muestra siempre enteramente relativo, al Padre y a Cristo, por una parte, y a nosotros —en quien consume la obra del segundo— por otra. La *kénosis* del Espíritu consiste en que no se revela mostrando su rostro, sino sólo a través de las obras que realiza, esto es, en su acción en la Iglesia, en nosotros<sup>223</sup>.

---

<sup>221</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 25. En cierto sentido, distingue en otro lugar entre las “experiencias y manifestaciones del Espíritu en el plano de la revelación testimoniada Escritura” y las que se han dado “en el nivel de la vida de la Iglesia”, cfr. 18, 41. Aquí propongo considerar la acción del Paráclito en la transmisión de la Revelación como parte de la experiencia del Espíritu. Parece que es lo que hace el mismo Congar, aunque no explícitamente. Cfr. *ibid*, 25, 91

<sup>222</sup> *Ibid*, 450.

<sup>223</sup> La *kénosis* del Verbo en su manifestación consistió en someterse a las condiciones de la Encarnación; sin embargo, Él se reveló de modo objetivo —se dio un rostro— y por Él se ha revelado también el Padre. Sobre las dificultades que el teólogo francés señala

La experiencia del Espíritu Santo, de la que habla Congar, depende de su envío por parte del Señor, y por tanto se engarza con la teología de las misiones divinas. Puede ser fruto de la unción de la fe, o bien responder a una venida inesperada; en este caso, a diferencia de lo que hemos venido considerando, la acción de la que se tiene experiencia no afecta solo a la Iglesia —*Ecclesia congregans, Ecclesia congregata*—, sino que puede tener también un alcance cósmico, extraeclesial. Veremos estos distintos momentos en los párrafos 4 y 5.

Las dos actuaciones del Espíritu que están ligadas a la unción —fe y testimonio— afectan a la entera *ecclesia*, y lo hacen en las dimensiones de interiorización y de anuncio. Antes hemos considerado la unción de los ministros ordenados, que reciben la misión que Jesús dio a los apóstoles; sin embargo, Congar considera que

hasta tal punto esta unción de la fe es obra del Espíritu que ella es, extendida a los fieles, la comunicación y extensión de la unción profética y mesiánica recibida del Espíritu por Jesús en el momento de su bautismo. Esta unción está activa en toda la vida de fe del bautizado y del testigo, tanto si éstos son inspirados personalmente u oficialmente mandados<sup>224</sup>.

Hay que estudiar, pues, la repercusión de la unción en el presente de la Iglesia, y, en particular, sus tres aspectos: de *iluminación*, de *guía* o *animación del testimonio* y de *manifestación* de la presencia de Dios ante los demás hombres.

---

para un estudio dogmático sobre el Espíritu Santo, cfr. *ibid*, 15-16, 447-454. Algunas de ellas dependen del tema, más amplio, de la relación entre *economía* y *teología* en la revelación de Dios, testimoniada en la Escritura. En ella, por otra parte, la personalidad del Espíritu Santo se pone de relieve en las fórmulas trinitarias —en que se le considera parte de la Trinidad pero distinto del Padre y del Hijo—, y en el hecho de que aparezca como un sujeto autónomo de actuación. San Juan explica además algunas relaciones del Espíritu con el Padre y el Hijo, pero Congar nota que se trata de relaciones en la *economía*. Sobre esta temática, cfr. *ibid*, 69-70, 75, 84-85, 294; IDEM, *Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos traités dogmatiques*, o.c., 93-109; IDEM, *Le moment "économique" et le moment "ontologique" dans la Sacra Doctrina (Révélation, théologie, Somme Théologique)*, o.c., 135-159.

<sup>224</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 308.

#### 4.1 La inspiración del Espíritu ligada a la unción de la fe

El Espíritu Santo realiza en nosotros la vida de hijos de Dios. *Cómo* lo haga y *cómo* haya que explicar concretamente esa obra en el alma —si es una obra personal y propia, como la Encarnación lo es del Hijo, o bien responde a la comunidad de acción de la Trinidad en sus obras *ad extra*—, es una cuestión sobre la que se ha escrito mucho y de la que aquí no es necesario tratar por extenso<sup>225</sup>.

1. Interesa, en cambio señalar, en primer lugar, que la acción del Espíritu está presente en todo el despliegue de la fe, en el que conviene no perder de vista la unidad que existe entre la Salvación y la Revelación. La Palabra de Dios, en la Biblia, es una realidad no sólo expresiva, sino también eficaz. Lo mismo se puede decir de la palabra apostólica, es decir, del Evangelio: éste es una fuerza de Dios, que realiza la salvación que proclama (cfr. *Hch* 13,26; *Rm* 1,16; *ICo* 1,18; *ITs* 1,5; 2,13 *et al.*). Para Congar, la palabra es eficaz *por la fe* que la recibe, y aquí es donde interviene el Espíritu Santo<sup>226</sup>.

Al hablar de la fe, no se trata solamente del asentimiento a una Verdad, sino de recibir con el anuncio del Evangelio la salvación que Cristo ofrece, y eso implica, en primer lugar, la conversión<sup>227</sup>. Así pues, la palabra cristiana es de una naturaleza única, ya que recibirla significa, a la vez, acoger la Salvación.

Como se ha indicado antes, en la Palabra encontramos a Cristo mismo, que nos es comunicado en su Espíritu. Hemos repasado ya más arriba la

---

<sup>225</sup> Congar se ocupa de ello, insertándose en el debate contemporáneo, en *ibid*, 284-304. Algunas obras importantes al respecto son M. J. SCHEEBEN, *Los Misterios del Cristianismo*, Herder, Barcelona 1950, 178-187; K. RAHNER, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada*, en *Escritos de Teología*, vol. I, Taurus, Madrid 1967<sup>3</sup>, 351-380; G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1980, que Congar sigue más de cerca; L. BOUYER, *Le Consolateur. Esprit-Saint et vie de grâce*, Cerf, Paris 1980.

<sup>226</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, o.c., 31, 25-32.

<sup>227</sup> El Espíritu penetra en el interior del alma, y, al tiempo que nos hace sentir el «atractivo soberano del Absoluto, del Puro, del Verídico, de una vida nueva ofrecida por el Señor Jesús», nos da, «a la vista de todo esto, una conciencia aguda de nuestra miseria, de la mentira y del egoísmo que llena nuestra vida», IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 330. El Espíritu actúa también en la remisión de los pecados y en la inauguración y desarrollo de aquella nueva vida en el alma. En realidad, asentimiento, conversión y vida de la gracia van unidos.



función decisiva que el Espíritu desarrolla para la alimentación de la fe en la lectura de las Escrituras. Cabría añadir ahora que el proceso de interiorización en el misterio de Cristo va parejo, según Congar, a la transformación del alma según la imagen de Dios, que es el Hijo (2Co 3,18)<sup>228</sup>.

2. En segundo lugar, hay que considerar el hecho de que, tanto en oriente como en occidente la experiencia de los grandes místicos habla de una presencia del Espíritu «que se hace sensible a través de signos y en los efectos de paz, gozo, certidumbre, consuelo, iluminación y todo el restante cortejo del amor»<sup>229</sup>. En ocasiones se trata de una experiencia mística; pero, en general, los efectos que aquí Congar destrema responden a la vida de la gracia, en la que el alma santificada es puesta en relación con las tres personas como término de su conocimiento de fe y de amor sobrenatural. Corresponden a lo que, primero san Pablo y después los teólogos medievales, denominaron “el fruto (o los frutos) del Espíritu Santo” (cfr. Ga 5,22, en singular). Como viene dicho, no se trata solo de algo al alcance de unos pocos, sino que, en opinión de nuestro Autor, puede darse en la vida cristiana ordinaria. En efecto, «en la oración, en la práctica de los sacramentos de la fe, de la vida de la Iglesia, del amor de Dios y del prójimo recibimos la experiencia de una presencia y de una acción de Dios», sea en los signos antes mencionados, sea en las llamadas a una vida cristiana más plena<sup>230</sup>.

Para Congar, se trata de una presencia tan real, que es posible tener una *certeza* de hallarse en estado de gracia: una *certeza espontánea y práctica*, que nos hace actuar y vivir, pero que es en todo caso falible, pues se mezcla —como se ha dicho antes— con una interpretación-expresión que es

---

<sup>228</sup> Cfr. *ibid*, 299-300. Benedicto XVI ha indicado que en la Revelación cristiana el hombre se encuentra con un signo *performativo*, que no se limita a dar al hombre una buena noticia, sino que además *transforma* su vida; ha señalado que la Revelación no es sólo el anuncio de una alegría futura, sino que conlleva un cierto gozo *presente* en el alma del cristiano. Cfr. BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Spe salvi*, 30.11.2007, 2, 4, 10. Pues bien, la acción de Dios en el alma tiene lugar por el envío del Espíritu Santo.

<sup>229</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 26; para lo que sigue, cfr. 299-300.

<sup>230</sup> *Ibid*. Si en relación con los signos habla Congar del “fruto del Espíritu”, identifica estas llamadas, más bien, con lo que la teología medieval conceptualizó como “dones del Espíritu Santo”, cfr. *ibid*, 146-151, 340-347.

*nuestra*. De ahí la necesidad de dar criterios que permitan discernir la auténtica acción y experiencia del Espíritu<sup>231</sup>.

En línea con esta experiencia, el teólogo francés recuerda el “espíritu de revelación” (1Co 2,10; Ef 1,17) del que habla san Pablo, y lo pone en relación con la fe. En cuanto, por esta última, el Espíritu Santo hace *actual* la Revelación en un alma determinada, se puede afirmar que «existe una acción reveladora constante de Dios en los hombres llamados a la fe o que viven en la fe»<sup>232</sup>. Se trata de aquel *actualismo* de la Revelación que hemos considerado en el capítulo tercero de este trabajo y que tiene que ver con la fe en cuanto respuesta a *Dios que se revela*. Es un hecho atestiguado en la Escritura y presente en el Magisterio desde los primeros siglos: «Dieu ouvre le cœur pour rendre attentif et accueillant à la parole»<sup>233</sup>.

3. La acción del Espíritu que mira a guardar la Tradición se manifiesta de modo peculiar en la *asistencia* a la jerarquía para todo lo que tiene que ver con su función de enseñanza y de fidelidad al fundamento apostólico. Esta acción del Espíritu se ha reconocido tradicionalmente en la especial *asistencia* del Paráclito en los Concilios, el desarrollo del dogma, el gobierno pastoral, el magisterio del Romano Pontífice... Más arriba hemos señalado ya en concreto la existencia del don específico de infalibilidad<sup>234</sup>.

---

<sup>231</sup> A propósito de esa certeza, cita Congar los testimonios de san Pablo y de san Agustín, y señala al mismo tiempo la distancia entre esta experiencia y la certeza infalible del estado de gracia que fue rechazada por el Concilio de Trento (DS 803-805, 823-826). Cfr. *ibid*, 288, 26.

<sup>232</sup> *Ibid*, 236. El mismo Congar señala la continuidad con obras anteriores, cfr. IDEM, *La fe y la teología*, Herder, Barcelona 1981<sup>3</sup>, 40-42; IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, Arthème Fayard, Paris 1963, 146-147, donde habla de la *gnôsis* comunicada por el Espíritu; *vid. supra*, cap. 3, B.2.3.

<sup>233</sup> IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 45; cfr. 45-46. Recuerda algunos pasajes de la Escritura (Mt 16,17; Jn 8,47; 10,3; 18,37; Hch 16,14; 1Co 2,10; 2Co 4,3-6; Flp 3,15) y la afirmación del Magisterio, recogida por el CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 5 (con referencias al Concilio de Orange, a. 529, y al Vaticano I).

<sup>234</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 250-255. Al retomar el tema con posterioridad, Congar subraya la inseparabilidad que existe entre esta obra del Espíritu y el Evangelio de Jesucristo. Recuerda, a propósito, la imposición del libro de los Evangelios sobre el candidato en la ordenación episcopal y la entronización del mismo en las sesiones del Concilio Vaticano II, y en otros actos pontificios; cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 59-60.

Sin embargo, desde los primeros siglos se ha reconocido la acción del Espíritu, y se ha designado la eficacia de la unción que ha descendido sobre todo el pueblo con el uso de los términos ‘*revelare*’, ‘*inspirare*’, ‘*suggerere*’, ‘*illuminare*’, etc. Además de los actos del Magisterio, estas acciones del Espíritu incluían la designación de los obispos —en la que intervenía el pueblo—, la lectura de la Escritura y, en definitiva, la vida entera de la Iglesia y el *sensus fidei*, por los que el *usus Ecclesiae* se convierte en un auténtico *locus theologicus*.

Congar había tratado este tema con anterioridad; ahora lo recoge en este nuevo marco, con referencia expresa a la unción<sup>235</sup>. Aunque insiste en la importancia de restringir el uso de expresiones como ‘*revelare*’ o ‘*inspirare*’ al período constituyente, subraya el riesgo de perder la *actualidad* de la Revelación al eliminar un uso más amplio. Con éste, la Iglesia antigua reconocía precisamente que el Espíritu actuaba en el presente, y daba mayor realce a los testigos de la Tradición —«padres, liturgia, santos y espirituales, teólogos, testigos múltiples del Espíritu»<sup>236</sup>— que, subordinados al testimonio fijado en la Escritura, suponen un maravilloso enriquecimiento.

## 4.2 El Espíritu Santo y el testimonio cristiano

1. La acción del Paráclito que va ligada al testimonio es como un resumen de la obra por la que hace la actualidad de la Revelación en la unción de la fe. En una visión de conjunto de la enseñanza bíblica, nuestro Autor sostiene que el Espíritu da testimonio de Jesús “dentro y fuera” (cfr. *Jn* 15,26; *Hch* 1,8; *Ap* 19,10); y, “fuera”, está activo en la palabra y en la escucha (cfr. *Hch* 16,14; *ITs* 1,5; 4,8; *IP* 1,12)<sup>237</sup>.

---

<sup>235</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 235-237; cfr. 92-100; 150-153; 250-255. El mismo Congar hace de nuevo referencia a la documentación —«que podría enriquecerse de forma casi ilimitada»— recogida en el *Excursus B «Permanence de la «revelatio» et de l'«inspiratio» dans l'Église»*, en IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique, o.c.*, 151-166, 178-182; también 125-128.

<sup>236</sup> IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 447; cfr. 620, donde se manifiesta el respeto de la Iglesia por los Padres, como autores en los que ha hablado el Espíritu Santo.

<sup>237</sup> Los *Hechos* tratan más bien de la extensión de la Iglesia, de su desarrollo hacia el exterior, mientras san Pablo considera la acción del Paráclito en el interior de cada alma. Los escritos de san Juan recogen uno y otro aspecto. Cfr. *ibid*, 70-75, 338-339, para *Hechos* y san Pablo; 85-89 para san Juan; 308 y 330, sobre el testimonio del Paráclito “dentro y fuera”. Congar integra la posición de Berrouard y la que parte, más bien, de

Así, por una parte, el Paráclito profundiza la fe de los discípulos, les fortalece en la verdad profunda de Cristo y de su obra. No sólo les recuerda sus enseñanzas, sino que les da inteligencia para comprenderlas con mayor claridad —*ilumina*.

Por otra parte, *anima y guía la misión*, dando valentía (*parrēsía*) a los discípulos para anunciar a Cristo. Es —como manifiesta el libro de los *Hechos*— «el principio dinámico del testimonio, que asegura la expansión de la Iglesia»<sup>238</sup>. Después de la época apostólica y la primera generación de cristianos (cfr. *Hch* 4,8-14; 18,25-26; *2Co* 3,7.12; *Flp* 1,19-21), la *parrēsía* se manifiesta de modo particular en la confesión de la fe que caracterizó a los mártires.

Finalmente, el Espíritu suscita la fe en quienes escuchan el testimonio de los discípulos. En todos los casos, su acción va ligada a la fe y a la conformación con Cristo, que se expresa después en la caridad<sup>239</sup>.

2. Aparte esta visión de conjunto, conviene que nos detengamos en el modo concreto en que nuestro Autor entiende la obra del Espíritu en el testimonio cristiano, en cuanto se hacen presentes en este ámbito tanto el *actualismo*, como la *perspectiva escatológica* que caracterizan su pensamiento en esta época.

De acuerdo con la concepción que la Escritura presenta del testimonio, Congar afirma que este no consiste sólo —ni siquiera principalmente— en el *recuerdo* de ciertos acontecimientos, sino más bien en la proclamación de su valor salvífico, de su *actualidad* eficaz. En ese sentido, siguiendo las tesis de R. Asting, dice que el testimonio está “orientado hacia delante” (*vorwärtsgerichtet*) y no “mirando hacia atrás” (*zurückschauend*). En esto se halla igualmente cerca de la noción bíblica de verdad. Por eso afirma: «Dios

---

los *Hechos*; junto con la acción ligada a la fe, constituyen los tres principales modos en que el Espíritu lleva a la Verdad que es Cristo y es Él mismo la Verdad; cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 78-82.

<sup>238</sup> IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 71; cfr. IDEM, *Pneumatología Dogmática*, o.c., 466-467.

<sup>239</sup> «Se requiere la inteligencia del misterio de Cristo, una vida de obediencia cotidiana, una oración de hijo a su Padre, para ser transfigurados en la imagen del Hijo por el Señor, que es Espíritu (2Co 3,18)», IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 313; cfr. 305-339.

mismo da testimonio con sus testigos; él actúa en el testimonio de ellos y a través de él»<sup>240</sup>, comunicando por ese medio la Salvación a las almas.

Por otra parte, además de la *memoria* y la proclamación *actual*, el testimonio contiene una tercera dimensión: la proyección al futuro, a la *consumación* que ha sido anunciada por Cristo y de la que es garantía la posesión presente del Espíritu. Con esta mención, aparece un elemento que es importante en la pneumatología de Congar. Las actividades del Paráclito relacionadas con las dos primeras dimensiones derivan de la institución y del necesario *actualismo*: el Espíritu «actúa con el ministerio en el interior de las almas, lo que se celebra externamente»<sup>241</sup>. Sin embargo, Él atrae también a la Iglesia desde la plenitud escatológica; puede intervenir inesperadamente en la historia —por medio de encuentros, inspiraciones, acontecimientos...— introduciendo *novedades* que configuren a la Iglesia no ya solamente al tiempo en el que vive, sino a su forma definitiva.

El libro de los *Hechos* contiene numerosos ejemplos de esta obra, que es la acción carismática a la que se ha hecho referencia más arriba y sobre la que habrá que volver. Como dimensión del testimonio, mantiene aún la referencia cristológica: el testimonio es, en todo momento, anuncio *de Cristo*, la obra *del Evangelio*<sup>242</sup>.

### 4.3 La hagiofanía

Hemos señalado a propósito de Cristo que el Espíritu le es enviado no sólo para *iluminarle* y *guiarle*, sino también para *manifestar* la presencia de la divinidad en Él ante los demás hombres. Ese mismo Espíritu es enviado a

---

<sup>240</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 247; cfr. 87, 247-248. Congar se inspira en R. ASTING, H. HARBOE, E. MOLLAND, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum*, Kohlhammer, Stuttgart 1939, 458-712.

<sup>241</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 249.

<sup>242</sup> Congar mantiene la referencia cristológica, sea en el aspecto pedagógico, sea en el aspecto misionero de la acción del Espíritu. Acerca de la *lectura espiritual*, afirma que «en la Escritura, el testimonio del Paráclito, dado conjunta pero soberanamente con el de los apóstoles, se refiere a Cristo: Jn 14,16; 15,12-16. La confesión de la verdad sobre Cristo es, a su vez, el criterio de autenticidad de la acción del Espíritu: 1Cor 12,3; 1Jn 4,2», *ibid*, 309.

la *ecclesia*, y actúa en ella de modo análogo. Acabamos de estudiarlo en las dos primeras acciones; veamos ahora la tercera<sup>243</sup>.

Puesto que en el tiempo presente el Espíritu es dado sustancial pero no plenamente a la Iglesia, la condición en que ésta se encuentra es de lucha, de combate. El Espíritu es principio de vida santa, pero lo es como exigencia, como llamada. En la vida cristiana, como en la vida eclesial, se da lo que los orientales llaman *synérgeia*: en su obra santificadora, el Espíritu cuenta con la libertad humana, lo cual implica que sea posible no escucharle (cfr. *Hch* 7,51; *Ef* 4,30; *ITs* 5,19).

Considerada en cuanto *congregans*, la Iglesia es medio y signo de salvación: es signo de la Presencia de Dios, revelando la realidad y la presencia de otro mundo, del que es ya anticipación. Ahora bien, no lo es de modo *automático*, sino sólo *si* se deja conducir por la acción del Paráclito, o sea, *si* se mantiene fiel y permite que se actualice en ella la memoria de Cristo y, a la vez, permanece abierta a la acción por la que es empujada hacia delante, hacia su plenitud. Sólo entonces, la Iglesia es una *hagiofanía*, manifestación del Dios que es Amor y del Reino en que Él será todo en todos (cfr. *1Co* 15,28). Se enmarca aquí la necesidad de reforma que ocupa buena parte de la reflexión del teólogo francés<sup>244</sup>. Sin embargo, Congar no pierde de vista que, en todo caso, la santidad de la Iglesia es accesible sólo para la fe.

Lo dicho vale igualmente para los fieles: el Espíritu Santo es, en ambos casos «quien suscita la irradiación de la santidad»<sup>245</sup>. Se da en ellos igual lucha, idéntica *synérgeia*. Así, al transformarles a imagen de Cristo, el Espíritu hace que se refleje en los santos —hombres y mujeres en los que Él habita— la gloria de Dios (*2Co* 3,18). Cabría entender aquí, como parte de esta manifestación, el *fruto del Espíritu* del que habla san Pablo (*Ga* 5,22); igualmente se podría hablar de los *dones del Espíritu*, y de la teología que se desarrolló en el s. XIII, que permite comprender en el marco de la vida moral la acción de la Tercera Persona, que empuja hacia delante, hacia metas que superan la medida dada<sup>246</sup>.

---

<sup>243</sup> Para lo que sigue, cfr. *ibid*, 207-212; 228, donde Congar menciona la posibilidad de considerar la Iglesia como universal concreto; 257-269; 325-339.

<sup>244</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 263-266.

<sup>245</sup> *Ibid*, 265. *Vid. supra*, B.3.3.

<sup>246</sup> Cfr. *ibid*, 340-347.

En todo caso, la vida de los santos constituye una auténtica *hagiofanía*. En cuanto al contenido de esta, sea referida a los fieles, sea referida a la Iglesia, destaca Congar que, del mismo modo que el Verbo encarnado revela al Padre y el Espíritu revela al Verbo, los santos revelan al Espíritu, esto es, «a Dios como don, amor, comunicación, comunión»<sup>247</sup>. En cuanto esto se ha de aplicar también a la *Ecclesia congregans*, se comprende mejor la urgencia de la tarea ecuménica y el *escándalo* de la falta de unidad.

Finalmente, dado que cuerpo y alma forman una unidad sustancial y también nuestros cuerpos son Templo del Espíritu Santo, Congar hace referencia a las *manifestaciones corporales* de la presencia del Paráclito. En oriente se habla de una irradiación, una experiencia de luz, y se tiene en cuenta también la conservación de los cuerpos de los santos. Asimismo en occidente se habla de levitaciones, transfiguración del rostro...<sup>248</sup>

De modo análogo, existe una *hagiofanía* en y por la belleza: en los monumentos, en la liturgia... Como también en el paisaje las iglesias son un signo de la presencia de Dios<sup>249</sup>.

\* \* \*

En el seno de un estudio sobre la Revelación, las reflexiones de Congar expuestas hasta aquí pueden ser útiles para justificar el carácter *transformador* de la palabra cristiana. Esta tiene como fin —y como contenido!— la Salvación: no sólo la *verdad* de la salvación, sino la Salvación misma, es decir, Jesucristo, cuya vida se inaugura en el alma por la venida del Espíritu. Este carácter propio de la Palabra cristiana —*performativo*, se le ha llamado, y de un modo distinto a como otras palabras humanas pueden serlo— depende de la unión que se da en ella de Verbo y Espíritu<sup>250</sup>.

Por otra parte, al mantener la unidad entre la *profundización* —iluminación— y la *extensión* —misión—, que dependen igualmente del Espíritu Santo, se expresa mejor el carácter dinámico de la palabra revelada

---

<sup>247</sup> *Ibid*, 266, donde remite al testimonio de M. Muggeridge, hondamente tocado por Madre Teresa.

<sup>248</sup> Congar se detiene por extenso en el ejemplo de Serafín de Sarov, y cita igualmente textos de Teresa de Ávila, cfr. *ibid*, 276-277, 288-289.

<sup>249</sup> Cfr. *ibid*, 259-261, 265-266.

<sup>250</sup> Cfr. BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, o.c., 2, 4, 10.

y la necesidad de no separar en el *testimonio* cristiano los tres aspectos de la acción del Paráclito: inteligencia, anuncio y vida.

Es importante señalar, finalmente, que la acción del Espíritu en la Revelación es inseparable de las estructuras queridas por Jesucristo —de las que Aquél es igualmente *coinstituant*—, como la inspiración personal es inseparable de la función de la jerarquía. Este aspecto está muy presente en la reflexión del Autor, sobre todo en relación con la Reforma Protestante. En *La Parole et le Souffle* le da, tal vez, mayor importancia que en *Je crois*. No le interesa ya solo destacar la acción del Espíritu sino la inseparabilidad de su acción respecto de la del Verbo. Por eso, para nuestro Autor es claro que, en el dinamismo revelador del tiempo de la Iglesia,

il faut conjuguer les trois réalités : les documents normatifs, le sens de foi du Peuple de Dieu, le charisme des ministres ordonnés. Ces trois choses se complètent et, en un sens, se conditionnent mutuellement. Elles doivent fonctionner ensemble. Chacune, prise seule et séparée des autres, n'est plus ce que Dieu l'a destinée à être<sup>251</sup>.

## **5. La Tradición y la profecía: la experiencia del Espíritu hacia la plenitud del misterio cristiano**

Al considerar la obra reveladora de Dios, lo veíamos al inicio de esta sección, Congar parte de la descripción que hace *Dei Verbum*, según la cual «el plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas (*haec revelationis œconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis*)»<sup>252</sup>. Los *gesta* son, en primer lugar, los que narra la Escritura, pero nuestro Autor opina que habría que considerar también, como tales, todos los que forman parte de la historia de la Iglesia y de la humanidad<sup>253</sup>. Son estos los que hay que estudiar ahora.

---

<sup>251</sup> Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, o.c., 69; cfr. 63-69, 85-93 y, más amplio, IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 166-179.

<sup>252</sup> CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 2. Para lo que sigue, cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 15-19, 25-27, 447-454.

<sup>253</sup> « Du reste, pour le sujet que nous abordons, les distinctions elles-mêmes qu'il est nécessaire de faire entre histoire générale et histoire spéciale du salut n'ont pas de caractère décisif. Quitte à préciser s'il le faut ou à renvoyer aux précisions que la matière envisagée apporte par elle-même, nous pouvons parler d'une manière tout à fait générale, car, *commune ou spéciale, l'histoire dans laquelle se réalise le plan de Dieu et*



Ciertamente, el evento Cristo tiene una singularidad que le hace ocupar un lugar eminente entre las obras por las que Dios se revela. Sin embargo, después de la Ascensión fue enviado a la Iglesia el Paráclito que le había sido prometido, para guiarla y enseñarla «para siempre» (Jn 14,16). Más aún, el Espíritu ha sido derramado sobre todo el orbe, y guía la historia entera hacia su consumación. Así pues, si Él está presente de modo activo y eficaz en la Iglesia y en el mundo, realizando la obra de la Salvación, en todo esto habrá que reconocer nuevos *gesta* que forman parte de la *economía*, y que, por tanto, dan a conocer algo de Dios. Congar lo apunta al inicio de *Je crois*:

si Dios continúa actuando en la historia y en las vidas situadas más acá de lo que podemos llamar período constituyente —¿no es esto lo que hace el Espíritu?— tendremos que aprender algo de lo que, después de ese período, ha radicalmente surgido de él<sup>254</sup>.

Al mismo tiempo, no hay que perder de vista que, aunque la plenitud de la Revelación es escatológica, ésta se ha dado ya en Cristo, y en Él se ha revelado el *sentido* de la *economía*, el fin del plan salvífico de Dios. Por eso, aunque Dios sigue obrando y percibimos su acción, irreducible a lo que ha sido instituido en el período constituyente, el *sentido* de la misma no puede cambiar: ha sido ya revelado en la era apostólica. Es esta una idea importante, pues implica que toda la obra reveladora posterior debe ser leída *a la luz* del misterio de Cristo, fijado por los apóstoles; por enriquecedora que sea, aquella será siempre una acción subordinada.

En definitiva, aunque uno y otro momento forman parte del mismo plan, que consiste, en definitiva, en la comunicación del *misterio cristiano* a todos los hombres, las Escrituras «tienen valor de criterio para apreciar la

---

*s'opère le salut, relève du Saint-Esprit*», IDEM, *Pneumatologie et Théologie de l'Histoire*, en E. Castelli (aux soins de), *Herméneutique et Eschatologie*, Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome, Rome 5-11 Janvier 1971, Aubier-Montaigne, 1971, 62.

<sup>254</sup> IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 25. En otro lugar, recuerda unas palabras de *Dei Verbum*, para subrayar que la verdad plena es escatológica: «La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios» (n. 8), cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 78.

experiencia de Dios que los hombres pueden hacer»<sup>255</sup>. En eso consiste el juego —dice Congar— entre Escritura y Tradición.

### 5.1 La experiencia carismática del Espíritu

Más arriba hemos repasado la experiencia del Espíritu que, en el tiempo de la Iglesia, va ligada a su habitación en el alma. Es el momento de la *actualidad* de la Salvación obrada por Cristo. Por otra parte, hemos hecho referencia a la experiencia de ciertas *llamadas* a la perfección de la vida cristiana, como superación de nuestras previsiones, de las medidas dadas, que en el medioevo se pusieron en relación con los *dones* del Espíritu Santo. Se ha indicado también la experiencia de los místicos, que es para Congar una vía de conocimiento objetivo de Dios<sup>256</sup>.

1. Hay aún otra experiencia del Espíritu, la que corresponde a su acción carismática, que nuestro Autor examina con detalle en diálogo con el movimiento de la Renovación en el Espíritu. Con el término ‘*carisma*’ se hace referencia ahora a las gracias peculiares —en el sentido de que son distintas del mero actualismo de la Salvación en la fe— que el Espíritu reparte para la edificación de la comunidad. Para Congar es importante subrayar que no se trata sólo de gracias extraordinarias o milagrosas. Son los dones que san Pablo elenca en diversos pasajes, y que incluyen algunos tan poco espectaculares como la exhortación, la enseñanza, la fe o el discernimiento de espíritus (cfr. *Rm* 12,7-8; *1Co* 12,8-10 *et al.*)<sup>257</sup>.

---

<sup>255</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 17. «La experiencia del Espíritu ha continuado. Hoy es tan intensa y activa como en cualquier otra época y la referencia a lo que nos enseña el período constituyente continúa siendo normativa. En esto consiste, precisamente, el juego entre la Escritura y la Tradición viva», 25. Cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle, o.c.*, 92, 96-101.

<sup>256</sup> Cfr. IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 349, 376-377. Congar acude, entre otras fuentes, al testimonio de santos como santa Teresa de Jesús o san Ignacio. Es consciente de que existen fenómenos similares fuera de la vida del Espíritu, y por eso propone la necesidad del discernimiento. Como criterio supremo de discernimiento pone la caridad. Algunos indicios de la presencia divina son: «el contexto de toda la vida, el servicio eficaz a los fines de la caridad, de las llamadas o las exigencias de lo “carnal” de nosotros mismos», *Ibid*, 26; cfr. 386-391.

<sup>257</sup> *Vid. supra*, B.3.2. Para lo que sigue, cfr. *ibid*, 61-66 (san Pablo); 87-88 (san Juan); 365-415 (Renovación en el Espíritu); IDEM, *La Parole et le Souffle, o.c.*, 83-93, 101-108, 125-135.

En ellos se da una manifestación sensible, perceptible de la acción del Espíritu Santo. Así, sea por sus efectos de gozo y libertad, sea en forma de lágrimas o de hablar en lenguas, sea incluso en milagros y curaciones, o sea, en fin, en una nueva conciencia de la propia misión, el Espíritu se hace presente en el alma de algunos fieles.

El estudio de esta experiencia es sumamente interesante para la teología<sup>258</sup>. Hay que tener en cuenta que Congar considera la Renovación como una respuesta de Dios ante una situación humana, histórica, concreta. Por una parte, permite tomar conciencia de la acción siempre actual del Espíritu, lo cual es ciertamente conveniente en un contexto como el de la segunda mitad del s. XX. Además, es una vía de conocimiento principal para describir su actividad en la Iglesia y, en concreto, para elaborar una *pneumatología* tal como Congar la concibe.

Por otra parte, tiene que ver con la manifestación de la voluntad de Dios para su pueblo en el avanzar de la historia. Aparte los carismas de fe y de revelación, de enseñanza o de sabiduría, reviste especial importancia el carisma de profecía, por el que se da a conocer la acción de Dios en el mundo. Sobre él volveremos dentro de poco.

2. El gran problema que plantea la experiencia carismática del Espíritu es el de discernir lo auténticamente *pneumático* de lo meramente psíquico. En primer lugar señala Congar la necesidad de recibir los carismas como un don, y no buscarlos carnalmente, como sucedió en Corinto<sup>259</sup>. La caridad — plenitud de la vida cristiana— y la ortodoxia cristológica son los criterios más señeros en el discernimiento. Pero a esto hay que añadir que, en relación con la profecía, existe un carisma de discernimiento... En términos generales, y siguiendo la propuesta de V. Therrien, Congar agrupa los criterios en tres apartados<sup>260</sup>:

-el *discernimiento doctrinal u objetivo*, que incluye: «la palabra de Dios tomada en su totalidad, no sólo algunos pasajes aislados; la enseñanza de

---

<sup>258</sup> *Vid. supra*, B.4; cfr. IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 353-364.

<sup>259</sup> «No existe la Iglesia del Espíritu ni de un individualismo de la inspiración ni de un gozo personal y glotón de los dones del Espíritu», *ibid*, 61; cfr. 372-373.

<sup>260</sup> Para lo que sigue, cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 386-391; 379-381, sobre el discernimiento del don de lenguas; V. THERRIEN, *Le discernement spirituel*, «Il est vivant» 8 (1976), 16-25.

la Iglesia y de los maestros espirituales; el deber de estado; la observancia de los mandamientos (1Jn 2,3-5); disposiciones de obediencia»<sup>261</sup>. Se verifica en este plano que la cristología es la condición indispensable de una sana pneumatología;

-el *discernimiento subjetivo o personal*. Se trata de dirimir de dónde vienen y a qué fin miran los movimientos del alma. A esto pueden servir las ciencias humanas; pero, en último término, signo de la presencia del Espíritu es su “fruto”: la paz y la alegría (cfr. *Ga* 5,22);

-y el *discernimiento comunitario*. Afecta, por una parte, a la voluntad de Dios para una comunidad: los criterios objetivos serán en este caso la edificación de la misma, así como la Tradición de la Iglesia (cfr. *ICo* 14,26). Y tiene que ver, por otra, con la inserción de una vida en la trama de la historia. Ocupa aquí su lugar la lectura de los *signos de los tiempos*, pues la acción del Espíritu en una comunidad debe corresponder a las necesidades de la Iglesia y al movimiento general de su vida.

De acuerdo con las ideas fundamentales de la pneumatología de Congar, el discernimiento se exige a todos los fieles —a la *ecclesia*—, y, de modo particular, por el carisma recibido en la ordenación y en cuanto representante de la Iglesia, a la jerarquía.

Sin embargo, al hablar de la lectura de los *signos de los tiempos*, nos sale al paso la cuestión de la *profecía* en la Iglesia. Congar se muestra interesado por este carisma, y, aunque en muchos pasajes remite a la segunda edición de su *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1969), no deja de ser interesante el nuevo modo de presentar la temática, inspirado en gran parte en los textos del Concilio y en las obras de M.-D. Chenu. Es el momento de dedicar un espacio a este tema.

## **5.2 La experiencia del Espíritu activo en el mundo y el don de profecía**

Estudiar el don de profecía exige atender a la acción del Espíritu Santo en el mundo entero y en la historia, y a la relación que guarda con la

---

<sup>261</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 389.

Iglesia<sup>262</sup>. En cuanto a lo primero, se trata de un dato de la Escritura: como la Sabiduría, «el espíritu del Señor llena la tierra, lo contiene todo y conoce cada voz» (Sb 1,7; cfr. 12,1). También los Padres —y lo mismo otros doctores y místicos— afirmaron que el don del Espíritu había sido enviado *in omnem terram*<sup>263</sup>. Pero Congar llega a la misma afirmación partiendo, en una perspectiva escatológica, de una idea que encuentra en los textos del Concilio, a saber, que «la plenitud que debe recapitularse en Cristo *se prepara materialmente* en la historia»<sup>264</sup>. *El mismo Espíritu* en quien consiste el don escatológico está presente y activo en la creación entera y en los hombres, atrayendo hacia el Padre, callada y secretamente, toda la obra de sus manos.

Puesto que, por otra parte, esa recapitulación debe tener lugar por Cristo y por la Iglesia que Él ha instituido, los acontecimientos o movimientos históricos tienen algo que decir de lo que Dios quiere para ella, y los cristianos, por la fe y por ciertos dones, son capaces de reconocer en la historia esa acción de Dios<sup>265</sup>.

1. Como hemos señalado más arriba, la acción del Espíritu tiene que ver, en primer lugar, con la diversidad en que se realiza la *catolicidad* de la Iglesia. Dios reúne su pueblo «de los pueblos, de la infinita diversidad de la

---

<sup>262</sup> Para lo que sigue, cfr. *ibid*, 416-431; IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 189-200. Sobre la profecía, en esta exposición procuro atenerme a las expresiones usadas por el mismo Autor, cfr. IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 236-240, 264-266 ; IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 108-124. Además, hay que tener en cuenta dos artículos: M.-D. CHENU, *Les signes des temps*, «Nouvelle Revue Théologique» 87 (1965), 29-39; IDEM, *Les signes des temps. Réflexion théologique*, en Y. Congar, M. Peuchmaurd (dir.), *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution Pastorale "Gaudium et Spes"*, vol. II, Cerf, 1967, 205-225.

<sup>263</sup> Cfr. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, o.c., 3.11.8-9; 3.17.1-3. Para el Antiguo Testamento, *vid. supra*, cap. I, A.2 y A.5. Sobre los doctores, señala Congar el iluminismo de la gnoseología de corte agustiniano y la máxima del Ambrosiaster, muy comentada en el medioevo, de que *omne verum a quocumque dicitur, a Spiritu Sancto est*, cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 423-425.

<sup>264</sup> *Ibid*, 200, el subrayado es mío. Congar usa esta expresión al desarrollar la pneumatología del Concilio Vaticano II; parte de la premisa sin dar una justificación crítica de ella. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, o.c., 41, 26, 38, *et al.* Para una exposición teológica sobre su posible significado, cfr. H. DE LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme*, en *Œuvres Complètes IV: Révélation divine. Affrontements mystiques. Athéisme et sens de l'homme*, Cerf, Paris 2006, 493-514.

<sup>265</sup> Para lo que sigue, cfr. Y. CONGAR, *Pneumatologie et Théologie de l'Histoire*, o.c., 61-70.

humanidad»<sup>266</sup>, y esa misma variedad es ya providencial. En efecto, al realizarse en una materia diversa en cada caso, el misterio despliega aspectos distintos de su riqueza inagotable. Congar se pronuncia de modo especialmente explícito sobre el carácter providencial de la diversidad a propósito de las cuestiones ecuménicas. Así, al inicio del estudio de la cuestión del *Filioque*, afirma:

Dado que la fe en el misterio va más allá de las expresiones y de las construcciones teológicas que podemos formarnos de aquélla, son posibles muchas teologías trinitarias y, en la medida en que dependen de esas teologías, muchas expresiones y construcciones dogmáticas. (...) Pensamos, incluso, que la distinción de *dos* grandes mundos culturales, uno oriental y otro occidental, forma parte de una estructura histórica de la humanidad, estructura que puede ser calificada de providencial<sup>267</sup>.

También en este aspecto, como en toda la Tradición, quien guía el desarrollo es el Espíritu Santo, y Él reparte sus dones —¡también los dones de naturaleza!— para edificación de la Iglesia. De este modo, el mismo Espíritu que hace la unidad de la Iglesia es el responsable último de su diversidad. En palabras de Congar, «son necesarios la unidad y el pluralismo, un pluralismo en la unidad y una unidad sin uniformidad»<sup>268</sup>; en definitiva, el Espíritu hace la *comuni6n*.

Lo dicho sobre la variedad cultural vale también para la diversidad que se prepara *en la historia*. Dicho de otro modo, es posible descubrir —«a la luz del Evangelio y en el espíritu de responder mediante el compromiso»— la llamada que Dios nos dirige, para que la santidad de la Iglesia brille en una forma pertinente, dado el contexto en que ella vive. Este tipo de discernimiento había sido practicado por algunos grupos de la Acci6n cat6lica bajo el título de “revisi6n de vida”<sup>269</sup>.

---

<sup>266</sup> IDEM, *El Espiritu Santo*, o.c., 211.

<sup>267</sup> *Ibid*, 453. Cfr. IDEM, *Diversit6s et communion. Dossier historique et conclusion th6ologique*, o.c., 103-113, 235-257. En cierto modo, la misma idea se encuentra ya en el breve escrito *L'6glise devant la question raciale* (1953).

<sup>268</sup> IDEM, *El Espiritu Santo*, o.c., 213; cfr. 367, donde es clara la identificaci6n de los carismas con dones “de naturaleza y de gracia”.

<sup>269</sup> *Ibid*, 237. Aunque Congar hace referencia a las ensefanzas del Concilio, recuerda antes la reflexi6n practicada por grupos como la A.C.O, la J.O.C. y la J.O.C.F. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, o.c., 44, e Y. CONGAR, *El Espiritu Santo*, o.c., 237-239.

En todos estos casos, la acción del Espíritu tiene que ver con la *materia* en que se desarrolla la misión de la Iglesia y en que debe realizarse el designio de Dios. Parece, sin embargo, que la perspectiva de la misión y el anuncio queda en un segundo término. En el planteamiento congariano priman la necesidad de la reforma de la Iglesia frente al inmovilismo —es decir, la exigencia de responder a los requerimientos del tiempo—, y la del respeto de la diversidad humana frente a una mentalidad que tendía a eliminar las diferencias.

2. El segundo sentido en que Congar habla de los carismas tiene que ver no tanto con la preparación de la *materia* en la que debe realizarse la catolicidad de la Iglesia, sino más bien con la acción por la que el Espíritu —el “Desconocido más allá del Verbo”— conduce a la Iglesia en lo indeterminado de la historia, atrayéndola desde la plenitud escatológica del Cristo glorioso.

También aquí, en relación con la Revelación, Congar se interesa de modo particular por el *don de profecía*. En la visión histórica de la experiencia del Espíritu, Congar se detiene en la concepción bíblica de la profecía y en la que tuvieron los teólogos medievales<sup>270</sup>. En la Biblia, los profetas son aquellos que han hablado en nombre de Dios, en nombre del carácter incondicional de su designio y de sus exigencias. No es necesario, en cambio, que su mensaje contenga una predicción del futuro.

Nuestro Autor se interesa principalmente por la doctrina paulina sobre la profecía y su relación con el apostolado. Cuando san Pablo escribe a los de Éfeso: «ya no sois extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el cimiento de *los apóstoles y profetas*, siendo la piedra angular Cristo mismo» (*Ef* 2,20; cfr. 3,5; 4,11), al hablar de unos y otros, ¿los identifica? En opinión de Congar, no. Señalar esa doble instancia presenta la ventaja de indicar tanto la *fundación* cronológica, histórica, como el *fundamento* siempre actual de la Iglesia, entendido como el ministerio de la fidelidad viva al testimonio apostólico. A fin de cuentas, el cimiento es Cristo (cfr. *ICo* 3,11; *Ef* 2,20-22). Se pone así una continuidad entre el momento constituyente de la Revelación y el tiempo de la Iglesia<sup>271</sup>.

---

<sup>270</sup> Para lo que sigue, Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 150-153.

<sup>271</sup> Cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 111-113.

En cuanto a los doctores medievales, el teólogo francés expone primero la doctrina de santo Tomás, que compendia en la profecía todos los dones relativos al conocimiento: intervenciones puntuales —no habituales— en las que el Espíritu comunica la voluntad divina para personas o momentos concretos, guiando a las almas o a la Iglesia.

Tal carisma conoce formas diversas. La primera es la inspiración de los libros canónicos en la era apostólica. Otras, que no han dejado de manifestarse a lo largo de la historia son:

-*los consejos y advertencias* (p.ej. santa Hildegarda);

-*la predicación espontánea* (p.ej. san Bonifacio o san Francisco Javier)<sup>272</sup>;

-*las intervenciones en la vida de la Iglesia con un espíritu de profecía*, por medio de visiones, revelaciones privadas y otros fenómenos similares (p.ej. santa Brígida o santa Catalina de Siena);

-*la inteligencia profunda de la Escritura*;

-en fin, lo que Newman denominará más tarde la *tradición profética* y el *prophetical office*, como algo distinto de la tradición episcopal.

Se trata, pues, por una parte, de una inteligencia del texto sagrado, que se transmite en la Iglesia en las explicaciones de los doctores y espirituales, e incluso en la liturgia y en las devociones. Por otra, de revelaciones que afectan a la voluntad de Dios para una persona determinada, o para un tiempo y unas circunstancias dadas<sup>273</sup>.

Esta obra reveladora del Espíritu, por la que Dios da a conocer su voluntad a su pueblo, es la misma que está presente en los usos diversos que recibieron los términos '*revelare*', '*inspirare*', etc. hasta la Edad Media, e incluye —es bueno no perderlo de vista— el Magisterio. Como se ha dicho, fue Tomás de Aquino quien limitó su uso al momento constituyente: frente a ciertos excesos, convenía señalar la primacía de Cristo y su centralidad.

En efecto, a raíz sobre todo de las propuestas de Joaquín de Fiore, la Edad Media había conocido diversos intentos de autonomizar la acción reveladora actual, que se atribuye al Espíritu Santo, de la Revelación

---

<sup>272</sup> En otro lugar hace referencia Congar a una *gratia predicationis* o *gratia sermonis*, presente en la tradición dominica. Cfr. IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 157.

<sup>273</sup> Cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle, o.c.*, 117-118.



neotestamentaria. El abad del monasterio de Fiore había anunciado la inminente manifestación de una *era del Espíritu*, que había comenzado ya con san Benito y que debía sustituir a la edad del Padre y a la del Hijo, fijadas en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, respectivamente. A la nueva era correspondía una nueva revelación, una inteligencia espiritual que Joaquín denominó el “Evangelio eterno”.

El desarrollo del joaquinismo es un fenómeno complejo, con epígonos dentro y fuera de la Iglesia que llegan prácticamente hasta la actualidad, y no es necesario tratarlo aquí detenidamente<sup>274</sup>. Basta señalar, de la respuesta de santo Tomás, una idea firme que será asumida por Congar:

el *status* o régimen del Nuevo Testamento es conjuntamente de Cristo y del Espíritu. No tenemos por qué esperar la venida de otro después de él. (...) Cuando Joaquín creía abrir perspectivas de progreso, estaba dando la espalda al sentido de las Escrituras, tan perfectamente captado por la tradición y por la liturgia: el Espíritu hace comprender al Verbo-Hijo, que revela al Padre y conduce a Él. Por el contrario, el esquema tomista del *exitus-reditus* está en plena consonancia con este sentido tradicional<sup>275</sup>.

No es necesario negar la acción carismática para afirmar la definitividad de la revelación en Cristo. Pero hay que respetar el *sentido* de la acción de Dios —la economía—, tal como lo expresan las Escrituras. En la teología del Aquinate había espacio para la profecía; en la de Congar, también.

3. El teólogo de *les Ardennes* entiende el *carisma de profecía* en un sentido preciso, en el marco de la reforma de la Iglesia y de la tensión escatológica que caracteriza ciertas intervenciones del Espíritu. Se trata del don por el que un hombre descubre en ciertos momentos de la historia —de la Iglesia o, sobre todo, del mundo-mundo— un cambio que exige una revisión en la forma histórica de la Iglesia. Él mismo lo describe así:

es profeta aquel que abre a la Iglesia las vías y la inteligencia de su futuro, el que sabe leer los “signos de los tiempos”, el que hace los gestos (*qui pose*

---

<sup>274</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 154-165. Entre la abundantísima bibliografía que recoge Congar, basta recordar H. DE LUBAC, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. Dagli spirituali a Schelling*, Jaca book, Milano 1981 y IDEM, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. Da Saint-Simon ai nostri giorni*, Jaca book, Milano 1984, así como E. GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Publications universitaires de Louvain - J. Vrin, Louvain - Paris 1952.

<sup>275</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 157.

*les gestes*) o crea instituciones llenas de promesas, dando un paso más allá de las ideas recibidas y de las estructuras vigentes. Estos hombres y mujeres “proféticos” sólo se asemejan a los profetas de la Biblia en que abren y esclarecen la realización del designio de Dios en la historia<sup>276</sup>.

De los *signos de los tiempos* habían hablado Juan XXIII y, sobre todo, el Concilio Vaticano II, que, sin definirlos, los describía de modo suficiente. En la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* se lee:

n. 4. Para cumplir esta tarea [de continuar, bajo la guía del Paráclito, la obra del mismo Cristo...], corresponde a la Iglesia el deber permanente de escrutar a fondo los signos de los tiempos (*signa temporum*) e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, de manera acomodada a cada generación, pueda responder a los perennes interrogantes de los hombres sobre el sentido de la vida presente y futura y sobre la relación mutua entre ambas. Es necesario, por tanto, conocer y comprender el mundo en el que vivimos, sus expectativas, sus aspiraciones y su índole muchas veces dramática.

n. 11. El Pueblo de Dios, movido por la fe, por la cual cree que es guiado por el Espíritu del Señor, que llena el orbe de la tierra, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos que comparte con sus contemporáneos, cuáles son los signos verdaderos de la presencia o del designio de Dios. Pues la fe ilumina todo con una luz nueva y manifiesta el plan divino sobre la vocación integral del hombre, y por ello dirige la mente hacia soluciones plenamente humanas.

En cierto sentido, la variedad de la que hemos hablado ya forma parte de estos *signos de los tiempos*, como su “nivel mínimo”<sup>277</sup>. Sin embargo, con esta denominación se hace referencia sobre todo a conjuntos de hechos que *marcan un cambio*, moviendo a una toma de conciencia y despertando esperanzas y energías. Algunos ejemplos recogidos por el Concilio son el movimiento litúrgico y el movimiento ecuménico, la solidaridad de todos los pueblos, la instauración de la libertad religiosa, reconocida por las legislaciones. Otros, señalados por Congar, son la Renovación en el Espíritu y, en general, lo que describe como el final de una “situación de cristiandad”<sup>278</sup>.

---

<sup>276</sup> *Ibid*, 382.

<sup>277</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, o.c., 44.

<sup>278</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 353-354. A propósito del movimiento ecuménico, escribe Congar: «Qu'est-ce que Dieu veut nous dire en inspirant ce mouvement au moment où le christianisme comme tel, en sa substance la plus

Puesto que son fruto de la acción de Dios en la historia —sea la historia de la Iglesia, sea la historia del mundo-mundo—, se trata de una verdadera *palabra de Dios*: son, afirma Congar, la *economía* de Dios «en acto en los acontecimientos»<sup>279</sup>. Con esto está de acuerdo la idea de que Dios actúa en la historia y que los eventos históricos tienen algo que decirnos de lo que Dios quiere de nosotros. Los profetas son, entonces, quienes, por una especial gracia de Dios, «abren y esclarecen la realización del designio de Dios en la historia»<sup>280</sup>. “Abren”, en cuanto se trata de nuevas fundaciones, de movimientos de reforma; “esclarecen”, en cuanto se trata de una particular inteligencia de la historia y del mundo, o del misterio de la Iglesia. La profecía tiene algo de llamada a una misión.

Ahora bien, ¿qué relación guarda esta revelación con la revelación en Cristo? Se ha señalado ya que no es una revelación *nueva*, en el sentido de que no se opone a esta última: «el *status* o régimen del Nuevo Testamento es conjuntamente de Cristo y del Espíritu»<sup>281</sup>. En la revelación carismática, don del Espíritu, no se da una *palabra* distinta ni una *enseñanza* diversa de la de Cristo. Por eso precisamente la *interpretación* del sentido divino de los *signos de los tiempos*, para ser verdadera, debe estar relacionada e iluminada por la Revelación *positiva* del plan de Dios, que ha sido ya dada en el período constituyente.

El profeta *interpreta* la acción actual de Dios —que señala un cambio—, a la luz del sentido de la economía tal como nos ha sido revelado. En efecto, esta interpretación

sólo puede ir más allá de la coyuntura unida a las convicciones personales si el sentido de los hechos está relacionado e iluminado con la revelación *positiva* del plan de Dios, del que Jesucristo es el centro; teniendo siempre presente que la salvación y el reino al que apunta ese plan engloban la oración y responde a su gemido y a su esperanza (cf. Rom 8,20-24)<sup>282</sup>.

---

primordiale, est mis en question par les athéismes théoriques ou pratiques, par une indifférence à ce qui dépasse le petit confort des individus, ou par des « religions » concurrentes plus ou moins agressives ? Ne veut-il pas nous ramener à l'essentiel, au fondamental ? », IDEM, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, o.c., 255.

<sup>279</sup> IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 239.

<sup>280</sup> *Ibid.*, 382; cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 121-122.

<sup>281</sup> IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 157.

<sup>282</sup> *Ibid.*, 239. El subrayado es mío.

En todo caso, como se ve, la referencia a la Escritura —la referencia cristológica— es insoslayable. Nuestro Autor se opone a quienes querrían sustituir la palabra revelada de la Escritura —sostenida por la Tradición— por la atención a la acción de Dios en la historia. El Espíritu Santo es “el Desconocido más allá del Verbo”, es Libertad y «sopla donde quiere» (*Jn* 3,8), pero al mismo tiempo es el “Espíritu de Cristo”, el “Espíritu de Verdad”, que debe llevar adelante, en lo desconocido de la historia, la Salvación y la Revelación traídas *por Cristo* hacia su plenitud, que es *el mismo Cristo glorioso*.

4. Para leer los *signos de los tiempos*, afirma Congar, «es necesario un sentido de la historia, un interés por el acontecimiento, un poco de percepción profética, pero —fundamentalmente— un sentido espiritual de la obra de Dios»<sup>283</sup>. Este último permite descubrir la obra del Espíritu donde comienza a manifestarse, distinguiéndola de otros fenómenos ambiguos. En cuanto al sentido de la historia y el interés por el acontecimiento, son condición necesaria de la misma relevancia de los *signos de los tiempos*, y ayudan a considerar el papel que juegan en su lectura la obra de teólogos, filósofos, historiadores... Pero a esto hay que añadir aún dos elementos más.

Recurriendo al libro de los *Hechos* es posible señalar los criterios principales que entonces encontró la Iglesia para discernir la obra reveladora de Dios en la historia: «una experiencia del Espíritu, el apoyo de un testimonio escriturístico, la aprobación de la *ecclesia*»<sup>284</sup>. No basta el don del Espíritu, pues Este, a fin de cuentas, «sopla donde quiere» (*Jn* 3,8): a diferencia de la fe, para la profecía no es necesaria la referencia explícita a un contenido cristiano, y también en los ateos es posible reconocer una palabra profética...<sup>285</sup>

El necesario apoyo de la Escritura lo hemos considerado ya. En cuanto a la *ecclesia*, el Concilio había señalado que los sacerdotes, junto con los laicos, deben estar atentos a los *signos de los tiempos*<sup>286</sup>. Sin embargo,

---

<sup>283</sup> *Ibid.*, 390; cfr. 263-266.

<sup>284</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 391.

<sup>285</sup> Cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 113-114, que recoge unas consideraciones publicadas en el n. 115 de *Lumière et Vie* (nov.-déc. 1973). Algunos personajes contemporáneos, en que reconoce el don de profecía, en *Ibid.*, 115, 117, 121-122.

<sup>286</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Presbyterorum Ordinis*, o.c., 9, 6.

parece que Congar tiene en mente, más bien, un carisma especial —una peculiar “experiencia del Espíritu”. Habla de profetas, y recuerda concretamente las iniciativas innovadoras, las misiones, las órdenes religiosas nuevas, las grandes obras del pensamiento... Tiene en mente a los reformadores, a los fundadores, así como a los teólogos y filósofos que procuran leer la Revelación y estudian las grandes cuestiones ligadas a Dios, el hombre y el mundo.

El método que sigue nuestro Autor parece muy acorde con lo que apuntaba *Dei Verbum*. Entre los diversos modos en que progresa la Tradición, el documento conciliar incluía el trabajo teológico, *la experiencia del Espíritu* y el magisterio de los obispos<sup>287</sup>. El Espíritu Santo actúa real y eficazmente, pero cuenta con los medios humanos, cuenta con el curso de la historia, que es un delicado equilibrio entre las iniciativas de Dios y las respuestas de los hombres, entre la variedad —querida por Dios, enriquecida por la libertad creada— y la unidad, que es, en definitiva, la del sentido cristiano y el fin de la economía<sup>288</sup>.

El Concilio ponía el acento, tal vez, en la *definitividad* de la Revelación, de la que progresa sólo nuestro conocimiento; Congar, en cambio —salvando el carácter normativo del período constituyente—, lo pone en su *actualidad*. La acción actual del Espíritu, que obra en la historia y en el mundo, en la Iglesia y en los corazones, teje un maravilloso entramado de acontecimientos que miran a un único fin: la plenitud del *misterio cristiano*, que se ha realizado ya en el Cristo glorioso y que se prepara materialmente, para la creación entera, en la historia<sup>289</sup>.

---

<sup>287</sup> Cfr. IDEM, *Dei Verbum*, o.c., 8, y, sobre el modo en que los padres conciliares entendían esta experiencia, F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum*, o.c., 64-66

<sup>288</sup> Congar ve también en el Magisterio una *inspiración* del Paráclito; y concibe la teología al servicio de la acción del Paráclito: «El Espíritu es sopro. El viento canta en los árboles. También nosotros querríamos ser una lira humilde a la que haga vibrar y cantar el sopro de Dios. El trabajo arduo de la investigación pretende tensar y ajustar las cuerdas de esa lira. ¡Que el Espíritu les haga emitir un canto armonioso de oración y de vida!», Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 19; cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 118-121

<sup>289</sup> Un ejemplo de la compleja acción del Espíritu en la Iglesia y en el mundo, soberana y ligada a la libertad humana, se encuentra en la exposición de lo que la Renovación en el Espíritu aporta a la Iglesia. Cfr. IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 353-364.

## 6. Visión de conjunto: el Verbo y el Espíritu en la obra reveladora del Padre

En esta sección, como en la precedente, puede ser útil dar una visión de conjunto, subrayando el modo de expresar el marco trinitario de la economía: la Revelación es una obra del Padre, que Éste realiza por el envío del Verbo y del Espíritu, pasando siempre por la mediación de Jesucristo. Congar procura retomar el mismo lenguaje bíblico, en su empeño por intentar que ascienda en nuestro tiempo la savia primera y más rica, que brote de nuevo la fuente original de nuestra fe<sup>290</sup>. Así, en *La Parole et le Souffle*, presenta un *dossier* de textos de la Escritura sobre esta unión en el cual subraya dos puntos. En primer lugar, que el Verbo y el Espíritu, así como su misma conjunción, hacen siempre referencia al Padre, *de quien parten y a quien vuelven*<sup>291</sup>.

En segundo lugar, que al Espíritu corresponde la *eficacia* que la Escritura reconoce a la Palabra divina, desde el mismo inicio del *Génesis* (cfr. *Gn* 1,2). Comentando el famoso dicho del evangelio de Juan (cfr. *Jn* 6,63), apunta Congar:

C'est parce qu'elles sont habitées par l'Esprit que les paroles sont vie et communiquent la vie. L'Esprit intervient comme lien entre paroles et vie ; il donne ainsi aux paroles leur pleine qualité de paroles *de Dieu*<sup>292</sup>.

La Palabra de Dios es inseparable del Espíritu con el que sale de la boca del Padre. Su eficacia creadora, transformadora, es concretamente en el alma el deseo de alcanzar la plenitud del Cristo glorioso, tal como expresan los últimos versículos del *Apocalipsis* (cfr. *Ap* 22,17-21). Así, concluye nuestro Autor, desde su primer hasta su último versículo, la Escritura da testimonio de la conjunción del Espíritu y la Palabra<sup>293</sup>.

Veamos ahora con algo más de detalle la relación que establece Congar entre uno y otra.

---

<sup>290</sup> Modo de comprender el *re-sourcement*, que Congar encuentra en Péguy, cfr. *ibid*, 355.

<sup>291</sup> « Les deux dons, et dans leur jonction même, se réfèrent toujours au Père duquel ils viennent et auquel ils reviennent », IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 39.

<sup>292</sup> *Ibid*, comentando *Jn* 6,63. El mismo motivo se encuentra en la página siguiente, comentando la eficacia del Evangelio en vistas a la obediencia de la fe, sea en san Pablo, sea en las cartas católicas, y, más adelante, sobre *Hechos* afirma: « Et il n'y a parole efficace de salut qu'avec lui » (41).

<sup>293</sup> *Ibid*, 42, cfr. 33-42.

1. Para exponer el carácter trinitario de la obra divina, nuestro Autor acude a la teología de las misiones, que *se dan encuentro* en el misterio de Cristo. En efecto, las misiones del Verbo y del Espíritu no realizan obras dispares, sino la obra *de Cristo*, que es el único mediador entre Dios y el hombre.

Como viene dicho, el carácter *crisológico* de la Revelación lo había puesto ya de relieve el Concilio. El peligro consiste en considerar en Jesucristo sólo la encarnación del Verbo, y no la unción del Espíritu: en el evento Cristo, el Espíritu tiene un papel que no puede ser dejado de parte.

Pero, como señala el conocido verso de Hölderlin, «donde se encuentra el peligro, allí surge también la salvación». De hecho, el lenguaje de la unción, por la que Jesús es precisamente “el Cristo” y que Él transmite a los apóstoles en Pentecostés y, a todos los creyentes, en la fe, permite explicar la continuidad entre Cristo y la Iglesia y, en definitiva, la continuidad del entero designio salvífico de Dios<sup>294</sup>.

2. Para exponer el carácter trinitario de la economía, Congar acude también, según se ha visto, a la *táxis* trinitaria formulada por los Padres Griegos: toda obra de la Trinidad en la historia se realiza partiendo *del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo*. La economía es una obra de las tres divinas Personas, que actúan *conjuntamente* pero no *confusamente*, sino cada una «según el orden y el carácter de su ser hipostático»<sup>295</sup>. Antes lo hemos visto en general; ahora lo haremos en lo que afecta a la teología de la Revelación.

El Verbo es el rostro de la automanifestación de Dios; el Espíritu, quien la personaliza e interioriza, quien le da vida en el alma de cada uno y hace que se encarne en él<sup>296</sup>. Así, la Tercera Persona de la Trinidad es quien *termina* la Revelación, *comunicándola* a los hombres. Esto se verifica de modo eminente en Pentecostés y, desde entonces, a lo largo de la historia en la *actualización* de la Revelación en todo tiempo y lugar, y también en cada alma.

---

<sup>294</sup> *Vid. infra*, D.2.

<sup>295</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 298.

<sup>296</sup> A propósito de *Jn* 1,12, en relación con *Jn* 3,3-5; *1Jn* 3,9 y *IP* 1,3-4.23, afirma Congar: «Lu au singulier, c'est Jésus né de Marie et de l'Esprit Saint. Mais c'est le même mystère objet de l'élection ou du Propos de Dieu. Il s'agit toujours de la naissance du Verbe en nous, de la conception d'un fils de Dieu en une chair d'homme», IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 164.

Congar da una notable relevancia al carácter *actual* de la Revelación. Si Cristo es su mediador y plenitud, la Revelación permanece *abierta* en el Espíritu; no porque su contenido —su forma— *cambie*, sino porque es siempre un evento presente, actual, vivo, y en cuanto tal es obra del Espíritu. En este sentido, nuestro autor afirma que «existe una acción reveladora constante de Dios en los hombres llamados a la fe o que viven en la fe»<sup>297</sup>.

La actualización de la Revelación lleva consigo una inteligencia de la misma que progresa en el tiempo y con el tiempo. Así, junto a la perennidad del Evangelio surge un elemento de novedad, porque

si Cristo nació sólo una vez, habló, murió y resucitó sólo una vez, esta *una vez* tiene que ser recibida, echar raíces y producir fruto en una humanidad que se multiplica y se diversifica de manera indefinida a través de las culturas, los espacios humanos y el desenvolvimiento del tiempo<sup>298</sup>.

A la luz de las preguntas que cada época plantea, de los requerimientos de cada cultura en que la Iglesia planta la semilla del Evangelio, de las incomprensiones de la Revelación que se suceden en la historia, y de las novedades que en ella surgen, el Espíritu ilumina a la Iglesia —a los fieles y a los pastores, al Magisterio— para comprender en mayor profundidad la Revelación y conservarla en su pureza original. Así, se realiza «una unión entre lo dado y lo inesperado, entre lo adquirido de una vez por todas y lo perpetuamente inédito y nuevo»<sup>299</sup>.

En este desarrollo o despliegue, el Espíritu no sólo ilumina cada vez de modo nuevo, con una riqueza distinta, sino que también fija ciertas interpretaciones o modos de vivir el cristianismo que se convierten en normativos —pasan a formar parte del dato (*donné*) del que ha de partir la teología— para la Iglesia en el futuro. Dicen siempre relación al Evangelio y a la Tradición apostólica, pero suponen en todo caso un auténtico enriquecimiento, pues son fruto de la acción del mismo Espíritu que estuvo

---

<sup>297</sup> IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 236. Toda la acción del Espíritu en el alma tiene lugar, para Congar, por la unción de la fe, por la vida de la gracia. Si el Evangelio es eficaz, lo es no solo por la obra salvífica que Cristo llevó a cabo por todos los hombres, sino también por la fe en la que se recibe, y ahí es donde interviene el Espíritu Santo. La dimensión pneumatológica de la Revelación manifiesta la relación intrínseca que existe entre Revelación interior y Revelación exterior, entre dimensión objetiva y dimensión subjetiva de la obra de Dios. Cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 30-32.

<sup>298</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 242.

<sup>299</sup> *Ibid.*



activo en el periodo constituyente. Así, Congar logra mantener un equilibrio entre las sollicitaciones que llegaban de la Reforma y la vida de Oriente:

A la vista de las críticas protestantes que padecen también un positivismo del [T]exto inspirado, tenemos que evitar equiparar la [T]radición de la Iglesia a la [P]alabra instauradora y, con las Iglesias hermanas de la [O]rtoxia, afirmar que la [T]radición es la vida misma de la Iglesia, [C]uerpo de Cristo, animada por el mismo Espíritu que habló por los profetas<sup>300</sup>.

Como afirma en otro lugar, la relación del Espíritu con la institución, con el referente cristológico, es continua: Él « rénové sans cesse le donné, mais il n'en crée pas un substantiellement autre »<sup>301</sup>. Hay en esto un punto de esencial importancia para Congar: el Espíritu de Jesús es Libertad, sí, pero es al mismo tiempo, según la expresión de san Juan, “Espíritu de verdad”<sup>302</sup>.

3. La idea de la *unidad dual* de acción del Verbo y el Espíritu —que se basa en la única mediación de Cristo para toda la economía, y se verifica en el mismo Cristo— se expresa, después, en el carácter *sacramental* de la transmisión de la Revelación. Es posible reconocer la idea de Congar en distintos momentos de la Tradición:

- Después de la Ascensión de Cristo y el envío del Espíritu Santo, la automanifestación de Dios alcanza a los hombres *por* la Iglesia y *en* la Iglesia. A ella fue prometido —y enviado— el Espíritu, y sólo en ella la manifestación de Dios se mantiene *viva*. Desde los primeros Símbolos esta economía —y su consumación— ha aparecido englobada en el tercer artículo: «*Credo in Spiritum Sanctum*».

Precisamente en la continuidad entre Cristo y la Iglesia se reconoce lo que corresponde al Verbo y al Espíritu. Afirma Congar que esa continuidad la hace, de una parte, «lo que en ella viene de él [del misterio del Verbo encarnado] como institución —palabras, bautismo, eucaristía,

---

<sup>300</sup> *Ibid*, 236, reproduzco el uso de las mayúsculas en el original francés, que refleja no solo la sensibilidad ecuménica de nuestro Autor, sino también la idea de Tradición que está en juego.

<sup>301</sup> IDEM, *La « réception » comme réalité ecclésiologique*, o.c., 255.

<sup>302</sup> *Jn* 14,17; 15, 26; 16,13; *1Jn* 4,6. En cuanto al Espíritu como libertad, cfr. *Jn* 3,8; Libertad: *2Co* 3,17. La unidad de estas dos notas la encuentra Congar en *Jn* 8,32: «conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres». Cfr. IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 242.

misión apostólica— y, de otra, el Espíritu que él le comunica»<sup>303</sup>. La *communicatio Christi* que tiene lugar en la Tradición se da concretamente, por las estructuras de Alianza, fijadas por Cristo y los apóstoles, en una *Traditio Spiritus*.

Se trata, pues, de una lógica sacramental, cuya especificidad reside precisamente en la *eficacia actual* del memorial de Cristo, que es obra del Espíritu Santo. Pero hay que tener en cuenta que este es, para Congar, *cofundador*: juega un papel fundamental en la misma institución, pues es bajo la luz del misterio Pascual y por la iluminación e intervención del Espíritu como los apóstoles comprenden el misterio de Cristo y determinan los rasgos esenciales de la Iglesia. Parte importante de esta obra del Espíritu tiene que ver con la *inspiración* de la Escritura, tema de gran interés que Congar reconoce haber tratado insuficientemente.

- Por otra parte, desde la unidad de acción del Verbo y el Espíritu se justifica el carácter *concreto* con el que *Dei Verbum* describe el realizarse de la Tradición, que tiene lugar a través de la predicación, la vida y el culto. Se explica asimismo la necesidad de la vida de la gracia para acceder a la verdad profunda de la Revelación. En efecto, el Espíritu nos da a conocer el misterio de Cristo *haciéndonos semejantes a Él* (cfr. 2Co 3,18). Manifestación concreta de esto es la *lectura espiritual* de la que hablaron los Padres: no es posible acceder al contenido de la Escritura — Cristo, Dios y hombre— sin una intervención del Paráclito, y por tanto «no se da lectura adecuada de la Escritura si no es bajo el movimiento del Espíritu»<sup>304</sup>. En realidad, lo mismo vale para la comprensión del anuncio cristiano. El Espíritu, como dice Congar, da testimonio “dentro” y “fuera”: en quien anuncia y en quien escucha; para comprender y expresar, también para acoger.

- En esta línea es posible comprender la función y el lugar del Magisterio. Todos en la Iglesia juegan un papel protagonista en la conservación de la Revelación en su *pureza* original y en el enriquecimiento de la misma hacia su *plenitud*. Por la unción de la fe, los creyentes guardan el depósito de la Revelación en su vida cristiana; los pastores, por el carisma y la autoridad recibidos en la ordenación, tienen además la misión de hacerlo concretamente, expresando adecuadamente la

---

<sup>303</sup> *Ibid*, 228.

<sup>304</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 232.

fe frente a las incomprensiones o errores que surjan a lo largo de la historia. En la vida de la comunidad surgen modos de vivir el cristianismo que los pastores deben sancionar o rechazar, asistidos por el Espíritu, y la comunidad puede más tarde recibir (o no) las decisiones de la jerarquía como fiel reflejo de la fe que viven.

Según se ve, se trata, en definitiva, de comprender la función del Magisterio no *por encima de* o como *creando* la Iglesia, sino *en* la Iglesia y *al servicio de ella*<sup>305</sup>. No hay que comprenderlo, sin embargo, como una subordinación del Magisterio a la fe en la que vive la comunidad (*fides qua*). Una idea que Congar recuerda repetidamente es que no hay *fides qua* sin una *fides quae*: en última instancia, el depósito apostólico es siempre el referente normativo, en el que la Iglesia apostólica se reconoció y debe reconocerse la Iglesia de todos los tiempos<sup>306</sup>.

- En fin, en su carácter dinámico, el Espíritu es quien, en la Iglesia, impulsa el anuncio de la Palabra. Como el viento impetuoso de Pentecostés, guía la Iglesia en la misión de evangelización que ha de alcanzar al mundo entero, a toda criatura (cfr. *Mc* 16,15). Y no sólo *guía* esa misión, *ilumina* a los predicadores para comprender y dar a conocer el mensaje y la *acompañía* como fuerza de salvación que manifiesta en ella la presencia de Dios. Al mismo tiempo, como se ha dicho antes, *da eficacia* a la evangelización en los distintos lugares y contextos culturales, permitiendo que el Verbo *se encarne* en circunstancias diversas. De este modo, se despliega en la multiplicidad humana la infinita riqueza de la Palabra de Dios. En resumen, la acción del Espíritu permite que en la Iglesia se conserve la Palabra en su *pureza* original y despliegue al mismo tiempo en preparación de su *plenitud* escatológica.

4. El Espíritu no es solo el Sople que hace presente la Palabra del Padre *aquí y ahora* y la conduce hasta el corazón del hombre —el de los apóstoles,

---

<sup>305</sup> « Chez nous on a, au moins théoriquement, trop isolé le « magistère » de tout le corps ecclésial. Or il n'est assuré de son réel charisme hiérarchique que dans la communion de foi et d'amour de ce corps, et pour son service », IDEM, *La Parole et le Souffle, o.c.*, 120, cfr. 120-121. Aquí se ve la referencia del Espíritu al Verbo: en los concilios, el magisterio de los papas, la obra de los teólogos... para mantener la fidelidad a la Palabra de Dios y para precisar lo que ésta o la Revelación contiene o implica.

<sup>306</sup> Cfr. *ibid*, 19-21.

para comprender el Evangelio y la voluntad de Cristo para su Iglesia; el de los hombres, para vivirlo en cada época y lugar. Hay que explicar aún un último elemento, relacionado con el título de *cofundador* —que nace de la unidad dual de acción que acabamos de ver— y con el carácter hipostático del Espíritu.

En efecto, el Espíritu viene después del Verbo, y eso se refleja en que *lleva adelante* la Revelación en lo indeterminado de la historia. El Espíritu hace que la Palabra de Dios se haga significativa en circunstancias que el Verbo encarnado no vivió. Al mismo tiempo, prepara ya materialmente en este proceso la consumación definitiva del designio divino, y lo hace concretamente atrayendo la forma dada por el Verbo hacia la plenitud de la gloria de Cristo. Así explica Congar que el Espíritu introduzca *novedades*, por las que el rostro de la Iglesia y de la Revelación se *conforman* a esa misma plenitud, en cuanto se va realizando ya en la historia. De nuevo, tiene esto que ver con la renovada perspectiva escatológica que adopta:

Puesto que la verdad, bíblicamente, es escatológica, a ella destina Dios las cosas. Concretamente, esto significa que las formas que conocemos, por verdaderas y respetables que sean, no constituyen la última palabra de las realidades que ellas traducen; los dogmas son perfectibles, la Iglesia es, en sus estructuras, un sistema abierto... (...) El Espíritu, lo hemos visto, es «cofundador». Así, en cierto sentido, Dios nos ha dicho y dado todo en Cristo y, sin embargo, verdaderamente sucede algo en la historia<sup>307</sup>.

Es importante señalar que, incluso en este obrar como *Tercero* —más allá el Verbo—, el Espíritu no obra *aparte* del Verbo, sino que realiza la obra *de Cristo*, y es enviado por medio de Él. El Espíritu es Espíritu *de Jesucristo*. La plenitud es plenitud *de Cristo*, de aquel que vivió y enseñó, murió y resucitó en un tiempo y en un contexto determinados, y ahora está sentado a la derecha del Padre. El sentido de la economía se ha revelado ya en Él, y por eso «la salud de la pneumatología radica en su referencia cristológica»<sup>308</sup>. De hecho, un criterio que sirve para distinguir esta obra del Espíritu de otros intentos meramente humanos es, precisamente, esa misma referencia.

---

<sup>307</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 242.

<sup>308</sup> *Ibid.* Cristo «continúa siendo el alfa y omega de la más amplia catolicidad que hace crecer y madurar misteriosamente el Desconocido [más allá d]el Verbo» (243).

5. Habría que mencionar, en fin, la acción del Espíritu Santo, que prepara *en el mundo y en la historia* la consumación definitiva, por medio de acciones puntuales. Dicho de otro modo, también fuera de la Iglesia actúa el Espíritu, llevando a plenitud el plan de Dios.

Esta idea se encuentra en la base del modo en que Congar explica el *carisma de profecía* que todavía hoy existe en la Iglesia. Tiene repercusión también en la dimensión cósmica de la liturgia, y es fundamental para explicar el carácter misionero de la Iglesia, así como para el estudio del valor salvífico de las distintas religiones y de la relación que con ellas tiene la Revelación cristiana.

## **D. LA HERENCIA DE CONGAR**

Como en el capítulo anterior, si lo que interesa es en qué puntos de un tratado sobre la Revelación —en general, de Teología fundamental— hay que considerar el papel del Espíritu Santo en la obra divina, la mejor conclusión consistiría sencillamente en repasar el índice de la sección C. Por otra parte, un desarrollo de ese tipo se ensayará en el capítulo siguiente, que cerrará este trabajo.

Vamos a exponer aquí los principales méritos de la propuesta de Congar. Primero se hará en general, limitando su intento y confrontándolo con ciertas críticas. Después, se señalarán las principales aportaciones de su pneumatología para la Teología fundamental.

### **1. Congar frente a la crítica: el equilibrio de la *pneumatología***

¿Qué pretendía Y. Congar con su voluminosa *pneumatología*? ¿Lo logró? ¿Qué límites presenta su propuesta?, ¿qué perspectivas abre para el trabajo teológico? Son las preguntas a las que hay que responder bajo este título. La idea que hará de fondo a todas ellas es el equilibrio que nuestro Autor subraya al concluir su trabajo. Quizá el mejor resumen es el que él mismo hace en las primeras líneas de *La Parole et le Souffle*:

Combien de fois l'ai-je dit : Si je n'avais qu'une conclusion à retenir de mes études sur le Saint-Esprit, je la formulerais ainsi : Pas de christologie sans pneumatologie, *pas de pneumatologie sans christologie*<sup>309</sup>.

Si hubiera que reducir las conclusiones a una sería, pues, esta: equilibrio. Equilibrio entre cristología y pneumatología, equilibrio entre el papel del Verbo y el del Espíritu. Uno y otro realizan *conjuntamente* la obra del Padre. Conjunta, sí, pero no *confusamente*. A cada uno corresponde un modo de actuar propio, personal, que, entrelazado siempre con el del otro y de modo especial en el misterio de Cristo, es posible reconocer en toda la economía. Desde este punto, intentemos responder a las preguntas que hemos planteado más arriba.

1. Nadie prácticamente considera que la obra de Congar en tres volúmenes dedicada al Espíritu Santo sea algo así como una *Summa pneumatologica*<sup>310</sup>. Podría parecerlo tal vez a un lector apresurado, dado el título, la longitud y la amplitud de los temas tratados. Sin embargo, basta un detallado repaso del índice, basta leer una sola de sus partes, para abandonar esa idea. El teólogo de *les Ardennes* no quiere hacer un estudio del Espíritu Santo, o una exposición exhaustiva de su personalidad y obra en el plan divino de salvación. De ahí que las observaciones que se han hecho contra tal intento le toquen solo lejanamente<sup>311</sup>. Lo que Congar pretende es contribuir «a la obra santa de la reintegración de los cristianos en la unidad»<sup>312</sup>, mostrando que en la teología católica hay espacio para una consideración activa del Espíritu Santo en el modo de ver la Iglesia, su vida y sus miembros. Responde a críticas muy concretas que llegaban sea desde la Ortodoxia, sea desde la Reforma<sup>313</sup>.

También en ámbito católico, su *ecclesiología pneumatológica* tiene una finalidad principalmente dialéctica, que mira a una renovación del tratado *De Ecclesia*. Este habría caído en ciertos extremos que —en la *continuidad* con una tradición sustancialmente válida— es preciso evitar. Una

---

<sup>309</sup> IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 13.

<sup>310</sup> Sí lo es, en cambio, por su propósito y su modo de exposición, la obra de P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, o.c..

<sup>311</sup> Cfr. R. P. MCBRIEN, *I Believe in the Holy Spirit. The role of pneumatology in Yves Congar's Theology*, o.c., 325-327. Su crítica parece más bien dirigida a las tesis de E. T. Groppe.

<sup>312</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 703.

<sup>313</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Actualité de la Pneumatologie*, o.c., 22.

eclesiología como la que nuestro Autor propone permite comprender las carencias de una posición unívocamente cristológica o paternal. No obstante, no es la última palabra, ni —pienso que cabría decir en opinión de Congar— debe serlo.

En efecto, como se ha indicado más arriba, el teólogo francés concibe la eclesiología pneumatológica como un *complemento*. Es posible repasar algunos puntos que ponen en evidencia esta idea:

- en general, Congar considera la pneumatología una «teología y dimensión de la eclesiología»<sup>314</sup>;

- en relación con el misterio del Verbo encarnado, afirma que la *cristología pneumatológica* en nada contradice sino que «se articula con la cristología clásica del Verbo hecho carne, con la cristología calcedonense de las dos naturalezas y la unión hipostática». En efecto, la *cristología pneumatológica* «desarrolla aspectos importantes presentes en el Nuevo Testamento y en padres como san Ireneo, que no desarrolla» la otra<sup>315</sup>;

- en relación con el misterio de la Iglesia, Congar propone que el Espíritu Santo y el Verbo encarnado son sus *co-fundadores*: Éste instituyó la Iglesia durante su vida terrena, aunque en el proceso de determinación de las características esenciales de la institución jugara después un papel fundamental la inspiración de los apóstoles por parte del Paráclito. El teólogo francés reconoce y subraya repetidamente el papel del Espíritu, sea en la fundación histórica, sea en el perenne fundamento de la Iglesia en la acción del Señor, que es Espíritu. Sin embargo, no puede aceptar los intentos teológicos de ligar la institución de la Iglesia *solamente a Pentecostés y a los apóstoles*, los cuales habrían operado una transposición del mensaje escatológico de Jesús. Esta visión —que nuestro Autor encuentra en L. Boff— llevaría a admitir ciertas novedades en la Iglesia, tales como la posibilidad para los laicos de celebrar la Eucaristía, o para las mujeres de recibir el sacramento del Orden. Según Congar, se trata de un intento excesivo, pues aunque el Verbo y el Espíritu son *cofundadores*, la obra del Espíritu no es autónoma, sino que en lo sustancial debe atenerse a la forma que da a la Iglesia el Verbo, Palabra de

---

<sup>314</sup> IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 201.

<sup>315</sup> Las dos citas, respectivamente, *ibid*, 246 y 599.

Dios e Hijo encarnado<sup>316</sup>. En otras palabras, la Iglesia no es solo Templo del Espíritu Santo, sino también Cuerpo místico de Cristo y Pueblo de Dios;

- en la misma línea se mueve la solución que propone a la cuestión por la relación entre institución y carisma en la vida de la Iglesia. Más arriba se ha tratado ya con cierta extensión. Llegados a este punto es interesante señalar la crítica que el teólogo francés hace a la propuesta de H. Küng y a la de su discípulo G. Hasenhüttl<sup>317</sup>. Como en el caso de Boff, también para estos autores la realización de la Iglesia depende del Espíritu. Para el segundo, concretamente, quien construye el organismo eclesial es la libre fuerza de Cristo, de modo que el principio organizador (*Ordnungsprinzip*) de la Iglesia son los carismas. Estos hacen de la Iglesia un organismo, en el que cada cual ocupa un lugar según el don recibido. Existe ciertamente una estructura jurídica, pero estaría subordinada a la estructura carismática y tendría solamente una función auxiliar, para el caso en que quien detente una cierta función en la Iglesia no posea el carisma correspondiente.

Congar admite la idea de un principio carismático en la vida de la Iglesia, por demás señalado por el último Concilio, pero añade que la estructura social de la misma es *sacramental*, y no primeramente *jurídica*. Institución y carisma son dos operaciones «diferentes por su manera de proponerse, por su estilo», pero «son complementarias»<sup>318</sup>. De hecho, en una perspectiva trinitaria del misterio de la Iglesia, corresponden «à la relative dualité de l'institution par le Verbe incarné, en les jours de sa chair, et de l'actualité permanente de l'action du Seigneur glorifié, qui est Esprit»<sup>319</sup>;

---

<sup>316</sup> Cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 128-130. Es interesante notar que Congar usa el tiempo presente para describir la acción del Verbo. La obra de Boff que se toma en consideración es L. BOFF, ...*Y la Iglesia se hizo pueblo. "Eclesiogénesis": la Iglesia que nace de la fe del pueblo*, Sal Terrae, Santander 1986 (original portugués, de 1977).

<sup>317</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 214-217.223; IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 130-135; y, con mayor detalle, IDEM, *Bulletin d'Ecclésiologie (I), L'Église de Hans Küng*, o.c., 693-706. Si de Küng estudia principalmente *La Iglesia*, de su discípulo tiene presente: G. HASENHÜTTL, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, Herder, Freiburg 1969.

<sup>318</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 215.

<sup>319</sup> IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 132. Congar lo dice de muchas maneras. Así, por ejemplo, mientras en una de sus obras señala que «todo depende de la elección del



- en cuanto a la obra reveladora de Dios, se ha tratado con detalle la acción del Espíritu en ella. Nuestro Autor gusta recordar que el Espíritu, como escribe san Juan en su primera carta, *es* la Verdad. Sin embargo, señala al mismo tiempo que «no hay doctrina aislada del Espíritu Santo, porque esta remite siempre a la verdad del Señor»<sup>320</sup>. No es posible una reflexión teológico-fundamental meramente pneumatológica, sino que es necesario considerar la Revelación que *en Cristo* encuentra su plenitud<sup>321</sup>;

- tratando de los sacramentos, afirma Congar que «los dos momentos [cristológico y pneumatológico] son necesarios. Sin la venida del Espíritu, únicamente tendríamos un rito. Pero la necesidad del acto del ministro ordenado manifiesta [la] de la institución por Cristo. De esta manera, se unen y complementan las dos “misiones” del Verbo y del Soplo»<sup>322</sup>;

- en diversos lugares —y con especial amplitud en *Je crois*— desarrolla esa misma idea en relación con cada uno de los sacramentos<sup>323</sup>;

- en relación con la teología del Orden —además de señalar, como se ha visto, la necesidad de los dos momentos<sup>324</sup>—, tras indicar los excesos de una teología cristológica, confiesa:

je craindrais un abandon, voire une diminution, de la référence christologique verticale. (...) Je souhaite un effort d'intégration et de synthèse entre la sacramentaire christologique assez individualiste de la

---

concepto por el que se entra en la eclesiología, es decir, en la reflexión sobre la realidad “Iglesia”. ¿Será “sociedad” o “comunidad”?», y en otra concluye: « la solution est dans une vision de l'Église comme communion spirituelle socialement structurée », IDEM, *Pneumatología Dogmática*, o.c., 472 y IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 95, respectivamente.

<sup>320</sup> IDEM, *Pneumatología Dogmática*, o.c., 487.

<sup>321</sup> « Cette Révélation [attestée dans les Ecritures et contemplée par l'Église dans la méditation séculaire de sa Tradition, elle-même modérée par son magistère pastoral] est l'œuvre du Saint-Esprit, elle est toute centrée sur Jésus-Christ », IDEM, *Pneumatologie et Théologie de l'Histoire*, o.c., 70.

<sup>322</sup> IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 253.

<sup>323</sup> Cfr. *ibid.*, 647-703.

<sup>324</sup> *Vid. supra*, C.3.2.3.

Scolastique, la référence à la communauté avec ce qu'elle incorpore de pneumatologie, enfin l'effort du concile<sup>325</sup>.

En efecto, aunque sea necesario, para Congar, pensar los ministerios no por encima, sino en la *ecclesia*, y no sólo como causa de ella, sino más bien a su servicio, el ministerio ordenado tiene también un papel *estructural* en la Iglesia, que conviene estudiar convenientemente. Así, pone de relieve lo valioso de la aportación de H. Küng a la teología del ministerio señalando al mismo tiempo sus límites<sup>326</sup>;

- también en relación con la liturgia subraya la necesidad de completar una visión cristológica por una pneumatológica<sup>327</sup>;

- en cuanto a la acción del Espíritu Santo en el alma, las normas de discernimiento propuestas por nuestro Autor tienen que ver precisamente con la fe cristológica y con la edificación de la comunidad, que es el *Cuerpo de Cristo*<sup>328</sup>;

- conviene atender, por otra parte, al diálogo que entabla Congar con la Renovación en el Espíritu. Ésta constituye una manifestación de la vida cristiana ligada a la acción siempre actual del Espíritu, en cuanto se percibe de modo inmediato y hasta cierto punto al margen de las estructuras de Alianza. El teólogo francés muestra su valor y su pertinencia, dada la situación de la Iglesia en que ha nacido. Sin embargo, señala que es sólo *un modo* —ni siquiera el ideal, deseable para todos— de vivir el cristianismo. En ese sentido, no es *la* solución a la situación presente de la Iglesia, aunque sí es una *llamada* a la renovación en la línea

---

<sup>325</sup> Y. CONGAR, *Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II*, o.c., 168, cfr. 166-169. El texto corresponde a un Coloquio que tuvo lugar en 1980.

<sup>326</sup> IDEM, *Bulletin d'Ecclésiologie (I), L'Église de Hans Küng*, o.c., 695-702. En una eclesiología como la de Congar, que pone en primer término la obra de la gracia, las intervenciones del Espíritu que construyen la Iglesia, el papel de los sacerdotes —en cuanto son una cierta presencia del obispo, quien es, a su vez, presencia del Cuerpo apostólico— consiste por una parte en asegurar el vínculo con la institución apostólica que viene de Cristo y, por otra, en ligar a la comunidad con la institución en su apostolicidad y en su catolicidad por las acciones sacramentales dejadas a los apóstoles: principalmente el perdón de los pecados y la Eucaristía. Cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 134-135.

<sup>327</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, o.c., 72.

<sup>328</sup> *Vid. supra*, C.5.1.

que indican los *signos de los tiempos*. Lo hace concretamente poniendo de relieve ciertos aspectos de la vida cristiana —eclesial— que se habían descuidado, pero en todo caso ha de integrarse en la Iglesia jerárquica, en solidaridad con los cristianos y comunidades que, si bien no forman parte de la Renovación, están igualmente habitados por el Espíritu<sup>329</sup>;

- ligado a lo anterior, Congar considera la idea de que la Renovación sea *la* solución al problema ecuménico, ya que nació siguiendo movimientos análogos en ámbito Reformado y permite una unidad en la oración, en el amor, y en definitiva en la gracia, al margen de las formas eclesiales católicas. Se daría en ella —se ha dicho— una unidad invisible entre fieles de confesiones diversas. Pero eso no basta. El teólogo francés es claro al afirmar que la unidad ha de darse en el plano invisible *y en el visible*. En otros términos, la unión en la *res* no es suficiente, sino que es igualmente necesaria la unidad en el plano del *sacramentum*. Aunque este último mire al primero, los dos forman parte de la condición del Espíritu —y del don del mismo a la Iglesia— en el presente<sup>330</sup>;

- finalmente, en términos generales, la pneumatología permite afirmar una cierta unión en la *res* con “los otros”, no solo con los no católicos, sino incluso con las religiones y con el mundo pagano. Sin embargo, afirma de nuevo nuestro Autor, ésta no es suficiente<sup>331</sup>. En este mismo epígrafe habrá que volver sobre esta cuestión.

---

<sup>329</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 349-364, 413-5.

<sup>330</sup> «No se puede conceder una especie de autonomía al elemento pneumatológico sin ocuparse de lo que implica la necesaria referencia cristológica», y en nota: «*por referencia cristológica entendemos*, en efecto, no sólo la persona del Señor Jesús, su doctrina, su cruz, su programa exigente, *sino la inserción en la Iglesia y los medios de gracia que proceden del Verbo encarnado*. El peligro de construir de hecho una “Iglesia” de la experiencia que se hace en las reuniones donde se encuentra calor y seguridad, no es una quimera», *ibid*, 409, el subrayado es mío; cfr. 410-411.

<sup>331</sup> Cfr. *ibid*, 422-431. Tal vez se podría establecer cierto paralelismo con el punto anterior: del mismo modo que en el par *sacramentum-res*, en la economía van unidas Revelación-Salvación, y aunque la segunda es el fin de la primera, y en algunos casos es posible alcanzarla inmediatamente, no podemos, en la condición presente, saltárnosla sin más.

Como resumen, sirvan estas palabras de Congar, que dieron comienzo al Congreso Internacional de Pneumatología, organizado en Roma con ocasión del centenario del Concilio de Constantinopla:

Parlant, comme je le dois, de modèle pneumatologique, je ne veux absolument pas négliger la vérité du modèle christologique. Si, de mes longues études sur le Saint-Esprit, je ne devais garder qu'une unique conclusion, ce serait : la santé de la pneumatologie, c'est la christologie. Pas de Verbe sans Souffle : il resterait dans la gorge et ne parlerait à personne. Pas de Souffle sans Verbe : il n'aurait pas de contenu et ne transmettrait rien à personne. Selon S. Irénée, le Verbe et l'Esprit-Saint sont comme les deux mains par lesquelles Dieu façonne l'homme et fait tout ce qu'il fait. (...)

L'union et le conditionnement mutuel des deux mains de Dieu sont la loi constitutive de l'Église et de toute l'économie salutaire<sup>332</sup>.

A este propósito, nuestro Autor cita en numerosas ocasiones aquel mismo texto de san Ireneo que en el capítulo tercero de este trabajo ha servido para cerrar la consideración del papel que juega el Espíritu en la Tradición. Acude de nuevo a él, pero ahora se fija especialmente en su última parte:

Pues donde está la Iglesia ahí se encuentra el Espíritu de Dios, y donde se está el Espíritu de Dios ahí está la Iglesia y toda la gracia, ya que el Espíritu es la verdad<sup>333</sup>.

La Reforma se fijó en el segundo término; la Contrarreforma, en el primero. Sin embargo, tan dañino como el cristomonismo del que se ha acusado a la teología católica es el pneumatomonismo propuesto por algunos. Ireneo mantiene unidos ambos polos: «la verdad católica exige una síntesis de los dos»<sup>334</sup>. No podía ser de otro modo, pues es justamente en Cristo donde uno y otro *se encuentran*.

Lo admirable del intento de Congar es, pues, su buscado equilibrio. No es, en este caso, simple irenismo, sino el descubrimiento de una constante en la acción de Dios, que obra siempre por medio de su Verbo y de su Espíritu, y, en la historia, se mueve entre la plenitud que se dio ya en un momento

---

<sup>332</sup> IDEM, *Actualité de la Pneumatologie, o.c.*, 25-26.

<sup>333</sup> IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, 3,24,1; PG 7,966. La cursiva es mía. La traducción está tomada de IRENEO DE LYON, *Contra los herejes*, Conferencia del Episcopado Mexicano, México D. F. 2000.

<sup>334</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 413. Sobre los riesgos tanto del cristomonismo como del pneumatomonismo, «o una exaltación sistemática del Espíritu», cfr. IDEM, *Pneumatología Dogmática, o.c.*, 486-487, donde añade los límites de uno y otro extremo.

pasado y la que se debe dar de modo universal y definitivo al final de los tiempos. Equilibrio trinitario, fundado en la *monarchía* del Padre y en la mediación de Cristo, que debe reflejarse en el estudio teológico de toda obra de Dios.

2. Sentadas estas bases, cabe preguntarse: ¿logró Congar la deseada síntesis? Aunque tal vez sea más oportuno interrogar: ¿se propuso el teólogo de *les Ardennes* lograrla? Si así fuera, habría que unirse a la crítica de J. Famerée, que denuncia en Congar una *yuxtaposición* de elementos pneumatológicos y cristológicos. Sin embargo, pienso que tampoco en este momento de su vida quiso escribir un *De Ecclesia*: si hay *yuxtaposición*, es porque nuestro Autor no intentó siquiera una visión de conjunto. Para su deseo ecuménico, tal vez hubiera sido contraproducente<sup>335</sup>. Para su motivación reformista, apresurado o difícilmente aceptable.

Congar no es amigo de escribir una síntesis antes de haber realizado un conveniente análisis —buena parte de su producción es índice de ello. Convenía, pues, responder a las críticas de “los otros” —los cristianos separados—, mostrando que el cristomonismo era solo un exceso, no una característica de la teología latina, y que es posible, manteniéndose en los términos propios de esta, una *eclesiología pneumatológica*. Por otra parte, era necesario recoger lo mejor de la reflexión católica que se había movido en esa misma línea en los años que siguieron al Concilio: la reflexión de Rahner o de Mühlen sobre la obra trinitaria de Dios, la audacia de Küng al afrontar las cuestiones de la Iglesia y de los ministerios, el renovado modo de vivir el catolicismo *según el Espíritu* en la Renovación. Se trataba, en definitiva, de acoger en la continuidad de la Tradición *las llamadas del Espíritu* que llegaban a través del diálogo ecuménico, del pensamiento y de la experiencia misma. En mi opinión, eso es lo que intenta Congar.

Es interesante señalar la *continuidad*, que nuestro Autor se empeña en mantener. En su propuesta, las novedades no cancelan lo anterior, sino que dan a conocer una inédita perspectiva, abren una insólita panorámica que permite situar mejor los elementos que antes se habían percibido. Así, por ejemplo, el par *estructura-vida* o lo que antes había denominado “sector libre” atribuyéndolo al Espíritu no son propuestos por Congar del mismo

---

<sup>335</sup> Cfr. IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 271.

modo que antes. Y sin embargo siguen ocupando un lugar en su teología, en cuanto hacen referencia a «algo sumamente real»<sup>336</sup>.

En cierta medida, como se ha señalado más arriba, estos elementos son introducidos en un nuevo marco, un marco trinitario, en el que ocupan el lugar que les corresponde. Ahora bien, en cuanto la nueva perspectiva no constituye aún una exposición completa sino sólo una parte —una dimensión, un aspecto— del estudio del misterio, es muy razonable que aparezcan otros elementos, extraños a ella y como yuxtapuestos, que será necesario integrar más adelante.

3. Frente a dos pequeñas críticas que se han hecho a la obra de Congar, intentaré poner de relieve las características de su propuesta que acabamos de repasar. En primer lugar, R. P. McBrien echa en falta en *Je crois* cierta “coherencia”, según la cual el teólogo francés debiera haberse atrevido a romper con algunas afirmaciones tradicionales. Por una parte, puesto que afirma en diversas ocasiones la feminidad del Espíritu Santo, debiera haberse referido a Él en femenino; y por otra, ya que describe con crudeza las debilidades de la Iglesia, debería haber notado que a la misma Iglesia se la puede llamar pecadora<sup>337</sup>.

Ante esta crítica hay que señalar la *continuidad* que caracteriza, de intento, la teología de nuestro Autor. En efecto, Congar se mueve en esa línea, procurando una lectura de la Tradición que no traicione su contenido sustancial y haga brillar, al mismo tiempo, toda su riqueza. Así, usará el lenguaje del Espíritu Santo —en masculino— previniendo de los excesos a los que puede llevar, y recordando precisamente el papel que juega en la Tradición, como madre en la que nuestra fe nace y se alimenta.

Del mismo modo, hablará de la Iglesia santa señalando al mismo tiempo su perenne necesidad de reforma, y dando una justificación de la misma en el tiempo sacramental y según la lógica de *ya y todavía no* que caracterizan al régimen en que le ha sido dado el Espíritu, esto es, el Santificador. Nuestro Autor se atiene, en definitiva, al lenguaje del Concilio, en el que ve,

---

<sup>336</sup> *Ibid*, 216.

<sup>337</sup> Cfr. R. P. MCBRIEN, *I Believe in the Holy Spirit. The role of pneumatology in Yves Congar's Theology*, o.c., 317.319; en cuanto al uso de pronombres masculinos para referirse al Espíritu, señala McBrien que es «one of the main ironies inherent in his treatment of the subject» (319).

más que una mera ilustración de doctrinas que le son cercanas, un *dato* (*donné*), un auténtico *locus theologicus*<sup>338</sup>.

4. Por su parte, J. Famerée, al describir la evolución del pensamiento de Congar sobre la relación entre Cristo y el Espíritu en la economía, distingue dos etapas: una anterior al Concilio, que designa como “*christocentrisme*” y otra posterior, que titula “*rééquilibrage pneumatologique*”<sup>339</sup>. Solo en esta última, el teólogo francés habría logrado articular mejor la obra de Cristo y la del Espíritu, al cual reconocería cierta autonomía. Sin embargo, la síntesis no sería aún satisfactoria, pues junto a afirmaciones auténticamente equilibradas se encuentran aún otras excesivamente cristológicas. Conviene detenerse un momento en esta crítica, pues nos permitirá valorar en su justa medida el equilibrio del que venimos hablando.

En la etapa que define como “cristocéntrica”, Famerée señala que, mientras de Cristo depende la *estructura* de la Iglesia, que es esencial y causa de la misma, del Espíritu solamente depende su *vida*, la cual no parece constitutivamente necesaria a la Iglesia como lo es su estructura y, además, según afirma Congar, debe estar ligada a la primera<sup>340</sup>. Ciertamente, añade, es posible indicar una evolución en el pensamiento de nuestro Autor, que progresivamente habría reconocido una mayor libertad —un mayor protagonismo— al Espíritu, el cual no es un mero vicario de Cristo, sino que realiza una obra *propia*, original e irreducible a la del Verbo encarnado (artículo de 1953). Sin embargo, en el criterio cristológico o apostólico, que permite discernir lo que (no) proviene del Espíritu, denuncia Famerée una subordinación del Espíritu a Cristo. El equilibrio, en su opinión, no habría sido logrado todavía.

La segunda etapa se abre con dos obras que señalan un viraje en el pensamiento de Congar. En *Ministères et communion* se recoge el artículo en que hace la *retractatio* en el ámbito de la teología de los ministerios, afirmando la primacía de la ontología de la gracia sobre la causalidad de la

---

<sup>338</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Bulletin d'Ecclésiologie (I), L'Église de Hans Küng, o.c.*, 699. Sobre “la maternidad en Dios y la femineidad del Espíritu Santo”, cfr. IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 588-598; sobre “los combates de la Iglesia santa de los pecadores”, cfr. *ibid*, 263-266.

<sup>339</sup> Cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 149-173. Una parte de estas páginas corresponden a J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, Leuven University Press, Leuven 1992, 437-457.

<sup>340</sup> Cfr. *ibid*, 148-153, 272, 345-346.

estructura jerárquica en la constitución de la Iglesia. En *Un peuple messianique*, introduce la consideración de la Iglesia como *sacramento de Salvación*, gracias a la cual justifica la necesidad de una intervención del Espíritu. Aparece ya en esta obra una afirmación muy querida por el teólogo francés: toda operación en y por la Iglesia, en cuanto sacramento de salvación, requiere una epiclesis<sup>341</sup>.

En *Je crois* y finalmente en *La Parole et le Souffle* —obra que Famerée estudia con mayor detalle— se consuma finalmente el cambio cualitativo en la pneumatología y en la eclesiología de Congar. Como índice textual, el estudioso belga señala el movimiento que tiene lugar entre el título del estudio de 1953 —« *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ* »—, y el de un capítulo del libro de 1984: « *La Parole et l'Esprit opèrent conjointement l'œuvre de Dieu* » (donde por 'Dios' hay que entender el Padre). La evolución es clara.

Para Famerée, la expresión más acabada del equilibrio al que apuntan las últimas obras sería la siguiente: « le *Saint-Esprit*, ou le Christ glorieux *pneumatisé*, est *co-instituant actuel* de l'Église du Verbe incarné »<sup>342</sup>. Es interesante atender un momento al modo en que el intérprete belga la glosa:

L'affirmation est nouvelle et traduit une meilleure articulation des rôles du Christ et de l'Esprit par rapport à l'Église : l'Esprit « co-institue » actuellement l'Église « instituée » historiquement par le Verbe incarné. Le théologien français applique aussi le verbe « constituer » à l'Esprit saint : c'est lui, par ses dons de grâce ou charismes, qui constitue le Corps ecclésial, « mais » c'est le Corps *du Christ*<sup>343</sup>.

Según se ve, Famerée valora la acción instituyente *actual* del Espíritu, que es una acción de Cristo. Sin embargo, parece relegar a un segundo plano la del Verbo encarnado.

En efecto, desaparece la distinción que hemos hecho entre la obra de los dos *co-fundadores* y el único *fundamento* siempre actual. Así, de hecho, Famerée, por una parte, deja de lado la acción del Espíritu en la obra

---

<sup>341</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, o.c. e IDEM, *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*, o.c., esp. 36-42.

<sup>342</sup> IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 99, subrayado por Famerée, que lo cita en J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar*, o.c., 169 y en J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, o.c., 451.

<sup>343</sup> J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar*, o.c., 169-170 (omito, en adelante, la referencia a la obra de 1992, donde el texto es idéntico).



fundadora de Cristo durante su vida terrena y, por otra, parece dar un valor absoluto a la institución siempre actual que el Espíritu realizaría por medio de los carismas<sup>344</sup>. Por eso precisamente se siente a disgusto ante ciertas afirmaciones de Congar, como estas: « [l'Église] ne procède pas de la mission du Verbe seulement *mais aussi* de la mission de l'Esprit », o « [l'Église] n'est *pas seulement* l'Église du Verbe incarné. Sa sacramentalité dépend *aussi* de la Pentecôte »<sup>345</sup>. En opinión del intérprete belga, el equilibrio se daría solamente donde se reconociera la acción instituyente del Espíritu, que, a fin de cuentas, es el mismo Cristo glorioso. Cristo sería entonces fundador de la Iglesia, pero solo en cuanto obra actualmente.

Según todo esto, ¿es congariana la interpretación de Famerée? Parcialmente. Si queremos ser fieles a la idea que Congar expresa al afirmar que “la salud de la pneumatología radica en la cristología”, no basta decir que la acción siempre actual del Espíritu es instituyente —como lo fue la del Verbo encarnado— por ser una obra del Cristo glorioso. Si así fuera, la libertad del Espíritu —de Cristo— sería absoluta, pero en tal caso nuestro Autor hubiera usado seguramente otra fórmula. Parece, más bien, que con ella quiere señalar el carácter *normativo* de lo dado (el *donné*), tan importante en su pensamiento y en su misma concepción del quehacer teológico. En efecto, tanto la Iglesia como la Tradición tienen en la vida terrena de Cristo, Verbo encarnado, un referente normativo y en cierta medida insuperable: Cristo resucitado —y la inteligencia que éste permite de sus palabras y obras precedentes junto con el don del Espíritu— es centro y plenitud de la Revelación y, en general, de la economía, esto es, de la relación de Alianza que Dios ha querido establecer con los hombres<sup>346</sup>.

---

<sup>344</sup> En otros lugares, pone mayor atención al papel que juega el Espíritu en la vida de Cristo, cfr. J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, o.c., 267-271.

<sup>345</sup> Y. CONGAR, *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*, o.c., 42, subrayado por Famerée en J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar*, o.c., 161.

<sup>346</sup> Congar es claro al respecto. Al afrontar la cuestión del papel de la Renovación en el ecumenismo, afirma: «El problema eclesiológico permanece bajo la forma de la referencia cristológica a la institución del Señor, al *sacramentum* eclesial fundado por él. No se puede borrar esto en nombre de la experiencia inmediata del Espíritu y de sus frutos», Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 415. Y de nuevo, al estudiar la “recepción”, señala: « Tout le corps de l'Église, qui se structure localement en Églises particulières, est animé par le Saint-Esprit. Les fidèles et les Églises sont de vrais sujets d'activité et de libre initiative. Bien sûr, il n'y a pas de pneumatologie vraie sans christologie, c'est-à-dire *sans référence normative à un donné*. L'Esprit rénove sans cesse le donné, mais il

En el fondo, se manifiesta aquí de nuevo el peligro de ver en la obra de Congar una propuesta de síntesis ya terminada, y se explica que Famerée vea en las referencias a elementos cristológicos una yuxtaposición e incluso una subordinación. Hay ciertamente una yuxtaposición, pero no es una *carencia* ni siquiera un *límite*, sino sencillamente un *índice* del carácter inacabado del proyecto.

En cuanto a la subordinación del Espíritu a Cristo, esta forma parte de la economía, como forma parte de la vida íntima de Dios. El Espíritu no es sólo el Espíritu *de Dios*, sino que es también el Espíritu *de Cristo*, y aún el Espíritu *de Jesús*. La Palabra y el Espíritu obran conjuntamente, pero no confusamente, sino cada uno «según el orden y el carácter de su ser hipostático»<sup>347</sup>. Uno y otro son igualmente importantes en la realización de la obra de Dios, pero la obra de uno y otro no es idéntica<sup>348</sup>.

La crítica de Famerée pone de relieve, finalmente, un riesgo de la teología que Congar propone después del Concilio, riesgo presente en las dos conocidas *retractationes*, y contra el que se han pronunciado algunos autores contemporáneos<sup>349</sup>. Si toda la Iglesia es ministerial y apostólica, ¿cómo distinguir la especificidad y cómo señalar el carácter esencial del *ministerio ordenado*?; si toda acción del Espíritu es igualmente instituyente, ¿cómo señalar el carácter normativo de un *periodo constituyente*?; si toda ella es igualmente carismática, ¿en qué se distinguen los *carismas* de los otros dones del Espíritu, o bien, de su acción actualizadora del *ephápax*?<sup>350</sup>;

---

n'en crée pas un substantiellement autre», IDEM, *La « réception » comme réalité ecclésiologique*, o.c., 255, donde se enfrenta a las tesis de R. Sohm. El subrayado es mío. *Dei Verbum* afirmaba que Cristo, con toda su vida terrena, «misso tandem Spiritu veritatis, revelationem complendo perficit ac testimonio divino confirmat» (n.4).

<sup>347</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 298.

<sup>348</sup> Es significativo que Famerée se lamente no solo del carácter cristológico, sino incluso de cierto *crisocentrismo* en la teología de Congar. Este, si bien pudo reconocer que, en algunas de sus obras, «el aspecto pneumatológico, aunque sea totalmente real», hubiera quedado «un tanto oscurecido por el aspecto cristológico», no podía renunciar a la centralidad de Cristo, que, en su propuesta de una *crisología pneumatológica*, quedaba aún más marcada. Y lo mismo vale para los dos polos que están siempre presentes en las realidades sacramentales. Cfr. *ibid*, 222, hace referencia a *La Tradition et les traditions*.

<sup>349</sup> *Vid. supra*, cap. III, B.3, *fine*, las críticas de J. Robinson.

<sup>350</sup> Problema que Famerée plantea, sin proponer una respuesta: « Ne faut-il pas poser plus nettement une seule structure ecclésiale, tout entière charismatique, quoique de manière différenciée ? », J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, o.c., 274, cfr. 272-275, 340-354.

y si toda ella es cristológica, en cuanto proviene del Cristo glorioso, ¿cómo distinguir el desarrollo de la Revelación de una pretendida revelación *nueva*?

En realidad, el riesgo consiste una vez más en tomar la *pneumatología* como una *eclesiología* completa y como una afirmación de la perfecta paridad entre Verbo y Espíritu. No toda acción del Espíritu soberano es igualmente constituyente, porque Éste no actúa por cuenta propia, ni sus acciones son intervenciones aisladas; y, por otra parte, el Cristo glorioso no deja de ser el Verbo encarnado. Basta pensar en las afirmaciones de Congar sobre la complementariedad entre cristología pneumatológica y cristología clásica. Lo que se está realizando es la *economía divina*, la obra única del Padre, y en ella juega un papel definitivo la encarnación, vida, muerte, resurrección y ascensión de Cristo. Él comunicó a los apóstoles su misión y la tarea de perpetuarla, de ponerla por obra, en el Pueblo de Dios, que es concretamente la comunidad de los bautizados, que han recibido el Espíritu Santo y que está regida por los apóstoles y por sus sucesores<sup>351</sup>. Esto no quita nada a la dignidad de todo fiel cristiano o a la prioridad de la *ecclesia*, como no quita nada a la vida del presbítero el celibato. La diversidad consiste precisamente en que cada uno posee sus dones, y entre todos edifican la Iglesia, no en que todos tengan todos los dones.

En resumen, quizá lo más valioso de la propuesta de Congar es el delicado *equilibrio*, que preside toda la exposición de la economía, entre el elemento cristológico y el elemento pneumatológico. Toda la obra divina nace igualmente del Padre y nos alcanza por medio del Hijo en el don del Espíritu, y precisamente por ese don que nos hace hijos en el Hijo y miembros de su Cuerpo, tenemos los cristianos acceso al Padre. El carácter trinitario de la economía hay que entenderlo en el marco histórico en que se desarrolla, es decir, en el *tiempo sacramental*. En ese marco, la entera economía tiene su centro en el evento Jesucristo, que es a la vez su mediador. La riqueza de su misterio se *actualiza* y se *despliega* en el tiempo, mientras se prepara su *plenitud* definitiva, cuando «Dios sea todo en todos» (1Co 15,28), y se reúnan en Cristo, finalmente, todos los creyentes de todos los

---

<sup>351</sup> «No podemos separar la obra del Espíritu Santo, que es Señor y dador de vida, de la obra creadora del Padre ni de la obra realizada por el Hijo para nuestra salvación», Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 357.

tiempos, la ingente diversidad humana que despliega y edifica la riqueza del misterio de Cristo en su Cuerpo, que es la Iglesia.

La obra de Congar subraya la relevancia del papel que juega el Espíritu Santo en la economía. Él hace posible que la Palabra alcance a los oyentes, y le da una eficacia creadora —re-creadora; Él mantiene unidas las tres dimensiones del *tiempo sacramental*, y hace posible una fidelidad en camino a la plenitud escatológica. Junto a la necesidad y riqueza de la intervención del Paráclito, y su necesaria referencia a Cristo y a la obra del Verbo, ha quedado sin embargo por hacer la necesaria integración de la perspectiva del Espíritu con la de las otras Personas en una exposición teológica —si es posible una sola— trinitaria.

## **2. Aportaciones para una reflexión teológico-fundamental sobre el papel del Espíritu Santo en la obra reveladora de Dios**

Según se ha dicho al presentar esta sección, no se trata de repasar los momentos en que la acción reveladora del Paráclito se puede poner de relieve. Eso lo haremos con cierto detenimiento en las Conclusiones de este trabajo. Aquí se pretenden señalar algunos puntos en que la pneumatología de Congar puede ayudar a un enriquecimiento de la Fundamental.

1. En primer lugar, el acento puesto en el don del Espíritu y en su obra propia permite dar una *visión de la economía altamente unitaria*<sup>352</sup>. El teólogo francés comparte con autores como K. Rahner o H. Mühlen la idea de que las acciones de Dios en la historia son acciones *trinitarias*, y que es necesario que esa perspectiva se refleje en la Teología. Además de corresponder a la naturaleza de la obra divina y de enriquecer notablemente el estudio de la fe, una consideración verdaderamente trinitaria de los misterios permite manifestar mejor la coherencia que existe entre los diversos momentos de la economía, y, por tanto, el *nexus mysteriorum inter se et cum fine hominis ultimo* del que habló el Concilio Vaticano I<sup>353</sup>. Eso

---

<sup>352</sup> Por ejemplo, cfr. *ibid*, 272-275; IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 193-196.

<sup>353</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO I, Constitución Dogmática de Fe Católica *Dei Filius*, 24.4.1870, cap. 4 (DS 3016), así como la categoría de “*hierarchia veritatum*” usada por CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis Redintegratio*, 21.11.1964, 11. Sobre esta última, cfr. Y. CONGAR, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, o.c., 184-197: « Tout se rattache à un fondement (un tronc), qui est le mystère du Christ-Sauveur, lequel suppose le mystère de la tri-unité de Dieu » (188).

llevará consigo, lógicamente, una mayor unidad entre los diversos tratados que la Teología estudia y un acercamiento al diálogo ecuménico desde una exposición sintética de la fe, en la que las semejanzas serán más claras que las diferencias.

A eso mismo ayuda el planteamiento económico de Congar, pegado al lenguaje bíblico, que constituye un marco idóneo para comprender la unidad de Revelación y Salvación. En esa misma línea, el lenguaje de la *unción*, señeramente bíblico, constituye un modo excelente de explicar la continuidad que existe en la obra de Dios entre Cristo y la Iglesia, es decir, la unidad del designio divino de salvación, que tiene lugar siempre *por medio de Jesucristo, en el don del Espíritu Santo*. En efecto, Congar afirma que el Espíritu es el «principio de identidad de la obra sobrenatural y salvadora de Dios»<sup>354</sup>, pues Él «es la extrema comunicación de Dios mismo, Dios como gracia, Dios *en nosotros* y, en este sentido, fuera de él mismo»<sup>355</sup>. Al mismo tiempo, permite expresar que el don del Espíritu no hace que los hombres queden absorbidos en la divinidad. El Espíritu no se une a los fieles como el alma al cuerpo, sino que penetra en ellos como una unción: cala hasta lo más hondo, sin anular la personalidad de cada cual ni impedir su desarrollo y responsabilidad personales.

En resumen, la unidad entre ontología divina y economía, repetidas veces afirmada por Congar como presupuesto mismo del estudio de la fe, la *monarquía* del Padre, el lugar central ocupado por Cristo como plenitud y mediador de la economía, y el papel del Espíritu como principio realizador del *misterio cristiano* son las claves de una perspectiva trinitaria que da unidad a toda exposición de la fe<sup>356</sup>.

2. La obra del teólogo francés subraya al mismo tiempo *la primacía de la gracia y el necesario esfuerzo (personal y libre) del hombre*, con

---

<sup>354</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 247.

<sup>355</sup> *Ibid*, 221; cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 191-193.

<sup>356</sup> Cfr. IDEM, *El Espíritu Santo*, 274; IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 33-72. El Espíritu es el Amor en que están unidos el Padre y el Hijo, y así: «cuando nos es dado, nos une a Dios y entre nosotros por el mismo principio que sella la unidad del amor y de la paz en Dios mismo. No es suficiente hablar aquí del don creado de la gracia, aunque, efectivamente, se nos dé el Espíritu por su medio. Se nos da el Espíritu mismo como principio de la unidad de la Iglesia», IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 111, donde Congar expone la teología de san Agustín.

repercusiones muy concretas en ámbito teológico-fundamental. Son elementos que había señalado con anterioridad y que encuentra realizados en la Renovación en el Espíritu. Frente a la situación de *cristiandad* y a la *secularización*, esta pone de relieve el auténtico poder de la Iglesia, al revalorizar el principio personal<sup>357</sup> y la experiencia espiritual. A estos dos puntos vamos a atender ahora.

El primero de ellos tiene que ver con uno de los principales rasgos de la antropología que Congar propone: su carácter teologal, esto es, la primacía de la acción de Dios —del Paráclito— en el alma, inseparable de la afirmación de la libertad humana. Se trata de elementos íntimamente ligados a la eclesiología pneumatológica, pues la edificación de la Iglesia va unida a la vida divina en los fieles<sup>358</sup>. En un momento de su diálogo con la Renovación, nuestro Autor expone la estructura de *Lumen Gentium* y afirma:

de todo ello se desprende, ante todo, que es *Dios* quien *hace la Iglesia*; que el elemento fundamental es lo que podemos llamar ontología de la gracia, fundamentada en los sacramentos y en los libres dones de Dios. Los ministros ordenados están cualificados para servir esta vida cristiana, pero la Iglesia se construye, en primer lugar, por la vida cristiana<sup>359</sup>.

En esta cita es patente el carácter teocéntrico del pensamiento de Congar y el protagonismo que quiere dar a todos los fieles en la edificación de la Iglesia. En términos teológico-fundamentales, esta última preocupación se traduciría en la necesidad de un profundo estudio de la fe por parte de todos los cristianos, que debiera acompañar a una vida tejida de oración y

---

<sup>357</sup> Al tratar de la Renovación en el Espíritu, Congar hace referencia a la revalorización del “principio personal”, que entiende como «el lugar concedido a las iniciativas de las personas, a lo que ellas tienen que decir en virtud de una convicción de conciencia y de una motivación personales», Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 358. No obstante, he preferido dar una formulación más amplia.

<sup>358</sup> En la unidad entre eclesiología pneumatológica y antropología pneumatológica está una de las claves de la propuesta de Congar. Cfr. E. T. GROPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit, o.c.*, 169-173.

<sup>359</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 356, subrayado en el original. La expresión ‘ontología de la gracia’ aparece también en la segunda parte del vol. II de *Je crois*, al tratar de la ley interior. Ahí se afirma que «[el cristianismo] es, por el don del Espíritu de Cristo, una ontología de gracia que entraña, como su producto o fruto, determinados comportamientos, e incluso los exige por lo que somos», *Ibid*, 334.

sacramentos. Tiene repercusiones también en el ejercicio del Magisterio y en el modo de valorar las *novedades* que nacen de grupos de fieles.

Pero, en primer lugar, nuestro Autor señala la necesidad de «dar todo su impresionante realismo al carácter teologal de esta vida»<sup>360</sup>. Se aleja así de un mero ejemplarismo o de la consideración únicamente simbólica del lenguaje de la Escritura. Con un término usado por los Padres y que es característico de la teología palamita, afirma que el hombre es *divinizado*<sup>361</sup>. En el alma del cristiano se inaugura una nueva relación con Dios, por la que Éste se hace presente en ella como término de una relación filial, de conocimiento y amor. Por la obra del Espíritu Santo somos hechos hijos adoptivos de Dios, porque recibimos el mismo Espíritu —*idem numero*— que fue dado a Jesús. Este Espíritu es quien nos identifica con Cristo, nos configura al Hijo, nos asimila a Él y hace que vivamos una vida filial, vida de hijos de Dios que es una *vita in Christo*.

Esto nos habla, de una parte, del *carácter transformador* de la Palabra cristiana. Por la acción del Espíritu que la acompaña siempre, es un signo que no se limita a transmitir ciertas verdades, sino que además *transforma* la vida del hombre desde lo más hondo<sup>362</sup>. Esa misma transformación tiene ya valor revelador, en un doble sentido. En primer lugar, al configurar al creyente con Cristo, le permite una inteligencia mayor del misterio del Hijo de Dios. Es la inteligencia de la fe que alcanzan los simples, de la que han hablado numerosos santos y teólogos<sup>363</sup>. En segundo lugar, al hacer de quien acoge el Evangelio un ser *divinizado*, él mismo se convierte en una manifestación de Dios, de su obra santificadora: es una *hagiofanía*. Aquí tendríamos esbozada ya una justificación del papel que ha de jugar el

---

<sup>360</sup> *Ibid*, 587. Congar desarrolla este punto también al exponer la doctrina de san Pablo; «la vida santa es una comunicación de la santidad *de Dios*», *Ibid*, 58. Cfr. *ibid*, 297-298. También 316, con referencia al mérito; y 318-319, en relación a la oración.

<sup>361</sup> Cfr. *ibid*, 587-588. Congar matiza el término, por cuanto la *divinización* será plena sólo en el Cielo; le interesa notar que la teología de la gracia, por estar fundada sobre la teología de las misiones, expresa —contra lo que algunos ortodoxos piensan— una verdadera *divinización*.

<sup>362</sup> Benedicto XVI ha hablado al respecto de un signo *performativo*, y no meramente *informativo*, cfr. BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, o.c., 2, 4, 10.

<sup>363</sup> En la España del siglo XX cabe destacar la honda meditación de una costurera castellana sobre el Espíritu Santo: F. J. DEL VALLE, *Decenario al Espíritu Santo*, Rialp, Madrid 2007<sup>17</sup>.

testimonio de una vida santa en la evangelización, y del lugar que ocupa la vida de los santos como fuente para la investigación teológica.

De otra parte, lo que Congar afirma para la Salvación, se puede aplicar igualmente a la Revelación. El protagonismo en ella es siempre divino: la fe es siempre respuesta a una acción *actual* de Dios en relación con el alma que cree. Contará con la mediación de una *hagiofanía* de las que se acaban de señalar, y, en último término, del texto evangélico o de la predicación de la Palabra: como los sacramentos en relación con la gracia, estas son «las formas bajo las que se nos ofrece el don de Dios»<sup>364</sup>. Pero, aunque en el anuncio hay una presencia de la memoria de Cristo, quien la hace *actual* y significativa para nosotros, quien, en definitiva, le da toda su eficacia sobrenatural, es el Espíritu Santo, que es hipostáticamente ese *Don*<sup>365</sup>.

Junto a esta primacía de lo teologal, se halla igualmente presente en la reflexión de Congar una constante referencia a la teología de la *gracia creada*. La Iglesia es una *ontología de la gracia*; ésta es el fundamento de todas sus propiedades. Por ella, la acción del Espíritu Santo es también *nuestra*, y, así, el *teocentrismo* se puede armonizar con la afirmación del *principio personal*:

Sólo Dios puede hacer actuar divinamente. Pero somos *nosotros* quienes actuamos. Siempre la misma unión de él y nosotros; unión que hemos encontrado al citar Gál 4,6; Rom 8,15 y al hablar del mérito... Dios es sujeto soberano y *nosotros* somos sujetos verdaderos de una vida y actos que son nuestros<sup>366</sup>.

Si no existiera la gracia creada, no se explicaría la *synérgeia*, esto es, que el hombre pueda cooperar (o no) con la obra divina y sea, por tanto, *responsable*.

---

<sup>364</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 410.

<sup>365</sup> Cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 39-42, 45-49.

<sup>366</sup> Cfr. IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 342. Esta es una manera de hablar que Congar utiliza en diversas ocasiones al tratar de la gracia creada, cfr. *ibid*, 268, 334, *et al*. Como se ha recordado ya antes, formaba parte del intento de Congar desde muy al comienzo: «Una teología de la operación “propia” del Espíritu Santo, que desearía también escribir en su día, haría ver que precisamente le compete hacer que lo que es todo de Dios, sea también plena (y libremente) de nosotros», IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 441 nota, cfr. 99.



Todas estas categorías son perfectamente aplicables al ámbito de la obra divina de la Revelación, y permiten una comprensión mejor de muchos aspectos ligados a ella. Así, el camino de la conversión puede ser largo y trabajoso, a la par que una gracia de luz; el estudio científico de la Escritura es compatible con la lectura espiritual, por no decir que esta —al menos a ciertos niveles— lo requiere; el Magisterio no debe confiar en una asistencia del Espíritu si falta un estudio serio y detallado de la Tradición y de sus Monumentos; al mismo tiempo, el trabajo teológico no es simplemente estudio metódico del dato cristiano y del contexto humano —científico, filosófico, cultural— en que se desarrolla hoy la misión de la Iglesia, sino que debe contar con la ayuda del Espíritu, que no solo es el único que puede guiarnos hasta la verdad plena del misterio de Cristo (cfr. *Jn* 14,26; 16,13; *I Co* 2,10-11), sino que además «sopla donde quiere» (*Jn* 3,8)...; el anuncio de la fe es obra de una razón que se amolda al interlocutor, pero debe ir acompañado de un clima de oración y de vida santa. Congar subraya en ocasiones el protagonismo del Espíritu proponiendo que todos los actos de la vida del cristiano, que tienen que ver con la Palabra, deben ir precedidos de una epiclesis<sup>367</sup>. Y es que, tanto en la profundización de la fe como en su fiel custodia y en su anuncio, es necesario hacer espacio a la acción de Dios, sin despreciar lo que podemos poner de nuestra parte.

En resumen, la *ontología de la gracia* es inseparable del Espíritu Santo: la gracia creada «es inseparable de la acción del Espíritu o gracia increada», pues se fundamenta en ella. Sólo así adquiere todo su realismo la propuesta de Congar, para quien «el Espíritu es el principio realizador del “misterio cristiano”»<sup>368</sup>.

3. En la reflexión de Congar sobre la Renovación Carismática y sobre «lo que aporta a la Iglesia», señala también la *revalorización de la experiencia espiritual*, de gran importancia para la Teología. Ocupa ya, de hecho, un lugar importante en su pneumatología, y, en todo caso, tiene interés para el estudio de la Revelación, por diversos motivos.

a) Por una parte, en cuanto tiene que ver con la Revelación *del Espíritu*. Ya en la Escritura, la manifestación del Espíritu y la experiencia de su acción como sujeto autónomo es el principal modo de revelar su

---

<sup>367</sup> Cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 40,49-56.

<sup>368</sup> IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 274. También la cita anterior.

personalidad, distinta de la del Padre y de la del Hijo. Asimismo, en la vida de la Iglesia y de los santos la experiencia del Espíritu manifiesta su carácter personal propio: su acción tiene siempre lugar como *acontecimiento, libre don de gracia*.

b) En segundo lugar, la experiencia del Espíritu es fuente *objetiva* para conocer *la obra del Espíritu*: tanto el misterio de la Iglesia, como el de la divinización del alma. Ciertamente, la Teología debe *dar razón* de la experiencia de los santos y de la historia de la Iglesia<sup>369</sup>, pero puede también *partir* de ella. No en balde, el primer volumen de *Je crois* se titula: «*L'Esprit Saint dans l' « économie ». Révélation et expérience de l'Esprit*»; Congar comienza su trilogía con un largo estudio dedicado a «las experiencias y manifestaciones del Espíritu, primero en el plano de la revelación testimoniada en la Escritura, y después en el nivel de la vida de la Iglesia a través de una historia dos veces milenaria»<sup>370</sup>. En ambos planos, la experiencia del Espíritu es un lugar del que la reflexión puede beber, teniendo presente la diferencia que existe entre uno y otro. *Dei Verbum* no dejó de señalarlo<sup>371</sup>.

Ahora bien, ¿qué aporta, a la reflexión teológica, la experiencia del Espíritu? Lo que el *conocimiento por experiencia* añade al conocimiento intelectual. Si bien la *actualización* de la Revelación es prácticamente idéntica a ella, conlleva sin embargo una cierta *interpretación*, según la *materia* —el contexto histórico y cultural— en la que la hace presente, actual. Esto es particularmente importante en el caso de la revelación cristiana, pues lo específico de ella es que no se trata de una Verdad simplemente, sino una Verdad encarnada que, al comunicarse, transforma y compromete la vida de quien la recibe, porque ella misma es Vida.

---

<sup>369</sup> Lo hemos visto en la exposición del mismo Congar, en el modo en que intenta responder a la experiencia de una intensa comunión con Dios de la que han hablado los místicos; pero lo mismo cabría decir del modo en que presenta la necesidad de la ascesis —la *synérgeia*—y, sobre todo, la acción del Espíritu como *consumador* en la vida de la Iglesia.

<sup>370</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 18. Sobre el intento de dar razón de la experiencia de los místicos, cfr. E. T. GROPPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit, o.c.*, 97. También para justificar la necesidad de la ascesis Congar cita con frecuencia el testimonio de los místicos, cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 275-276, 328, *et al.*

<sup>371</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática *Dei Verbum*, 18.11.1965, 8.

Por otra parte, la revalorización de la experiencia significa la recuperación de la certeza de la acción de Dios; no una certeza *experimental*, ciertamente —Congar se guarda muy mucho de usar ese término—, pero sí suficiente para vivir la fe<sup>372</sup>.

Con todo, la experiencia del Espíritu después del periodo constituyente plantea el problema del discernimiento y de la interpretación. Como hemos visto, Congar parte de un punto firme: puesto que la interpretación de las acciones de Dios ha sido dada ya de forma inspirada en las Escrituras canónicas, éstas «tienen valor de criterio para apreciar la experiencia de Dios que los hombres pueden hacer»<sup>373</sup>. En otras palabras, el *sentido* nos ha sido *ya* revelado en Cristo, y con él nos ha sido dado el criterio para reconocer e interpretar las acciones de Dios, tanto las pasadas (interpretación cristológica del Antiguo Testamento y de la preparación en el mundo pagano) como las futuras. Por tanto, toda experiencia del Espíritu, si es verdaderamente tal, será conforme a Cristo, hará referencia a Él y no contradecirá su obra. Es algo que el teólogo francés encuentra en la Escritura (*ICo* 12,3; 16,13-14; *IJn* 4,2-3) y en toda la Tradición de la Iglesia.

c) Finalmente, la experiencia del Espíritu tiene que ver con los rasgos propios de la Revelación en cuanto es *obra del Espíritu*. Manifiesta, en primer lugar la *actualidad* de la economía, de la acción de Dios en la historia. Esto es particularmente interesante en el contexto contemporáneo, que el teólogo francés caracteriza de *post-racionalismo* y de respuesta a una organización racional y despersonalizada en las estructuras; de crisis de la *cristiandad* y de la eclesiología de la *societas perfecta*; de una renovación de la Teología tras los intentos de *desmitologización*. En esta coyuntura, la experiencia es naturalmente uno de los elementos fundamentales del fenómeno religioso, y por eso es significativo que esa experiencia pueda darse —y de hecho se dé— en el seno de la Iglesia.

Por otra parte, estudiar la experiencia del Espíritu permitirá conocer mejor sus acciones inesperadas, los *acontecimientos* en que introduce *novedades* en la Iglesia: en la inteligencia de la Revelación y de su posible

---

<sup>372</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 360. Congar ofrece un diagnóstico de la contemporaneidad al considerar lo que la Renovación en el Espíritu aporta a la Iglesia, cfr. *ibid.*, 349-364.

<sup>373</sup> *Ibid.*, 17.

realización en el mundo y en la historia<sup>374</sup>. Así, la recuperación de la experiencia forma parte de la necesaria *renovación de la Eclesiología* y, por ende, de la misma Iglesia, que nuestro Autor se propone en la línea de la *pneumatología*.

4. El estudio de Congar ayuda a comprender el modo en que *el Espíritu lleva la revelación de Jesucristo a cumplimiento: es el protagonista del desarrollo*. Es algo de lo que se había ocupado ya en obras precedentes. En *Je crois* lo hace *in concreto*, al plantear la aparición de la Renovación en el panorama del mundo actual. Esta responde, por una parte, a la situación del mundo-mundo, al contexto en que la Iglesia desarrolla su misión<sup>375</sup>; por otra, al movimiento propio de la Iglesia<sup>376</sup>. La Renovación en el Espíritu es, pues, una *respuesta* a esta situación, de la Iglesia y del mundo. Según Congar, no es *la* solución a los problemas en que se encontraba la Iglesia a mitad de siglo XX, ni un modo de vivir el cristianismo que pudieran vivir todos los fieles, pero sí una *llamada* a su renovación en la línea que indicaban los *signos de los tiempos*. Conviene retener la idea de que no es solo la *respuesta* que dan los hombres a una situación determinada, sino que es

---

<sup>374</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle, o.c.*, 73-82.

<sup>375</sup> Cfr. IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 353-355. Para el estudio de la Renovación señala Congar que la mutación cultural actual impone —y genera— nuevas condiciones: *la secularización* en lo social, que encierra lo religioso en el ámbito de lo privado y que pone de relieve la sed de trascendencia que encuentra salida a veces en fenómenos no cristianos; *la urbanización, la despersonalización, la programación racional y la organización* del trabajo y de todos los ámbitos de la vida pública, que provoca una sed de libertad y de calor interpersonal en lo privado, y concretamente en lo religioso (también en la oración se busca lo espontáneo, lo personal —y al mismo tiempo lo inpersonal, pero valorando la iniciativa, huyendo de la reglamentación excesiva y la imposición); *la ilustración entendida como racionalismo y la desmitologización que se ha dado en el propio cristianismo* (Bultmann), al que se responde con una nueva experiencia de las intervenciones divinas —¡sensibles!— en la trama humana de la vida.

<sup>376</sup> Cfr. *ibid*, 355-356. En este ámbito se incluye el Concilio Vaticano II, que fue deseado por Juan XXIII como un “nuevo Pentecostés” para la Iglesia, y los movimientos que lo prepararon, sea en ámbito litúrgico, sea en el de la mística, la pastoral o la teología. Todos ellos se pueden caracterizar, en lo teológico, por un *re-sourcement*, en el sentido de «una ascensión en nuestro tiempo de la fuente y de la savia» (355); y en lo eclesiológico, frente a la situación que Congar denomina “jerarcología”, por dar primacía a la gracia como constitutiva de la Iglesia: «los ministros ordenados están cualificados para servir esta vida cristiana, pero la Iglesia se construye, en primer lugar, por la vida cristiana» (356).

también —en cuanto movimiento suscitado por el Espíritu, según afirmaba el cardenal Suenens— una *llamada* de lo alto.

Si desde este ejemplo particular nos elevamos a una consideración general, vemos que en el avanzar histórico de la economía, en particular en el tiempo de la Iglesia, confluyen tres elementos: de una parte, puesto que la Iglesia vive *en el mundo*, recibe del mundo sus movimientos; de otra, la Iglesia tiene un movimiento propio; finalmente, el Espíritu suscita en el seno de la Iglesia movimientos de renacimiento y reforma, por medio de los profetas: iniciativas innovadoras, misiones, órdenes religiosas nuevas, grandes obras del pensamiento... y tantos otros ejemplos —habría que añadir— que no conocemos aún.

El punto es que el Espíritu Santo se halla activo en los *tres elementos*. En el mundo y en la historia, donde ha sido enviado ya, para preparar materialmente la plenitud escatológica de Cristo (por eso se puede hablar de *signos de los tiempos*, a los que hay que atender)<sup>377</sup>. En la Iglesia, ciertamente, en la que el Espíritu es principio de santidad y de unidad, y mantiene, gracias a su acción en los fieles y en los pastores, la identidad con la Iglesia apostólica<sup>378</sup>. En la vida de ciertas almas, escogidas especialmente por Dios para remover a muchas otras y, en ocasiones, para dar nuevo brillo al rostro de su Esposa.

Tal vez desarrollando la propuesta de Congar se podría comprender mejor de qué modo la acción del Espíritu en el mundo va pareja con su acción en las almas y en la Iglesia. Los fundadores son, en muchos casos, profetas, y sus carismas responden a los requerimientos del tiempo; las *novedades* que introducen en la vida de la Iglesia permiten desplegar de modo tal vez inédito el misterio cristiano —acercándolo a su plenitud— gracias, muchas veces, a unas circunstancias igualmente inéditas en la historia. Basta pensar en la idea de una santificación *en y por medio del*

---

<sup>377</sup> No hay que olvidar que una de las acepciones en que Congar entiende los carismas es precisamente la variedad humana y los mismos dones de naturaleza en que se encarna el cristianismo desplegando su riqueza. Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 228-232.

<sup>378</sup> « Chez nous on a, au moins théoriquement, trop isolé le « magistère » de tout le corps ecclésial. Or il n'est assuré de son réel charisme hiérarchique que dans la communion de foi et d'amour de ce corps, et pour son service », IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 120. Ahí se ve la referencia del Espíritu al Verbo: en los concilios, los papas, los teólogos... para mantener la fidelidad a la Palabra de Dios y para precisar lo que la Palabra de Dios o la Revelación contiene o implica (120-121); sobre la acción del Espíritu en la Iglesia, cfr. IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 205-269.

ejercicio del trabajo profesional: no por casualidad ha aparecido con fuerza en la Iglesia en un mundo marcado por la Revolución industrial y el proceso de secularización.

El plan de Dios es un delicadísimo entramado, tremendamente articulado, enteramente simple. Una Gran Danza —como aquella de la que habla C. S. Lewis en *Perelandra*— en la que una cosa llama a otra sin que sea posible deducir lógicamente la segunda de la primera, porque todo depende de un plan providente de Dios —activo por su Espíritu en la creación entera y en cada corazón—, que quiere contar, para todo, con la libertad de los hombres.

5. A propósito de esto último hay que hacer una consideración sobre *la acción de Dios en el mundo y las repercusiones que esta conlleva para explicar la relación que existe entre el cristianismo y las religiones*. En *Je crois*, Congar se ocupa de este aspecto en un capítulo no muy extenso y de tono más meditativo que teológico. Fue criticado por ello, y procuró responder a esas críticas con el capítulo que cierra *La Parole et le Souffle*<sup>379</sup>.

Según se ha visto más arriba, el teólogo francés afirma que el Espíritu actúa en todas partes. Él «llena el universo y acoge todo lo que es para gloria de Dios»<sup>380</sup>: está presente por doquier en la creación, en el conocimiento de los hombres, en las culturas y en las religiones de la tierra. Recoge así nuestro Autor la idea, presente en diversas tradiciones humanas, del Amor que mueve el universo hacia su fin, que es Dios. Más allá de la visión puramente filosófica —piénsese en Aristóteles—, Congar ve en este movimiento ascensional una alabanza cósmica a Dios. Si bien esta es afirmada en la Biblia por doquier y es reconocida por otras religiones, como el Islam, la interpretación que le da Congar es eminentemente cristiana:

---

<sup>379</sup> El mismo Congar reconoce la limitación de su intento frente a la crítica de J. Moltmann. Cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 191; posteriormente, J. BURGGRAF, *La pneumatología contemporánea: desarrollo y dimensiones*, en J. J. Alviar (ed.), *El tiempo del Espíritu: hacia una teología pneumatológica*, EUNSA, Pamplona 2006, 32; sobre el tono de la sección, R. P. MCBRIEN, *I Believe in the Holy Spirit. The role of pneumatology in Yves Congar's Theology*, o.c., 318.

<sup>380</sup> Así reza el título de una sección del capítulo, cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 422-425.

« l'Esprit y est actif au titre de la consubstantialité et de la périchorèse des Personnes divines. Il s'agit de la suite et du terme de l'histoire de salut »<sup>381</sup>.

En efecto, quien obra en la creación y en las almas es el Espíritu Santo (cfr. *Rm* 8,19-30). Este es, en expresión de san Ireneo, como un director de teatro: « dirige el drama de la salvación sobre la escena de la historia de manera que los hombres le conozcan y se dejen seducir por él »<sup>382</sup>. Es la historia de la salvación, y por tanto lo presenta Congar como un proceso de *liberación*. No obstante, no hay que entenderla en términos meramente humanos: la única liberación pasa por una reconciliación, en primer lugar, con Dios. Esta es, al mismo tiempo, preparación del nuevo cielo y la tierra nueva de los que habla el *Apocalipsis* de san Juan (cfr. *Ap* 21,1.5) y que serán obra del Espíritu Santo<sup>383</sup>.

Así pues, hay un movimiento cósmico de alabanza y liberación. El Espíritu de Dios se halla activo en todas partes, de modo que, aunque es posible decir que Aquel está donde está la Iglesia, no sería acertado afirmar que, donde no se encuentra la Iglesia, el Espíritu no actúa. Hasta aquí se mueve Congar en términos tradicionales.

Sin embargo, añade una ulterior reflexión. La Iglesia reúne y presenta al Padre esa alabanza secreta de la creación y de los corazones que visiblemente no forman parte de ella. En este sentido, nuestro Autor considera la Iglesia como una “minoría cognitiva”, y una comunidad de alabanza, ampliando esta última, pues a ella pertenecerían ya quienes se

---

<sup>381</sup> IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 193, cfr. 191-193, donde señala que, en su opinión, el cosmismo pneumatológico es inseparable de la antropología pneumatológica, concretamente en su dependencia de una cristología pneumatológica. Sirva a modo de ejemplo este otro texto de Congar, en que define en modo sintético la *cristología pneumatológica* como « la percepción de la función del Espíritu en la vida mesiánica de Jesús, en la resurrección y glorificación que lo constituyeron Señor e hicieron pasar su humanidad, hipostáticamente unida al Hijo eterno, de la *forma servi* a la *forma Dei*: lo que originó una humanidad totalmente penetrada por el Espíritu, pneumatizada, capaz de comunicar el Espíritu y de actuar como Espíritu: cf. Hch 10,38; Rom 1,4; 1 Cor 15,45; 2 Cor 3,17 », IDEM, *Pneumatología Dogmática*, o.c., 472.

<sup>382</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 425; cfr. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, o.c., IV.33.7.

<sup>383</sup> Congar recuerda, a propósito de esta acción del Espíritu, su obra en relación con la catolicidad de la Iglesia. Cfr. Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, o.c., 193-198, donde señala las transposiciones seculares de la escatología cristiana que han intentado Hegel y el marxismo.

suman a su doxología sin saberlo. La misión —el anuncio— se mueve para Congar “evidentemente” en una perspectiva escatológica, pero en la celebración eucarística «ya desde ahora recogemos todo lo que, en el mundo, es para Dios»<sup>384</sup>.

Varias obras de esta época terminan recordando la doxología final de las plegarias eucarísticas:

Por Cristo, con Él y en Él,  
a ti, Dios Padre omnipotente,  
en la unidad del Espíritu Santo,  
todo honor y toda gloria  
por los siglos de los siglos. ¡Amén!

El teólogo de *les Ardennes* la interpreta de modo personal, frente a la postura de Jungmann que veía concretamente a la Iglesia en esa *unidad del Espíritu*:

El Espíritu Santo, que llena el universo y que, teniendo todas las cosas unidas, sabe todo lo que dice, recoge todo lo que, en el mundo, es para Dios y está destinado al Padre, *pros ton Patera*; él ata la gavilla en una alabanza cósmica, por, con y en Cristo, en quien todo tiene su consistente (Col 1,15-20). Después de lo cual, nosotros los fieles, que conocemos al Padre y al que él ha enviado, reactualizamos, con Cristo, la invocación que él nos enseñó y que el Espíritu nos hace orar: ¡Abba, Padre! Tú eres mi Padre... De esta manera, la eucaristía, que es acción de gracias, adquiere toda su plenitud.

Cada día, es mi misa sobre el mundo<sup>385</sup>.

Esta última indicación no puede no recordar la *Misa sobre el Mundo* de Teilhard de Chardin, y ciertamente su reflexión se mueve en esa línea. Sin embargo, Congar la corrige, en cuanto solo el sacrificio que ofrece el sacerdote en el altar es un memorial de la Pascua del Señor, presencia real de su cuerpo y de su sangre. A este sacrificio se une la alabanza de toda la creación, de todas las almas; pero su canto se alza al Padre *por Cristo*.

Una vez más, se verifica la máxima de que «la salud de la pneumatología consiste en la referencia a la obra de Cristo y a la palabra de Dios»<sup>386</sup>. En

---

<sup>384</sup> IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 430.

<sup>385</sup> *Ibid*; cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 200; IDEM, *Actualité de la Pneumatologie*, o.c., 28.

<sup>386</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 217; cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 13; P. TEILHARD DE CHARDIN, *La Messe sur le Monde*, en *Hymne de l'Univers*, Éditions du Seuil, Paris 1961, 11-37.



efecto, para nuestro Autor no basta poner la acción universal del Espíritu en relación con el *Lógos*, por el que el Padre le dio el ser. Se trata de la acción por la que la creación es llevada a su *consumación*, y, por eso, tiene lugar *por* Cristo *en* el Espíritu Santo; concretamente, por medio del sacrificio realizado por Cristo y dejado a su Iglesia en el memorial eucarístico. Así es el plan divino de salvación, tal como nos ha sido revelado en las Escrituras inspiradas: sabemos que Dios actúa por doquier, pero sabemos igualmente que lo hace siempre *por Cristo*, y que *por Él*, en el don del Espíritu, debe volver la creación al Padre. Toda acción del Paráclito hace *siempre* referencia a Cristo, que es el *Alfa* y el *Omega*.

La propuesta de Congar es, no obstante, limitada. La Iglesia no puede ser reducida a una comunidad de alabanza en el misterio de la que emerge de modo visible una “minoría cognitiva”, como parece apuntar. Por otra parte, la acción del Espíritu en los corazones se encuentra con obstáculos y dificultades, inherentes a la condición actual del mismo don. Nuestro Autor no puede ignorar que ha obviado la mención de realidades, que había tratado ya por extenso, como la respuesta libre del hombre, las condiciones de la vida en Cristo o la lucha contra la carne<sup>387</sup> ...

Lo más significativo, en mi opinión, es la repercusión que tiene un acercamiento como el que aquí se presenta en la teología de las religiones y, concretamente, en el empeño misionero de la Iglesia. En efecto, la idea de que este se mueve en una perspectiva escatológica es cierta, pero, si no es suficientemente matizada, podría llevar a equívocos. Ciertamente, todas las almas pueden dar gloria a Dios en su estado actual —visiblemente dentro o fuera de la Iglesia—, y el Espíritu Santo trabaja en esa dirección; sin embargo, no hay que perder de vista que hay un mandato expreso de Cristo al respecto, que llevó a los apóstoles a una acción llena de audacia y confianza en la voluntad de su Señor (*Mt* 28,19-20; *Jn* 20,21-23; *ICo* 9,16).

Es una lástima que este aspecto no se hiciera presente con más fuerza en la obra de Congar<sup>388</sup>. La conciencia del mandato apostólico y la seguridad

---

<sup>387</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 271-347.

<sup>388</sup> De modo semejante, ya al tratar del modo en que el Espíritu hace la catholicidad de la Iglesia, pone el acento en la necesidad de reforma de la Iglesia y de adaptación a culturas y realidades nuevas... pero la urgencia del anuncio no aparece sino al final del capítulo, cfr. *ibid*, 228-243. Sobre esta cuestión, por otra parte, cfr. J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, o.c., 340-354.

de la presencia de Jesucristo junto a sus discípulos, encargados de anunciar el Evangelio a todo el mundo, podría ser un modo de acercar a los cristianos hacia la unidad. En la identidad de principio y de fin, la obra podría ir adelante según la diversidad que es propia de cada cual. Las diferencias, en cuanto expresan la sana diversidad, manifestarían la riqueza de la acción de la Iglesia, y en cuanto reales motivos de desunión, adquirirían su justa medida, al tiempo que encontrarían un motivo más de urgencia para caminar hacia la unidad. También en este aspecto, en el horizonte de la misión, la Iglesia hallaría en la Trinidad un modelo de Vida.

Con todo, la que se ha señalado tal vez sea una limitación inherente a un párrafo conclusivo que —al menos en *Je crois*— quiere ser doxológico más que teológico, y que pretende asomarse de algún modo a la gloria celeste, donde serán claros como el día el anverso y el reverso del tapiz tejido por Dios. En otros lugares, Congar había rechazado una teología con esta pretensión, y, sin embargo, en eso consiste precisamente el más alto hablar de Dios: en la doxología. Como señala el teólogo de *les Ardennes*: « elle anticipe la communion eschatologique dans laquelle il n'y aura plus que louange »<sup>389</sup>.

#### ***ADDENDUM: Sobre la estructura de Je crois en l'Esprit Saint***

Al inicio de este apartado hemos considerado la definición de *Je crois en l'Esprit Saint* como una *Summa pneumatologica*, que recogería todos los contenidos de la fe sobre el Espíritu Santo, o bien todos los contenidos de la misma en cuanto están relacionados con Él<sup>390</sup>. Se ha señalado ya que no ha lugar para una definición de este estilo... pero puede resultar interesante detenerse un momento a estudiar la estructura y método de la obra. Por una parte, muchos de los trabajos dedicados a la misma parten de un resumen que lleva —al menos implícita— una idea del libro, no siempre unificada<sup>391</sup>.

---

<sup>389</sup> Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, o.c., 20. Cfr. IDEM, *La fe y la teología*, o.c., 266-270.

<sup>390</sup> Cfr. J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar*, o.c., 215, también P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, o.c., 5.

<sup>391</sup> Distintos autores se han fijado en puntos diversos al intentar explicar la característica principal de *Je crois*. Groppe se fija en la unidad que existe entre eclesiología y antropología, y afirma que la insistencia en este punto y el esfuerzo por expresarlo adecuadamente es la contribución de Congar a la teología católica del Espíritu Santo. Otros autores no dan especial relevancia a este punto: Famerée se fija en la unidad que

Por otra, puede ayudarnos a completar la idea de pneumatología —y, en general, de Teología— que Congar tenía presente al escribirla<sup>392</sup>.

Es innegable el valor de síntesis de los tres volúmenes de *Je crois*. En efecto, presentan un recorrido histórico y temático de la acción del Paráclito en el plan salvífico de Dios, el misterio cristiano. Por otra parte, se hacen eco de las diversas cuestiones abiertas en torno a la figura o la obra del Espíritu Santo —desde la relevancia de los carismas en la vida de la Iglesia hasta la vida de la gracia o su pretendida feminidad— y propone un lugar para ellas en la exposición de la fe. Sin embargo, a la descripción del libro como una *Summa* cabe presentar dos objeciones.

1. En primer lugar, como se ha dicho más arriba, no se trata de una *exposición* sin más de la doctrina católica. En los mismos términos que usa, Congar pone su tratado al servicio del ecumenismo: en el fondo, su intento consiste en contestar a las críticas que ciertos autores ortodoxos —y concretamente V. Lossky— habían presentado contra la teología católica<sup>393</sup>. El propósito de mostrar la idéntica fe de católicos y ortodoxos no sólo estructura el tercer volumen, en el que se abordan las principales cuestiones de discusión en ámbito ecuménico, sino que define el modo en que Congar expone la teología católica.

Así, propone —y señala cuándo se ha dado— un acercamiento al misterio de la Trinidad desde la *economía*, más que desde una perspectiva especulativa; expresa la unidad de la Iglesia con el término ‘*comunión*’; la

---

existe entre Verbo y Espíritu; a otro nivel, el breve resumen de Mondin destaca la unidad de eclesiología y pneumatología; y la recensión de Gilbert se fija en la fundamentación trinitaria de la Iglesia, en que se basa la inseparabilidad del papel de Cristo y el Espíritu. Otros resúmenes no presentan una visión tan unitaria, sino que repasan los temas tratados por Congar como elementos más o menos yuxtapuestos. Cfr. E. T. GROPE, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit, o.c.*, 85; J. FAMERÉE, G. ROUTHIER, *Yves Congar, o.c.*, 215-216; B. MONDIN, *La teología de Yves Congar*, «Ecclesia» 18 (2004), 54-60; P. GILBERT, S.J., *Y. Congar, Je crois en l'Esprit Saint (vol. I et II)*, «Nouvelle Revue Théologique» 102 (1980); R. P. MCBRIEN, *I Believe in the Holy Spirit. The role of pneumatology in Yves Congar's Theology, o.c.*, 305-325; A. NICHOLS, *Yves Congar*, Paoline, Milano 1991, 195-236.

<sup>392</sup> *Vid. supra*, A.3.

<sup>393</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 641. Es particularmente iluminador atender a los términos en que Lossky formula su crítica. Ahí aparecen muchos términos que Congar se esfuerza por resaltar en su pneumatología: *perichōrēsis*, la plenitud personal de la actividad económica del Paráclito, la unidad de la Iglesia y el papel que juega en ella la Jerarquía, la relación entre carisma e institución, la divinización, la libertad interior...

vida de la gracia como *divinización*; y la colaboración del hombre como *synérgeia*<sup>394</sup>; en la liturgia, toma en serio la necesidad de dar *expresión ritual a la acción del Paráclito* que todos reconocen en ella; en fin, como motivo anecdótico, se refiere a Simón el Nuevo Teólogo y a Gregorio Palamas como *san Simón* y *san Gregorio*<sup>395</sup>, aunque no hayan sido canonizados por la Iglesia de Roma.

En diversos momentos admite Congar sin ambages su intención ecuménica; y al final, confiesa: «por nuestra parte, esperamos que el ingrato y largo trabajo que aquí finalizamos contribuirá a la obra santa de la reintegración de los cristianos en la unidad»<sup>396</sup>.

2. Aunque el ecumenismo estructura el tercer volumen, ¿qué hay de los otros dos? Además, incluso en este volumen, reconoce Congar en diversos pasajes cuál es su principal interés:

- al presentar la parte dedicada a la teología trinitaria: «*estamos interesados de manera especial por la pneumatología, pero ésta es inseparable de la reflexión sobre el misterio de la tri-unidad de Dios*»<sup>397</sup>;

- al comenzar el repaso de la teología occidental: «Con todo, nuestro objetivo continúa siendo la *presentación de una teología de la tercera hipóstasis*. Llevaremos a cabo esta tarea bajo el signo de la libertad de la gracia y del don»;<sup>398</sup>

- al iniciar la segunda parte: «Este capítulo de teología sacramental pretende ser *un capítulo de pneumatología*»<sup>399</sup>

Nuestro Autor es plenamente consciente de que su papel en la Iglesia y en la tarea ecuménica es la de un teólogo, más, la de un eclesiólogo; como tal, su aportación concreta no puede ser otra que la de una renovación de la Eclesiología<sup>400</sup>. Su pneumatología constituye una respuesta a las críticas

---

<sup>394</sup> Cfr. J. L. LORDA, *La gracia de Dios, o.c.*, 99-121, sobre la divinización —doctrina de los Padres característica de los desarrollos de Palamas—; 309, sobre la *synérgeia*.

<sup>395</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*; vol. I, 121-131, el primero, al que dedica un capítulo entero; sobre el segundo, vol. III, 501-510 *et al.*

<sup>396</sup> *Ibid*, 703.

<sup>397</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 439, el subrayado es mío.

<sup>398</sup> *Ibid*, 517, el subrayado es mío.

<sup>399</sup> *Ibid*, 647, el subrayado es mío.

<sup>400</sup> Más arriba se ha citado ya este hermoso texto de Congar, de la Introducción general a *Je crois*: «El Espíritu es soplo. El viento canta en los árboles. También nosotros

nacidas en ámbito ortodoxo, pero también a otras que han surgido en el mundo latino, de autores como Mühlen, Kasper o Rahner, y que apuntan a una renovación de la Teología católica<sup>401</sup>. El Concilio abrió interesantes perspectivas en ese sentido. Así, frente a la idea de una *Summa*, el de Congar es un intento de *renovación de la Eclesiología, en la línea del Concilio Vaticano II*<sup>402</sup>.

Su propuesta se sitúa entre dos extremos. Por una parte, la eclesiología que él mismo tilda de *juridicista* y denomina en ocasiones como “jerarcología”<sup>403</sup>. Esta nació como respuesta católica a la Reforma Protestante y, más adelante, al racionalismo y a los movimientos revolucionarios del s. XIX, y se mantuvo como el modelo latino más corriente en la primera mitad del s. XX. Al describir la Iglesia, pone el énfasis en la jerarquía, en la institución, en lo objetivo; al tratar de la edificación de la Iglesia, se fija principalmente en el papel de los ministros.

Es cierto que ya en el s. XIX se dio una cierta *renovación pneumatológica* —podríamos citar a autores como Scheeben o Möhler, que tanto influyó en el mismo Congar—; sin embargo, el modelo eclesiológico permaneció fundamentalmente invariado. En ámbito pneumatológico, se llegó a ciertas formulaciones que nuestro Autor juzga excesivas y contra las

---

querriamos ser una lira humilde a la que haga vibrar y cantar el soplo de Dios. El trabajo arduo de la investigación pretende tensar y ajustar las cuerdas de esa lira. ¡Que el Espíritu les haga emitir un canto armonioso de oración y de vida!», *ibid*, 19. En otro lugar, a propósito de la experiencia de unión que se da en las reuniones de Renovación en el Espíritu entre católicos y otros cristianos, afirma: «Ante una experiencia de este género, un teólogo responsable que hable en nombre de la verdad que trata de servir, se siente obligado a plantear algunos problemas. Tiene la impresión de que está comportándose como el compositor de un diccionario frente a un poeta inspirado. Pero ¿si su vocación consiste en hablar conforme a la gramática o el diccionario...?», y, unas páginas más adelante: «nuestra aportación será más modesta. Cada uno entona la canción que le ha sido asignada. La nuestra es la de un teólogo: lo cual no nos produce orgullo ni vergüenza», *ibid*, 409 y 411, respectivamente. Cfr. P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar, o.c.*, 59-66.

<sup>401</sup> Cfr. la crítica de Kasper recogida en Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 253; Mühlen también en 197 y 363; Rahner en 454-455.

<sup>402</sup> *Ibid*, 188, 195-201; 188, cuando presenta su noción de pneumatología; 195-201, al exponer la pneumatología del Concilio; 355-356,

<sup>403</sup> En *Je crois*, Congar se ocupa de esta eclesiología en diversos lugares. Cfr., por ejemplo, vol. I, cap. IX de la segunda parte; vol. II, sobre todo en la tercera parte, dedicada a la Renovación en el Espíritu.

cuales reaccionó desde sus primeros trabajos<sup>404</sup>. En ellas se reconoce no solo una falta de atención a la historicidad de la Iglesia y al papel que juega en ella —para bien o para mal— la libertad del hombre, sino también una perspectiva pneumatológica de tipo derivado o funcional<sup>405</sup>.

En opinión de Congar, la renovación de la Eclesiología pasa por la recuperación una visión más teocéntrica de su misterio —la *personalidad* de la Iglesia y su edificación—, y por la revalorización, tanto del papel de los fieles cristianos en la edificación de la Iglesia, como de la experiencia espiritual. Son algunos elementos positivos que encuentra en la Renovación en el Espíritu. El riesgo que plantean estos elementos consiste en la posibilidad de caer en el otro extremo eclesiológico que nuestro Autor pretende evitar: el de una eclesiología «de pura interioridad espiritual, de una inmediatez del fruto espiritual más o menos desconocedora de las mediaciones»<sup>406</sup>. Salir de un extremo sin caer en el otro es la condición de una auténtica y sana *pneumatología*, que no pierda de vista que su salud misma «radica en su referencia cristológica»<sup>407</sup>.

Lo que el teólogo de *les Ardennes* se propone es, como se ha visto al inicio de este capítulo, desarrollar esa *pneumatología*<sup>408</sup>. En mi opinión, esto explica la estructura de los tres volúmenes de la obra mejor que el solo motivo ecuménico, y permite dar una visión unitaria de la misma. Veámoslo con algo más de detenimiento.

---

<sup>404</sup> Como que la Iglesia es «una especie de encarnación del Espíritu Santo», expresión de Scheeben, cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 185, 296; o que «el Espíritu Santo está ligado al cuerpo místico de manera indefectible, con una unidad análoga a la de la unión hipostática» (187), que reproduce la postura de Manning.

<sup>405</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 187. Que la pneumatología se había convertido en una función de la eclesiología, es la crítica que dirige Kasper a buena parte de la teología moderna, de la cual se distancia Congar: «Nosotros hemos salido, salimos de esa eclesiología», cfr. W. KASPER, *Einführung in den Glauben*, Matthias-Grünewald, Mainz 1972, 121, en Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 253.

<sup>406</sup> *Ibid*, 410. En el primer volumen de *Je crois*, nuestro Autor se había ocupado ya de diversas realizaciones de una eclesiología de este tipo. Cfr. especialmente los capítulos que dedica en la segunda parte del primer volumen a San Simeón, el nuevo teólogo (cap. V), a Joaquín de Fiore (cap. VII), y a la pneumatología en la historia del Protestantismo (cap. VIII). También IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., cap. 5.

<sup>407</sup> IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 242.

<sup>408</sup> Cfr. *Ibid*, 187.

La *pneumatología* empeña en primer lugar una eclesiología, que Congar desarrolla en el volumen II de *Je crois*. Acerca de la estructura del mismo, es clarificadora la anécdota que él mismo cuenta antes de iniciar su segunda parte:

Sucedió en octubre de 1963, en el Concilio. Se discutía el esquema sobre la Iglesia. Desayunaba yo con dos observadores ortodoxos. Ellos me dijeron: “Si nosotros tuviéramos que presentar un *De Ecclesia*, redactaríamos primero un capítulo sobre el Espíritu Santo, otro sobre la antropología cristiana y basta...”. Evidentemente, en la antropología cristiana, la tradición ortodoxa coloca toda una teología de la reconfiguración de la imagen, no sólo por la ascesis que responde y coopera a la acción del Espíritu, sino por los sacramentos en los que actúa el Espíritu santificador<sup>409</sup>.

La anécdota explica la estructura del volumen e indica su continuidad con el tercero, pues a la eclesiología —considerada desde el punto de vista pneumatológico— le es inseparable una antropología, y de ésta forma parte el tratado de los sacramentos. Por otra parte, conviene tratar de estos al final, por el papel que juegan en la extensión del misterio cristiano de Cristo a la Iglesia y en la *reditio* de la creación al Padre.

¿Y la Trinidad? Nuestro autor reconoce —lo veíamos antes, citando el tercer volumen— que una consideración de la Trinidad es inseparable de la *pneumatología*. El hecho de que aparezca emparejada con los sacramentos puede responder a un motivo ecuménico, como el mismo Congar reconoce en la Introducción al tercer volumen. Sin embargo, puede responder también al hecho de que «el Espíritu carece de rostro; y casi de nombre propio. (...) Conocemos sus efectos. Es *aquel que* produce todo lo que hemos expuesto en el libro segundo»<sup>410</sup>. Puesto que conocemos al Paráclito por su obra, conviene describir primero ésta.

Faltaría decir algo del primer volumen. Consiste en una exposición de las fuentes para un estudio de la Tercera Persona, pero lo es en un sentido particular. En efecto, Congar vuelve a exponer los datos de la Escritura en el volumen tercero, y ahí recoge también la historia de la expresión teológica del dogma trinitario... Precisamente en ese volumen, el teólogo francés hace una crítica a la postura de Ricardo de san Víctor, que es muy iluminadora:

la especulación de Ricardo no es una pura deducción de metafísica sagrada. No sólo presupone la revelación —arranca de las *expresiones* de la

---

<sup>409</sup> *Ibid*, 271.

<sup>410</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 578.

fe—, sino también la experiencia espiritual. (...) Pero la innovación de esta experiencia no se prolonga en una búsqueda de la vida del Espíritu en la historia o en la economía. Ricardo nos ofrece una teología de la Tercera Persona, no una «pneumatología» plena<sup>411</sup>.

En negativo, tenemos aquí lo que Congar se propone en el primer volumen *Je crois*. Le interesa estudiar cómo ha sido *vivida y entendida* en la Iglesia la acción del Espíritu —la *vida* del Espíritu— a lo largo de la historia. Por eso revisa los primeros testimonios —la Escritura—, y después la liturgia, la teología, los movimientos de renovación que se han sucedido a lo largo de los siglos... Es un modo de conocer quién es el Espíritu y en qué modo edifica la Iglesia, puntos que forman parte de la *pneumatología*, es decir, de aquel estudio del misterio de la Iglesia que tiene presente en toda su realidad y riqueza la acción edificadora del Espíritu, de acuerdo con una teología de la Tercera Persona que pone de relieve sus características hipostáticas: la libertad de la gracia y el don.

En una fórmula conclusiva, la intención de Congar consiste en desarrollar una *pneumatología* como contribución concreta para una reforma de la Iglesia, que ayude a crear las condiciones favorables al restablecimiento de la plena comunión. Tal vez así se comprende mejor el modo y el motivo que movió a Congar a embarcarse en semejante empresa en el otoño de su vida.

---

<sup>411</sup> *Ibid*, 544.



## CONCLUSIONES: UNA PROPUESTA TEOLÓGICA

Llegamos al final de este trabajo, y es momento de hacer balance. Al inicio se planteaba la cuestión por la importancia del tema de estudio: ¿qué lugar debe ocupar el Espíritu Santo en un tratado de Teología fundamental?, ¿y, en particular, en relación con la Revelación?

Para responder a estas cuestiones se han planteado otras, más concretas, que indican el camino de esta investigación: ¿concede la Escritura alguna relevancia al Espíritu en la obra reveladora de Dios?, ¿es una perspectiva presente en la Constitución Dogmática del Vaticano II sobre la Revelación?, ¿y en los manuales recientes de Teología fundamental? Hemos hallado una respuesta suficiente a estas preguntas. Tanto la Escritura como el último Concilio tienen presente la acción del Espíritu al considerar la Revelación divina. Incluso se llega a decir que Dios revela sus misterios por medio de Él (cfr. *1Co* 2,10; *1Jn* 5,6). En los manuales, en cambio, no ocupa un lugar principal. Por supuesto, hay excepciones. Pero, en todo caso, en ámbito teológico-fundamental queda mucho por hacer, en la línea de aquel renovado estudio sobre la obra del Espíritu Santo que tanto el Vaticano II como los últimos pontífices han deseado.

En otros ámbitos de la Teología (dogmática) el panorama es muy distinto. Los estudios sobre el papel de la Tercera Persona de la Trinidad en relación con el misterio de Cristo o de la Iglesia son numerosos y profundos. Se ha avanzado mucho, y se han abierto nuevos horizontes, por más que quede todavía un largo camino por recorrer. Basta pensar en la *crisología pneumatológica* o en la teología del laicado, los ministerios y los carismas.

Uno de los autores que ha contribuido en mayor medida a estos desarrollos y, en general, al redescubrimiento de la perspectiva del Espíritu ha sido, sin duda, Yves Congar. Sea en el marco de una renovación de la Eclesiología por la *pneumatología*, sea apuntando los elementos y temas que la dimensión pneumatológica implica en los diversos tratados teológicos, sea señalando las múltiples aportaciones a esos campos de otros autores contemporáneos, el teólogo de *les Ardennes* ha trazado las líneas maestras de una Teología pneumatológica, y ha señalado las condiciones necesarias

de su integración en una auténtica *Teo-logía*. En resumen, por su reconocida erudición y conocimiento histórico de la vida de la Iglesia, así como por su apertura a las cuestiones planteadas por *los otros*; por su sensibilidad ecuménica y su amor a la Escritura y a la Tradición, los trabajos de Congar constituyen una buena plataforma desde la cual promover una atención mayor a la acción del Espíritu en ámbito teológico-fundamental.

Eso es precisamente lo que se ha hecho en la segunda parte de este estudio y lo que este capítulo conclusivo pretende concretar. Partiendo del estudio realizado de la obra de Congar, se repasarán en primer lugar los diversos puntos —o lugares— en que un tratado de Teología fundamental podría considerar la Persona del Paráclito en el obrar por el cual Dios se da a conocer a los hombres. Después, se atenderá al carácter trinitario de la misma, exponiendo brevemente el papel que juegan en ella el Verbo y el Espíritu. En un tercer momento, se señalarán las condiciones de un estudio que pretenda poner de relieve la importancia de la acción del Espíritu. Finalmente, se hará un breve balance de la elección de Yves Congar como teólogo dogmático desde el que procurar un enriquecimiento de la Fundamental.

### **1. La acción del Espíritu Santo en la obra de la Revelación: elementos para un tratado de Teología fundamental**

La Revelación es una acción trinitaria: una acción del Dios único, que el Padre realiza por el envío del Hijo y el Espíritu. Tanto el punto de partida como el contenido mismo y el fin al que mira esta manifestación conciernen e implican a la intimidad divina. Por eso, no basta tratarla en cuanto obra común de las Tres Personas.

Tradicionalmente, se ha hecho una exposición de la Revelación centrada en el *Lógos*. Sin embargo, para ganar una perspectiva trinitaria, no basta fijarse en el papel que juega en ella el Verbo, sino que es igualmente importante estudiar el de la Tercera Persona. Ahora bien, ¿en qué modo actúa?, ¿en qué puntos, dentro la articulada explicación de este obrar de Dios, emerge su personalidad propia?

Veamos los distintos temas que, en un manual de Teología fundamental y principalmente en relación con la Revelación, permiten señalar la acción del Espíritu Santo. Repasémoslos, indicando también algunas propuestas de profundización que han quedado pendientes de un estudio detallado.

## 1.1 La Revelación de Dios considerada en sí misma

A lo largo de estas páginas han ido apareciendo algunas ideas, ligadas a la naturaleza de la Revelación divina, que sirven para poner de relieve el papel que juega en ella el Espíritu.

1. La primera es la *inseparabilidad de Revelación y Salvación* en la economía divina. Una y otra no son dos acciones distintas, sino dos dimensiones de una sola obra: Dios salva al hombre *dándole a conocer* su designio, de modo que pueda acogerlo libremente; o bien, manifiesta al hombre su designio salvífico *realizándolo*. En sintonía con lo que más tarde confirmaría *Dei Verbum*, Congar los había descrito como aspectos —noético y dinámico— de una única realidad: el *misterio*, en el sentido paulino del término (cfr. *Rm* 16, 25-26; *Ef* 1-3). Dos aspectos que cabría reconocer igualmente en el Evangelio, la Tradición o la fe.

En el estudio teológico de la Salvación se ha puesto tradicionalmente de relieve el protagonismo del Espíritu Santo: Él es el Santificador. De ahí la relevancia que puede tener esta perspectiva unitaria para un estudio de la Revelación. Además, la inseparabilidad de que venimos hablando permite dar una justificación teológica de:

- la necesidad de inscribir el estudio de la Revelación en el marco más amplio de la Redención;
- el modo en que la economía avanza, que el Concilio ha descrito «*gestis verbisque intrinsece inter se connexis*»<sup>1</sup>;
- el alcance del lenguaje de la Revelación, pues afirma, sea la necesidad de la analogía para que este tenga algún sentido, sea la verdad *religiosa* (no científico-positiva, ni siquiera ontológica) de lo revelado, sea el carácter *performativo* del hablar divino, algo que está presente ya en las notas características del *dabar* hebreo<sup>2</sup>;

---

<sup>1</sup> CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática *Dei Verbum*, 18.11.1965, 2.

<sup>2</sup> Como hemos tenido ya ocasión de apuntar, Benedicto XVI se ha servido de la distinción entre lenguaje *informativo* y lenguaje *performativo*, para señalar que el mensaje cristiano es del segundo tipo, pues cambia la vida. El Romano Pontífice lo ponía en relación con el hecho de que el mensaje cristiano conlleva un futuro posible y lleno de esperanza, y con el carácter sacramental de la Palabra revelada. Cfr. BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Spe salvi*, 30.11.2007, 2; IDEM, Exhortación apostólica *Verbum Domini*, 30.9.2010, 53, 56, respectivamente. Con anterioridad, había sido usado para indicar la

-la relación entre una vida santa y el conocimiento que se tiene de Dios, subrayada repetidas veces en el Nuevo Testamento (cfr. *2Co* 3,12-18; *Ef* 3,14-19), y de gran importancia para el quehacer teológico, sea por la teología de los santos<sup>3</sup>, sea por la santidad de los teólogos;

-el *realismo* de la Revelación —o del Evangelio, que se traduce más tarde en el de la Tradición y la fe—, cuya aceptación no consiste meramente en el asentimiento a una doctrina, sino en la recepción de un nuevo principio de Vida que debe desarrollarse hasta su cumplimiento escatológico.

2. En segundo lugar, la economía es *histórica*. Siguiendo quizá a Newman, Congar describe esta característica usando una imagen de raigambre bíblica:

de un extremo a otro, los dones de Dios se hacen primero en un germen. Este germen contiene desde el principio, pero envuelto y velado, la plenitud a que va ordenado. Pero no desarrolla este contenido más que por etapas, progresivamente<sup>4</sup>.

En particular, vale esto para la Revelación. Sin perder de vista que Cristo es su plenitud, conviene señalar igualmente que esa plenitud se despliega en la historia (cfr. *Col* 2,2-3), desde el *Alfa* que es Cristo hasta el *Omega*, su consumación, en el que los hombres y la creación entera sean incorporados a Él, y «Dios sea todo en todos» (*1Co* 15,28)<sup>5</sup>. Pues bien, quien conduce ese

---

inseparabilidad de Revelación y Salvación, que debe traducirse en una predicación que mire a la comunicación de esta última; cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, 41. Para continuar la vía abierta por estos documentos sería necesario un estudio profundo y detenido de las categorías filosóficas propuestas por J. L. Austin; cfr. J. L. AUSTIN, *How to do things with words. The William James lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford University Press, Oxford 1989<sup>2</sup>; IDEM, *Performative Utterances*, en *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford 1979<sup>3</sup>, 233-252.

<sup>3</sup> En esta línea, cfr. F.-M. LETHÉL, *Théologie de l'amour de Jésus. Écrits sur la théologie des saints*, Cerf, Paris 1996; IDEM, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Carmel, Venasque 1989.

<sup>4</sup> Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1953, 97-98.

<sup>5</sup> En una perspectiva tradicional, cfr. F. OCÁRIZ, *La Revelación en Cristo y la consumación escatológica de la historia y del cosmos*, en C. Izquierdo, J. J. Alviar, V. Balaguer, J. L. González-Alió, J. M. Pons, J. M. Zumaquero (eds.), *Dios en la palabra y en la historia*, 498

despliegue —dinámico y noético a la vez— es el Espíritu Santo. El Señor lo había prometido a los Doce en la última cena:

[el Espíritu de la verdad] os guiará hasta la verdad completa (*hodēgēsei hymās en tēi alētheíai pásēi*); pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, y os explicará lo que ha de venir (*kai tà erchόμενα anaggelei hymîn*) (Jn 16,13).

En otros pasajes se afirma con claridad esta acción de *guía*, sea de la Iglesia, sea del mundo y de la historia, que corresponde al Espíritu. Aquí señala san Juan que, a la luz de los nuevos acontecimientos (*tà erchόμενα*), la Revelación de Cristo será *interpretada* por Él (*anaggéllō*) y, de este modo, será *profundizada* e *interiorizada*. Cristo es la Verdad (la revelación de Dios) y es el Camino (*hodós*); el Espíritu de la verdad es quien nos guía por ese camino (*hodēgēō*) hasta el corazón de la verdad<sup>6</sup>.

3. La Revelación es, en fin, una obra *trinitaria*. La peculiaridad de la economía consiste en que se trata de una obra *ad extra* cuyo término se encuentra *ad intra* de la Trinidad<sup>7</sup>. En cuanto *ad extra*, tiene por Autor a las tres Personas, que obran conjuntamente; y en ese sentido, conviene distinguir la Palabra intratrinitaria de la Palabra revelada. Sin embargo, se puede ir un poco más allá señalando que, aunque *conjuntamente*, las tres Personas no actúan *confusamente*, sino cada una —afirma Congar— «según el orden y el carácter de su ser hipostático»<sup>8</sup>.

---

Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra 1992, EUNSA, Pamplona 1993, 377-385.

<sup>6</sup> En este sentido señalaba la unidad del Espíritu a Cristo el documento de la COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, en *Documenti 1969-2004*, ESD, Bologna 2006, 59. Para una exposición más extensa del texto de san Juan, con un análisis de los términos '*tà erchόμενα*', '*anaggéllō*', etc., cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, vol. I, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1999<sup>2</sup>, 422-466.

<sup>7</sup> « Les trois personnes trinitaires constituent l'unique principe des opérations divines. C'est le cas dans une action *ad extra* comme la création. Mais, dans le cas de l'opération incréée de la grâce divinissante, la Trinité n'est pas seulement au principe de son opération, comme pour la création, mais tout autant au *terme* de celle-ci, qui nous « met en communion avec la nature divine » (2P 1,4) », J. GARRIGUES, *La complémentarité des missions du Christ et de l'Esprit dans la Révélation (l'Écriture, la Tradition et le Magistère)*, «Aletheia» 17 (2000), 42, quien parte del *Catecismo de la Iglesia Católica*, 258.

<sup>8</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1991, 298.

La pretensión de aclarar este punto, exponiendo debidamente la articulación trinitaria de la economía, forma parte del programa que repetidas veces la teología se ha trazado en los últimos años. No es tan claro que haya llegado a traducirlo en hechos, y en cierta medida se ha seguido en aquel *monoteísmo pretrinitario* que lamentaba ya H. Mühlen<sup>9</sup>. En ámbito católico, una de las propuestas más influyentes ha sido la de K. Rahner con la doctrina del *Grundaxiom*. Su planteamiento, aunque ciertamente permite señalar el papel respectivo de cada una de las Personas divinas en la realización de su designio, presenta algunas dificultades. Yves Congar las puso de relieve por primera vez sin perder de vista la urgencia de la tarea que se presentaba. Por su parte, propuso una explicación que permitiera salir del *monoteísmo pretrinitario* permaneciendo en la corriente tradicional de la Iglesia<sup>10</sup>.

El teólogo de *les Ardennes* estaría de acuerdo en afirmar, con la mayor parte de los teólogos, que «no puede comprenderse la complejidad de la revelación si no se relaciona con la teología de las misiones trinitarias y con la doctrina de la apropiación»<sup>11</sup>. En realidad, Congar no se muestra del todo satisfecho con esta última, pero sí con la teología de las misiones, que parte de la Escritura y ha recibido un desarrollo notable en las obras de santo Tomás (cfr. *Jn* 16,7-15; *Ga* 4,4-7; *et al.*). Según esta explicación, el Padre es el origen último de toda acción divina, que tiene lugar por el envío —la misión— del Hijo y del Espíritu. Uno y otro son, según la conocida expresión de san Ireneo, *las dos manos* del Padre<sup>12</sup>; y lo son precisamente *en y por* el misterio de Jesucristo.

Al mismo tiempo, la articulación trinitaria de la economía puede expresarse acudiendo a la *táxis* trinitaria. Como en su corriente de Vida, toda obra de Dios tiene lugar *a Patre per Filium in Spiritu Sancto*; y el retorno a Dios tiene lugar, inversamente, *in Spiritu per Filium ad Patrem*. Se trata de un orden que aparece expresado ya en la Escritura y que fue expuesto por

---

<sup>9</sup> Más arriba se ha señalado a este respecto la opinión de un filósofo metido en teología en plena madurez intelectual, cfr. A. LLANO, *Segunda Navegación. Memorias* 2, Encuentro, Madrid 2010, 99.

<sup>10</sup> Sobre el estudio que hace el teólogo francés de la tesis de Rahner, cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 454-462.

<sup>11</sup> R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, Sígueme, Salamanca 1969<sup>2</sup>, 551.

<sup>12</sup> Cfr. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, 4.7.4, 5.1.3, 5.6.1, 5.28.4. Para la exposición de santo Tomás, cfr. *Super I Sent.* d. 14-16; *Summa Theologiae* I, q. 43.

algunos Padres griegos (*Ef* 2,18; cfr. *Rm* 11,35; *1Co* 8,6; *Ef* 4,6)<sup>13</sup>. No sólo permite un enriquecimiento en la consideración de la economía, sino que consentiría también un acercamiento de la teología ortodoxa a la cuestión del *Filioque*. La realidad a la que hacen referencia las fórmulas a las que recurre Congar se puede expresar también con otras semejantes. Lo importante es mantener en todo caso el *orden* de manifestación entre las Personas divinas (que algunos Padres reconocen también en la *perichóresis*), y la mediación de Cristo, Verbo encarnado. La *táxis* trinitaria permite así distinguir en la economía un orden (cfr. *Jn* 16,14-15) y dos *lógicas de actuación*: una propia del Verbo y otra, del Espíritu, que habrá que describir oportunamente<sup>14</sup>.

Otro modo de señalar el papel que juega el Espíritu Santo en la Revelación en cuanto obra trinitaria es considerar sus términos de origen y fin. Como afirmaba Latourelle comentando la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, «la revelación que procede del amor, persigue una obra de amor: quiere introducir al hombre en la sociedad de amor que es la Trinidad»<sup>15</sup>. Amor, Gracia, Don son los caracteres hipostáticos del Espíritu. Por eso, a Él corresponde —como principio, posibilidad o inclinación— la transmisión substancial de Dios fuera de Sí, así como el término —el *télos*, la perfección— de esa misma autocomunicación. Sin embargo, ese término que se alcanza gracias al don del Espíritu, no es otro que la gloria que el hombre puede dar al Padre por su identificación con Cristo (cfr. *2Co* 3,1-3.18)<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Congar señala el carácter tradicional de esta doctrina, y aporta numerosos testimonios, cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 102-105, 297-300, 470-490.

<sup>14</sup> Sobre el orden en la Trinidad y la cuestión del *Filioque*, cfr. CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit*, «La Documentation Catholique» 92 (1995), 941-945.

<sup>15</sup> R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación, o.c.*, 358.

<sup>16</sup> «Si el Espíritu es, en Dios, el término de la comunicación substancial que parte del Padre, existe, sin necesidad alguna, una conveniencia de que el movimiento continúe. No ya por modo de trasmisión substancial, sino por modo de libre voluntad creadora», Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 585; cfr. IDEM, *Pneumatología Dogmática*, en B. Lauret, F. Refoulé, *Iniciación a la práctica de la Teología*, vol. II, Cristiandad, Madrid 1984, 480. La identificación del Espíritu con la gloria de Dios se encuentra en la Escritura y ha sido comúnmente afirmada en la Iglesia. En un conocido texto, Gregorio de Nisa afirma: «Así, por la unidad que viene del Espíritu Santo, como dice el Apóstol, por el apretado lazo de la paz, “serán todos un cuerpo y un solo espíritu como una es la esperanza a que están llamados” (*Ef* 4,4). Sería preferible citar las palabras divinas del

## 1.2 Cristo: mediador y plenitud de toda la Revelación

Si algo se ha puesto de relieve a propósito de *Dei Verbum* es su “concentración cristológica”<sup>17</sup>. La afirmación de que Cristo es «mediador y plenitud de toda la revelación» (n. 2) ha marcado en buena medida el desarrollo de la Teología fundamental de los últimos decenios. En torno o a partir de ella se ha centrado el debate teológico y se han discutido las principales cuestiones abiertas a propósito de la Revelación<sup>18</sup>. Pues bien, es precisamente atendiendo a Cristo como se pone de relieve el papel que juega en ella el Paráclito.

Congar tuvo siempre presente la acción del Espíritu en relación con Jesucristo, tanto en su Encarnación, como en su Bautismo. Como obra de Amor, la Encarnación es un don del Espíritu, y es además obra del Espíritu, como recordamos en el Credo: «*incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*». Así, en las obras que siguieron al Concilio se abrió paso la

---

Evangelio: “Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros” (Jn 17,21). El lazo de esta unión es la gloria. *Ninguna persona prudente se negaría a llamar gloria al Espíritu Santo, teniendo en cuenta las palabras del Señor que dice: “Les he dado la gloria que tú me diste” (Jn 17,22). En realidad, les dio la misma gloria a los discípulos cuando dijo: “Recibid el Espíritu Santo” (Jn 20,22).* Esta gloria que tuvo siempre, antes de que el mundo existiese, la recibió en el tiempo cuando tomó naturaleza humana, que, al ser glorificada por el Espíritu Santo, hace que participen de la misma glorificación los de esta misma naturaleza, comenzando por sus discípulos. Por eso dice el Señor: “Les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno, yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno” (Jn 17,23)», GREGORIO DE NISA, *Homiliae in Cantica Canticatorum*, 15.10, PG 44, 1115-8; ed. cast. GREGORIO DE NISA, *Semillas de Contemplación. Homilias sobre el Cantar de los cantares; Vida de Moisés: Historia y contemplación*, ed. Teodoro H. Martín, BAC, Madrid 2001, 193. El subrayado es mío.

<sup>17</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, Desclée, Paris 1984, 78-80; o, acudiendo a los comentarios, R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación, o.c.*, 352. Desde el *Proemio* es claro que la Palabra de Dios es eminentemente Cristo. Una perspectiva diferente es la que toma como punto de partida BENEDICTO XVI, *Verbum Domini, o.c.*, 5.

<sup>18</sup> Más arriba hemos indicado ya como botón de muestra el Simposio que tuvo lugar en España a principios de los años 90, cfr. C. IZQUIERDO, J. J. ALVIAR, V. BALAGUER, J. L. GONZÁLEZ-ALIÓ, J. M. PONS, J. M. ZUMAQUERO (eds.), *Dios en la palabra y en la historia*, Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra 1992, EUNSA, Pamplona 1993.



necesidad de una *crisología pneumatológica*<sup>19</sup>. No se trata solamente de señalar, aunque ciertamente hay que hacerlo, que el envío del Espíritu Santo forma parte del evento Jesucristo, sino de estudiar ese evento, como propone M. Bordoni, *en el horizonte del Espíritu*<sup>20</sup>.

En efecto, Jesucristo no es sólo el Verbo encarnado, sino también el Ungido por el Espíritu<sup>21</sup>. Este mismo título —Ungido, Mesías, Cristo— es una categoría *económica*, más que *ontológica*, que tiene que ver con la función que ejerce, más que con su ser personal. Así, la filiación de Jesús puede ser considerada desde una perspectiva histórica, en la medida en que, en el tiempo, *se realiza para ser comunicada*: en la Encarnación, el Bautismo y la Resurrección de Jesús. En estos tres momentos se verifica una lógica de *promesa-cumplimiento* según el don del Espíritu y la correspondiente respuesta filial de Jesús al Padre, que apunta, en definitiva, al cumplimiento de los anuncios del Antiguo Testamento (cfr. *Sal* 2,7; *Mt* 3,13-4,11; 17,5 y par.; *Hch* 13,33; *Hb* 1,5-6).

En el plano de la revelación, hay que señalar, en primer lugar, que por la unción se desvelan a Jesús las dimensiones de su mesianidad en cada una de sus etapas principales: como Mesías-Siervo para su ministerio público; y, tras su glorificación, como Mesías-Señor, que puede dar el Espíritu porque es Él mismo Espíritu vivificante (*pneûma zōiopoioûn*, *1Co* 15,45-47). Este aspecto de la acción de la Tercera Persona, ligado a la delicada cuestión de

---

<sup>19</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 52-55, donde señala la importancia de las tesis de H. Mühlen, y la sección «Por una crisología pneumatológica», 598-607; antes del Concilio, IDEM, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, en *Esquisses du Mystère de l'Église*, Cerf, 1953<sup>2</sup>, 133, 155-157.

<sup>20</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 4; Y. CONGAR, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, o.c., 139-141. La bibliografía sobre crisología pneumatológica es muy amplia, cfr. V. GASPAR, *Crisologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995). Status questionis e prospettive*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000; M. BORDONI, *La crisologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995; R. DEL COLLE, *Christ and the Spirit. Spirit-Christology in Trinitarian Perspective*, Oxford University Press, New York 1994; W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 2001<sup>6</sup>.

<sup>21</sup> «Cristo infatti è la “pienezza” perché esprime il mistero del Padre e agisce nella potenza dello Spirito. La rivelazione cristiana si presenta così espressione e frutto di tutto l'essere trinitario di Dio, come afferma il testo conciliare: “Gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito santo” [*Dei Verbum*, 2]», R. LAVATORI, *Dio e l'uomo, un incontro di salvezza*, Dehoniane, Bologna 1999<sup>5</sup>, 73.

la ciencia de Cristo, es uno de los puntos abiertos en la teología contemporánea.

Por otra parte, la unción y la permanencia del Espíritu sobre Jesús, que se reconoce en las escenas inaugurales de los evangelios, indican que toda su misión tiene lugar *en la fuerza del Espíritu*<sup>22</sup>. En algunos pasajes se presenta concretamente la intervención de este último según una modalidad de *guía* (Lc 4,1.14 y par.) o de *inspiración* (Lc 10,1-24).

En tercer lugar, el Espíritu juega un papel fundamental en la *manifestación* de Jesucristo en su divinidad ante los hombres. Tanto en sus palabras y en la autoridad con la que habla, como en sus obras llenas de poder se reconoce la presencia de Dios (Mt 12,27-32 y par.). Al mismo tiempo, junto a este *ver* y *oír* es necesario, para *crear*, un don del Padre, que es el Espíritu Santo (Mt 11,25-27; 16,17; cfr. Jn 4,14; 7,37-39; 20,19-23; ICo 2,10; Ef 1,17-18). La relevancia de esta acción de la Tercera Persona se manifiesta en la gravedad de la blasfemia contra Ella (cfr. Mt 9,32-34)<sup>23</sup>.

Por fin, hay que señalar que en Jesucristo y por Jesucristo se cumplen de modo excedente las promesas hechas a Israel. El Mesías, en efecto, es aquél que debía *recibir* la unción del Espíritu (Is 11,2; cfr. 42,1; 61,1), pero en Jesús lo hace de tal modo que *por Él* ese mismo Espíritu *es derramado* sobre el nuevo Pueblo de Dios (Hch 1-2; cfr. Lc 24,36-49; Jn 20,19-23). Frente a la absoluta indisponibilidad de la *rúah JHWH* que se encuentra en el Antiguo Testamento, la novedad no podía ser más radical. De este modo emerge con claridad, por otra parte, la verdad de aquella idea que encontramos en Congar, para quien el plan de Dios tiene estructura de *misión*, se da según un régimen de *tradicición*<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Esta perspectiva ha sido puesta de relieve por el manual de W. KNOCH, *Revelación, Escritura y Tradición*, EDICEP, Valencia 2001, 61-66. En realidad, se trata de una dimensión propia de la Palabra revelada.

<sup>23</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Le blasphème contre le Saint-Esprit* (Mt 9,32-34; 12,22-32; Mc 3,20-30; Lc 11,14-23; 12,8-10), en P. Brand, *L'Expérience de l'Esprit. Mélanges E. Schillebeeckx*, Beauchesne, Paris 1976, 17-29.

<sup>24</sup> Cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, Arthème Fayard, Paris 1960, 17-18; IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, Arthème Fayard, Paris 1963, 15-21.

### 1.3 Los dos momentos de la Revelación cristiana

De modo análogo a como Dios ha querido salvar a los hombres no aisladamente sino formando un Pueblo, no se revela a cada uno de modo individual e inmediato, sino que ha querido que alcancemos la plenitud de la Revelación —que se da en Cristo— por el testimonio humano de los profetas y apóstoles. Así, en cuanto el término ‘revelación’ designa una manifestación *inmediata y personal* de Dios al hombre, sin mediación humana alguna, siguiendo a santo Tomás se distingue la *Revelación* de la *Tradicición*. La última indica esta transmisión mediada por los apóstoles, primero, y, después, por la Iglesia.

Ahora bien, la fe es la respuesta *a Dios* que se revela. Por eso, Él es en todo caso el *autor* de la comunicación al alma del creyente, y junto a la mediación humana hay que afirmar siempre una intervención divina. En ese sentido se puede hablar aún hoy de Revelación<sup>25</sup>.

En resumen, existe actualmente un obrar revelador de Dios, que se da, sin embargo, normalmente en un régimen de tradición: en la Tradición y por medio de ella<sup>26</sup>. Pues bien, este obrar revelador en el tiempo de la Iglesia corresponde al Espíritu Santo.

En relación con la mediación eclesial y la intervención divina, se distinguen dos momentos en la Revelación-Tradicición. En primer lugar, un *momento constituyente* (o constitutivo), en que Dios se da a conocer

---

<sup>25</sup> En la Edad Media se tenía presente principalmente la responsabilidad divina de la comunicación del misterio. Por eso, se generalizó el uso indistinto de términos como ‘*inspirare*’, ‘*revelare*’ o ‘*illuminare*’ para hablar de la inspiración de la Escritura, las obras de los Padres e incluso de los doctores, las afirmaciones del Magisterio (especialmente de los Concilios), pero también de la designación de obispos —en la que intervenía el pueblo—, la lectura de la Escritura, etc. Congar recogió abundante documentación al respecto; cfr. *Excursus B « Permanence de la « revelatio » et de l’« inspiratio » dans l’Église »*, en Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., 151-166, también 125-127; posteriormente ampliada en IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 250-251.

<sup>26</sup> Del mismo modo que en uno y otro momento se puede hablar de Revelación, para señalar la *autoría* y *autoridad* divina, es posible igualmente aplicar a uno y otro el título de Tradición, en cuanto se da siempre una *transmisión*, una comunicación de Dios al hombre. Congar prefiere en todo caso distinguir, pues, como se ha citado ya antes, entiende que « Révélation dit un acte de Dieu ; la tradition met en cause une action humaine », IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 264, nota 7; cfr. *ibid*, 17-18, 32. *Vid. supra*, cap. III, B.2.2.

personal y directamente a ciertos hombres y estos —bajo la inspiración y responsabilidad de Aquél— fijan en unos textos, instituciones y modos de vivir, lo que les ha sido revelado. Todo esto forma parte del *depósito* (*parathēkē*) del que habla san Pablo (cfr. *1Tm* 6,20; *2Tm* 1,14).

En segundo lugar, un *momento continuativo*, o de transmisión (*parádosis*), conservación y desarrollo, de la revelación que tuvo lugar antes. También en este, Dios se hace eficazmente presente, pero no del mismo modo: no *inspira* ya a los mediadores, sino que los *asiste* para que no desnaturalicen lo que han recibido; por otra parte, *acompaña* su testimonio “por dentro y por fuera”, e *ilumina* a aquellos que lo reciben. Todas estas acciones divinas se atribuyen tradicionalmente al Espíritu Santo. En Él, por una parte, y en el contenido transmitido, por otra, se cifra la continuidad entre los dos momentos de la Revelación. Veamos ahora en concreto cómo es esa obra del Espíritu.

1. El *momento constituyente* o de *origen histórico* es una realidad rica, no unívoca. Incluye —dejando aparte la entera donación del Padre al Hijo (cfr. *Mt* 11,27)— la enseñanza de Jesús a los apóstoles, la predicación de estos junto a la fundación de las primeras comunidades y, en general, la vida de la Iglesia hasta la fijación del depósito de la Revelación. En todo este tiempo de fundación del nuevo Pueblo de Dios, señala Congar —y es esta una de las ideas que caracterizan su propuesta pneumatológica en los años que siguieron al Concilio—, Jesucristo y el Espíritu juegan un papel de *co-fundadores* (*co-instituants*)<sup>27</sup>.

Esto se verifica, por una parte, en la acción que desarrolla el Espíritu en relación con el Mesías, de la que ya se ha hablado. También en aquella otra por la que la predicación de Jesús alcanza los corazones de sus oyentes y se instala en ellos —como en aquellos que recibirán el anuncio de parte de los apóstoles— siendo así el Espíritu la Ley Nueva (cfr. *Jn* 4,14; 7,38-39)<sup>28</sup>. En

---

<sup>27</sup> Cfr. IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 207-217; IDEM, *Pneumatología Dogmática, o.c.*, 470-479.

<sup>28</sup> Se puede decir, igualmente, que la Nueva Ley es el Evangelio, o sea Jesucristo (cfr. *Jn* 1,17; 7,38-39). Así lo hace san Pablo. Se ha señalado, además, que la Pentecostés judía celebraba precisamente el don de la Ley al Pueblo en el Sinaí. La idea del Espíritu Santo como la Ley Nueva la desarrolla Congar a partir de santo Tomás. Cfr. Y. CONGAR, *Le Saint-Esprit dans la théologie thomiste de l'agir moral*, Atti del Congresso internazionale: “Tommaso d’Aquino nel suo Settimo Centenario”, Roma-Napoli 17-24 aprile 1974, vol. 5, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1977, vol. 5, 9-19; más 506

tercer lugar, en la inteligencia de las palabras y obras del Maestro que el Paráclito —tal como Aquel había prometido (*Jn* 14,25-26; 16,12-15)— da a la Iglesia apostólica a la luz del Misterio Pascual.

Por otra parte, el Espíritu da a conocer el alcance de las palabras de Cristo *realizando* la salvación cristiana de modo inédito, tal como muestra el libro de los *Hechos* (*Hch* 8,26-40; 10), e *inspirando* primero a los apóstoles, para comprender el alcance y fijar las determinaciones de aquello que Jesucristo instituyó como esencial para la comunidad de sus discípulos (cfr. *I Co* 11,34), y después, en general, a los autores de la Escritura.

Esta última inspiración es una de las obras principales del Espíritu Santo; por ella, la Escritura puede ser considerada Palabra *de Dios*, pues Él asegura no sólo su carácter performativo, sino también que se trata —tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento— de una expresión autorizada de la Revelación cumplida en Jesucristo (cfr. *2 Tm* 3,14-17; *2 Pt* 1,21). La concreta modalidad de la inspiración es aún objeto de estudio por parte de los especialistas<sup>29</sup>.

Para terminar, conviene destacar que el mismo Espíritu es objeto de tradición, al ser comunicado a los discípulos en Pentecostés (*Hch* 2,1-41) y, por ellos, a todos los que abrazarán la fe. No se trata de *cosificar* el Espíritu, sino de subrayar que la vida cristiana se propaga en ese don, por el cual el mismo Espíritu de Cristo habita en el alma del creyente e inaugura una nueva vida, en continuidad con la que Cristo vino a traer a la tierra. Es este un punto importante, si se quiere ser fiel a la idea de que la fuente común de la Escritura y la Tradición es el Evangelio, es decir, Jesucristo<sup>30</sup>.

---

reciente, R. WIELOCKX, *Lo Spirito Santo nella Legge Nuova secondo san Tommaso*, «Annales Theologici» 12 (1998), 35-59.

<sup>29</sup> Más arriba se han señalado ya los recientes trabajos de V. Balaguer que recogen y desarrollan las explicaciones clásicas, que parten de santo Tomás, y las principales propuestas contemporáneas: K. Rahner, P. Benoit, L. Alonso Schöckel. Cfr. V. BALAGUER, *La Sagrada Escritura, testimonio y expresión de la Revelación*, en V. Balaguer, J. L. Caballero (eds.), *Palabra de Dios, Sagrada Escritura, Iglesia*, EUNSA, Pamplona 2008, 19-53; V. BALAGUER, *La 'economía' de la Sagrada Escritura en Dei Verbum*, «Scripta Theologica» 38 (2006), 893-939. IDEM, *La economía de la Palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática Dei Verbum*, «Scripta Theologica» 37 (2005), 407-439.

<sup>30</sup> Esta idea es uno de los puntos firmemente señalados por el Concilio, como pone de relieve de modo especial la historia redaccional de *Dei Verbum*; cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 9; H. DE LUBAC, *Révélation divine*, en *Œuvres*

2. En el *momento continuativo* el protagonismo del Espíritu no es menor<sup>31</sup>. Afirma Congar que Jesucristo es el *fundamento* siempre actual de su Iglesia. Se trata del Cristo celeste, a quien ha sido dado en plenitud el Espíritu y ha sido constituido Señor: Señor del que dice san Pablo que *es* Espíritu, pues edifica la Iglesia enviándole su Espíritu Santo (cfr. 2Co 3,18). Es esta una afirmación capital, si se quiere mantener que la Iglesia es un misterio *divino* no solo por su fundación (histórica), sino también en su estado presente.

En Pentecostés, la Iglesia acoge el don del Espíritu para llevar a cabo la misión que Cristo recibió del Padre y le transmitió a su vez, es decir, la misión de comunicar la revelación y la salvación cristianas «a todas las gentes» (Mt 28,19), «hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8). Una vez constituido el depósito, la tarea que se abre es la de *guardarlo* en su pureza y *darlo a conocer*. Para eso se cuidaron los apóstoles de dejar sucesores. Al mismo tiempo, la misión exige una *actualización* de la revelación de Cristo que la haga significativa en todos los lugares y tiempos. Se trata de una obra a la vez humana y divina en la que se verifica un *enriquecimiento*, de modo que el depósito, que era como un boceto (así lo indica el término escogido por san Pablo), va desplegando toda su riqueza hasta alcanzar, en la venida gloriosa del Señor, su acabamiento. En una palabra, la Tradición es una dinámica que se mueve en el tiempo entre *pureza y plenitud*<sup>32</sup>.

---

*Complètes IV: Révélation divine. Affrontements mystiques. Athéisme et sens de l'homme*, Cerf, Paris 2006, 202-204, 217-221, 229-231, donde se encuentra también un texto de J. Ratzinger.

<sup>31</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 7-10.

<sup>32</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., 31-33. Como se ha dicho antes, Congar habla de *desarrollo*, no de *perfectibilidad* de la Revelación. El Vaticano II señaló el *crecimiento* de la Tradición. La clave para comprender la idea que propone el teólogo francés se encuentra, en mi opinión, en la afirmación de que, en su *dimensión noética*, los apóstoles no podían recibir el misterio en su totalidad, sino que esta es conocida solamente por la *conciencia de Jesús*. En cambio, en su *dimensión dinámica* sí reciben —y celebran— el misterio en su totalidad, al ser enviados sobre ellos el Espíritu de Cristo; y eso es precisamente lo que les permite avanzar hacia la plenitud (de inteligencia) de la Revelación, esto es, hacia la plena comunión con la conciencia de Cristo. Cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 41-43; IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 243-244.

La acción del Espíritu en la Tradición es muy variada: hace posible el *sensus fidei* y la indefectibilidad de la *ecclesia*; *asiste* a la jerarquía para guardar el depósito y exponerlo adecuadamente ante comprensiones equivocadas, o preguntas y cuestiones inéditas; *guía* el desarrollo de la Tradición y —hasta cierto punto— su traducción en múltiples tradiciones. De este modo, *guía* también, y sobre todo, su fijación en los Monumentos de la Tradición (Magisterio, liturgia, Padres...), que se convierten en una instancia normativa para el desarrollo posterior. Como afirma Congar:

La Tradition n'est pas seulement mémoire, elle est présence et expérience actuelles. Elle n'est pas purement conservatrice, elle est, d'une certaine façon créatrice... La Tradition d'avant-hier ou d'hier est constitutive pour la Tradition de demain et d'après demain<sup>33</sup>.

En todo caso, esta acción del Espíritu Santo no es absoluta, ni es equiparable a la del momento constituyente. El depósito constituido es siempre una instancia normativa, para la Iglesia de todos los tiempos (*ICo* 3,11; *Ef* 2,20-22; *Hb* 1,1-4; *Jds* 3).

\* \* \*

El Espíritu es, en definitiva, el “gran protagonista de la Tradición”, su “principio activo primario” o, en palabras de Congar, su “sujeto trascendente”<sup>34</sup>. Su presencia activa en toda ella, en relación en particular con la Escritura —actualizándola en todo tiempo y lugar—, y con la jerarquía, hace la unidad de estas tres instancias —Escritura, Tradición y

---

<sup>33</sup> IDEM, *La Tradition et la vie de l'Église*, Cerf, Paris 1984<sup>2</sup>, 91. En efecto, la acción del Espíritu en la vida de la Iglesia hace que esta se convierta en un *locus theologicus*, si bien haya que tomar con cautela esta afirmación, sea por la modalidad de la acción divina, que se mueve en el marco de una relación *general* de Alianza, sea por la apertura necesaria a *novedades* en la historia. Frente a esta apertura denunciaba Congar el riesgo de caer en la tentación de convertirse en *sinagoga*, cfr. IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 123-141.

<sup>34</sup> Cfr. respectivamente G. TANZELLA-NITTI, *Lezioni di Teologia Fondamentale*, Aracne, Roma 2007, 119; F. OCÁRIZ, A. BLANCO, *Teología Fundamental*, Palabra, Madrid 2008<sup>2</sup>, 91; Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 101-109, cuya propuesta ha sido retomada por numerosos manuales contemporáneos.

Magisterio— y las convierte en realidades *vivas*. «Las palabras que os he dicho —afirmó el Señor en Cafarnaún— son espíritu y son vida» (Jn 6,63)<sup>35</sup>.

#### 1.4 La Tradición

Si en verdad el Espíritu Santo es el *sujeto trascendente* de la Tradición y su *gran protagonista*, debiera ser también un elemento central en la exposición que se hace de la misma. Sin embargo, aunque los manuales contemporáneos no dejan de señalar —salvo raras excepciones— la relación entre una y otro, a menudo dejan sin desarrollar sus virtualidades. Y sin embargo, el Espíritu podría ser considerado incluso como el *contenido fundamental* de la revelación-salvación cristiana: por Cristo y totalmente relativo al Verbo, sí, pero contenido a fin de cuentas de la salvación<sup>36</sup>. La transmisión del Evangelio —la *communicatio Christi*— se da, concretamente, en la *traditio Spiritus*. Eso es lo que pone de relieve una concepción *realista* —en el sentido profundo del término, no solo en cuanto *concreta*— de la Tradición<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Aunque se ha citado ya más arriba, no me resisto a reproducir este texto de Congar: «...la synthèse vivante qui s'opère, pour nourrir et régler la foi de l'Église, des trois moyens que Dieu a institués: l'Écriture, la Tradition, l'Église elle-même et son magistère. Entre elles, il faut voir, non une concurrence mais un concours, sous l'action du Saint-Esprit qui est leur principe d'opération profond et commun», IDEM, *La Tradition et la vie de l'Église, o.c.*, 84. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum, o.c.*, 10.

<sup>36</sup> En este sentido es interesante el modo en que Congar entiende el Evangelio, a saber, como la verdadera relación de Alianza con Dios en Jesucristo y, por su Espíritu, en la Iglesia; cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 114.

<sup>37</sup> Es significativo el párrafo que cierra una *historia de Jesucristo* publicada en 1964, que cito en italiano: «Fu proprio questa fede in Cristo Gesù [cfr. *1Co* 15,14-19; 55-57], Dio fatto uomo, vittima volontaria per la liberazione dell'umanità dal peccato, morto e risorto, che i primi discepoli e i primi cristiani sentirono battere il loro cuore quando sul monte degli Ulivi, un giorno di maggio, videro il loro Maestro scomparire nel cielo. È questo il messaggio che essi, con la forza ricevuta dallo Spirito Santo, trasmetteranno secondo il comando di Gesù agli uomini di ogni tempo. *Ma più che un messaggio è una presenza, la più dolce, la più irraggiante, la più profonda di tutte, tale che dopo venti secoli non ha perso nulla del suo splendore iniziale né della misteriosa attrazione che esercita sulle anime.* Più vivo di ogni vivente, Cristo Gesù è là, per quelli che lo amano e lo seguono, vicino, reale, più intimo ad ognuno della sua stessa anima. E così sarà “fino alla fine del mondo”, come fu detto», DANIEL-ROPS, *Breve storia di Gesù Cristo*, Paoline, Milano 1989<sup>3</sup>, 180. El subrayado es mío.



Por otra parte, el Espíritu es esencial para comprender el carácter *sacramental* que es propio del tiempo y de la acción de la Iglesia. Él es quien hace presente hoy de modo eficaz la salvación que Jesucristo nos ganó un día. Lo hace cuando la Iglesia pone por obra ciertos actos inherentes a su institución, pregustando así la plenitud de gracia que alcanzará al final de los tiempos. Finalmente, una mayor atención sobre el Espíritu Santo puede enriquecer el estudio de los sujetos de la Tradición. Consideremos ahora estos tres puntos.

1. La noción *realista* de la Tradición significa la superación del modelo doctrinal o verbal, que veía la especificidad de esta en el hecho de dar a conocer por *transmisión oral* un conjunto de enseñanzas *no contenidas* en la Escritura. Así, la Revelación llegaría hasta nosotros por dos fuentes: la Tradición y la Biblia. A este respecto se había abierto un notable debate antes del Concilio Vaticano II<sup>38</sup>. Como es sabido, la postura de las *dos fuentes* fue finalmente rechazada, y *Dei Verbum* adoptó la noción *realista* en un sentido *concreto*, en cuanto la Tradición, además de una doctrina, incluye, como señala Latourelle, «modos de obrar, prácticas, instituciones, ritos»<sup>39</sup>. En realidad, el texto parece abierto a una noción *realista* en sentido más amplio, que indicaría precisamente el don del Espíritu Santo. En esta misma dirección evolucionó la posición de Congar<sup>40</sup>.

El fundamento de esta concepción de la Tradición es bíblico y descansa en la idea de que el entero cristianismo puede ser comprendido bajo el prisma de la *entrega (parádoxis, traditio)*: la entrega del Hijo a los hombres,

---

<sup>38</sup> Concretamente, a propósito de la interpretación de la fórmula *partim... partim...*, propuesta por el texto de Trento. Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., 207-232; IDEM, *La fe y la teología*, Herder, Barcelona 1981<sup>3</sup>, 12-13; sobre el planteamiento del problema en los términos de Geiselman y una original respuesta, J. RATZINGER, *Ensayo sobre el concepto de tradición*, en K. Rahner, J. Ratzinger, *Revelación y Tradición*, Herder, Barcelona 1970, 27-77.

<sup>39</sup> R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, o.c., 374.

<sup>40</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 7. Más arriba se ha estudiado ya este pasaje, donde el Concilio apunta que los apóstoles cumplieron el mandamiento de Jesús, de predicar a todos los hombres el Evangelio (en mayúscula) «*eis dona divina communicantes*». Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 212, quien cita una fórmula de IRENEO DE LYON, *Demostración de la predicación apostólica*, o.c., 41.

que hace el Padre (*Rm* 4,25; 8,31-32) y la entrega de sí que hace el mismo Jesús (*Ga* 2,20; *Ef* 5,2.25)<sup>41</sup>.

Recientemente, H. Verweyen ha propuesto volver al sentido original de la *traditio*, poniendo de relieve un elemento aún más fundamental del sentido bíblico del término: el de la entrega de un hombre a la violencia por parte de otros, tema que en el Nuevo Testamento se enmarca en el de la entrega del justo por obra de los hombres<sup>42</sup>. Así, la designación de Judas como “el que le entregó” (*Mt* 10,4; cfr. 26,46; *Mc* 3,19), la prisión y muerte del Bautista como fondo de la misión de Jesús (*Mc* 1,14; 6,14-29) y la entrega de los discípulos como actualización de la vía de Jesús en las obras de Lucas. Verweyen ve en este sentido de la *traditio* “el fundamento sustancial de la unidad de la revelación cristiana”. Sin embargo, no hay que perder de vista la índole de su intento, que consiste en demostrar la posibilidad y efectividad de un *sentido absoluto* que se propone como tal al hombre. El *realismo* tal como lo entendíamos más arriba no está aquí presente: la investigación de Verweyen se mueve en la línea del *sentido*. Por eso precisamente, en mi opinión, deja de lado dos puntos de la *traditio* igualmente presentes en el Nuevo Testamento: el de la entrega de *todo* del Padre al Hijo (*Mt* 11,27; *Lc* 10,22; *Jn* 13,3; 16,14-15), y el de la entrega del Espíritu sobre Juan y María al pie de la Cruz (*Jn* 19,30; cfr. 7,38-39; 20,22). Puntos que Congar, en cambio, toma en consideración<sup>43</sup>.

En resumen, de acuerdo con una noción *realista*, lo que se recibe en la Tradición es la *realidad* del cristianismo. Hay que notar, en este punto, la equivalencia que existe en las obras del teólogo francés, entre esta expresión, el Evangelio, Jesucristo y la plenitud de la relación de Alianza que Dios ha querido establecer con los hombres. Todo ello se recibe como totalidad sea en la Escritura, sea en la Tradición, y por eso una y otra son *regla de fe*. Sin

---

<sup>41</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique, o.c.*, 113 y, en el mismo sentido, J. RATZINGER, *Ensayo sobre el concepto de tradición, o.c.*, 49-50.

<sup>42</sup> Cfr. H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio. Compendio di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001, 54-63.

<sup>43</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et la vie de l'Église, o.c.*, 16. El enfrentamiento de las posturas de Verweyen y Congar lo ha hecho G. LORIZIO, *Globalizzazione e Tradizione*, en G. Lorzio (a cura di), *Teologia Fondamentale, 3. Contesti*, Città Nuova, 2005, 260-263. Tal vez un estudio detallado del don del Espíritu Santo a los apóstoles antes de la Pascua (la comunicación de aquella autoridad por la que pueden obrar milagros al ser enviados a predicar, cfr. *Lc* 10,19-20), y de su valor revelador (*Lc* 11,20), ayude a aclarar esta cuestión.

embargo, no se recibe la totalidad en su *dimensión noética*, pues esta se halla únicamente en la conciencia de Jesús, sino solo en su *dimensión dinámica*, como síntesis vital y, por decirlo en una palabra, como *vida*. Esta es la idea que Congar toma de M. Blondel, como hemos visto, y expone en *La Tradition et les traditions*. Hay en ella algo más que una concepción *concreta* de la Tradición. Su fundamento es, en último término, el don del Espíritu Santo a la Iglesia y, en ella, a cada cristiano. Él es quien *realiza* la vida de Cristo en el creyente y en cada tiempo actualiza su presencia. Por eso, como indica *Dei Verbum*, la Iglesia conserva y transmite a todas las edades *lo que es y lo que cree*, «con su enseñanza, su vida, su culto»<sup>44</sup>.

Nada de esto significa que la Escritura pierda importancia, o que la Tradición sea una fuerza *creadora* del contenido verbal o doctrinal de la Revelación. En repetidas ocasiones se ha señalado, haciendo referencia a las obras del mismo Congar, que, por usar categorías tradicionales, la Tradición activa (el acto de transmitir) es inseparable de la Tradición pasiva (*id quod traditur, id quod traditum est*), o que la *fides qua* conlleva siempre una *fides quae*. En esto se reconoce una vez más la inseparabilidad de Verbo y Espíritu en la única economía divina. La noción realista de la Tradición subraya solamente que los elementos doctrinales o formales no se transmiten aisladamente, sino en una síntesis, y que la realidad transmitida supera en todo caso la expresión-comprensión humana de la misma<sup>45</sup>.

2. Pasemos ahora a considerar brevemente los diversos aspectos de la transmisión de la Revelación en el tiempo de la Iglesia. Su multiplicidad responde a la naturaleza sacramental de este tiempo y de la acción de Dios en el presente. El carácter sacramental hay que entenderlo desde dos puntos de vista. Por una parte, en cuanto el conocimiento de Dios se transmite a través de ciertos elementos visibles. En efecto, la iluminación de la inteligencia y la elevación del alma son una obra sobrenatural, y en este sentido responden a una acción del Espíritu Santo. Aunque esta obra

---

<sup>44</sup> CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 8.

<sup>45</sup> Más arriba se ha discutido la crítica que hace a Congar J. Robinson, reconociendo la necesidad de un condicionamiento objetivo de la Tradición, del que el mismo Congar habla. Cfr. J. ROBINSON, *Congar on Tradition*, en G. Flynn (ed.), *Yves Congar: theologian of the Church*, Peeters Press, Leuven 2005, 329-355; Y. CONGAR, *La fe y la teología*, o.c., 163-164; IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 212-213; IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 387-390.

invisible puede darse en personas que no conocen a Cristo; poco podemos decir al respecto, pues nada sabemos. En cambio, estamos seguros de que aquel don de Dios se nos ofrece en ciertas formas, instituidas por Cristo y determinadas por los apóstoles. Estas formas son las *estructuras de Alianza*: Escritura, sacramentos y ministerio ordenado.

En segundo lugar, la sacramentalidad responde al hecho de que en el momento presente recibimos el don del Espíritu de manera sustancial pero no plena. San Pablo señala que nos es dado como *primicia* (*aparché*, *Rm* 8,23), en *arras* (*arrabón*, *2Co* 1,22; 5,5), pero aún hemos de recibirlo en plenitud. Esta lógica se da igualmente en la Salvación (*1Jn* 3,1-2). La plenitud se halla solo en su origen —Cristo— y en su final escatológico. En el tiempo que media entre uno y otro se reproduce en la Iglesia «la estructura del sacramento: memoria del acontecimiento fundador, signo profético del futuro absoluto, gracia presente que emana del acontecimiento pasado y prepara el futuro»<sup>46</sup>.

A estas tres dimensiones corresponden los tres aspectos de la Tradición. Veámoslos brevemente, señalando en cada uno la acción del Paráclito.

a) *La Tradición como transmisión fiel de la Revelación*. En este sentido de la Tradición, predomina la dimensión de memoria cristológica. Con todo, también en ella juega un papel importante el Espíritu Santo. Por Él se realiza concretamente la presencia continua que Cristo prometió a su Iglesia (*Mt* 28,20) y, gracias a su asistencia, se le asegura la posibilidad de guardar fielmente el depósito apostólico.

Afirma Congar que, puesto que el Espíritu fue prometido —y enviado— a la Iglesia, esta asistencia afecta a la entera comunidad. Todos los creyentes la reciben por la unción de la fe, de modo tal que, como escribe *Lumen Gentium*, «la totalidad de los fieles que tienen la unción del Santo

---

<sup>46</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 701, cfr. 222. En otro lugar, ponía en relación este carácter sacramental con la perspectiva escatológica ganada por el Concilio Vaticano II: «El cristiano es un hombre “escatológico”, vive ya la vida eterna, la de la Jerusalén de lo alto, que es libre y sin mancha (*Gál* 4,26; *Apoc* 21; *Ef* 5,27): “Ahora somos hijos de Dios” y, como tales, libres y sin pecado, pero “aún no se ha manifestado lo que hemos de ser” (*1Jn* 3,2); vivimos aún en la carne y, a este respecto, somos todavía pecadores, estamos sujetos a las prescripciones pedagógicas exteriores que implican signos y medios sensibles, magisterio y autoridad. Ambos regímenes deben armonizarse en la Iglesia de forma que la reivindicación de lo uno no lleve a la exclusión o al olvido de lo otro», IDEM, *Al lector*, en I. de la Potterie, S. Lyonnet, *La vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1965, 10.

(1Jn 2,20.27) no puede equivocarse en la fe»<sup>47</sup>: la *ecclesia* es indefectible *in credendo*. Esto se manifiesta ulteriormente en el tema de la “recepción”, tratado por el teólogo de *les Ardennes* en algunos de sus últimos escritos.

Ahora bien, la misión de guardar el depósito corresponde de modo especial a los obispos, sucesores de los apóstoles (*Lc* 24,46-49; *Hch* 1,8; *Ga* 2,2.6; *1Tm* 6,20; *2Tm* 1,14). Por eso se reconoce en ellos, junto a la misión y a la recepción de la verdad salvífica, un carisma específico, por el que se les asegura la asistencia del Espíritu para interpretar, enseñar y formular auténticamente la fe apostólica<sup>48</sup>.

La tarea principal de la jerarquía —como de la Tradición— es, para Congar, la de guardar el depósito en su *pureza*. Se asegura así la primacía de la Revelación *crisiana* y el carácter ministerial (como *ministra obiecti*) de la Iglesia respecto a aquella. No obstante, se admite al mismo tiempo la existencia de un carisma particular en determinados actos del magisterio solemne. En esos casos, dadas ciertas condiciones, se dice que su enseñanza es *infallible*. El teólogo francés subraya, no obstante, que la de definir no es una actividad primera, ni es tampoco autónoma. Más bien, es un cierto *reconocimiento* de lo que forma parte de la Tradición, por connaturalidad, al haber recibido el Espíritu. De este modo, el Magisterio puede *conferir* a una enseñanza la razón formal de regla de fe sin ser él mismo esa regla, pues ésta —como repite numerosas veces el teólogo francés— es la verdad revelada, tal como ha sido transmitida por los apóstoles<sup>49</sup>.

El carácter objetivo del depósito exige, por otra parte, un estudio del mismo en su aspecto documental, histórico. Esto vale tanto para la lectura de la Escritura como para el Magisterio en general. De ahí la importancia

---

<sup>47</sup> CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, 21.11.1964, 12.

<sup>48</sup> Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, o.c., 132. Tan real es este carisma, que hasta el siglo XIII se hizo referencia a esta acción del Espíritu con los verbos *revelare*, *inspirare*, *suggestere*, *illuminare*... Se ha hecho referencia ya a la documentación recogida por Congar sobre esta cuestión.

<sup>49</sup> Esta es la concepción de los Padres al respecto, que nuestro Autor retoma en diversas ocasiones. Cfr. Y. CONGAR, *La fe y la teología*, o.c., 77-80; IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., cap. 2, especialmente 44-46.

de los estudios exegéticos, de la historia y, en general, de la teología positiva.

b) *La Transmisión como actualidad de la Revelación.* Más arriba se ha apuntado ya: si la fe es una realidad sobrenatural, debe ser respuesta a una acción *de Dios*. Así, a la Revelación mediata debe acompañarle una acción *inmediata* de Dios en el alma. No basta el texto, la institución, sino que es igualmente necesaria la acción del «Espíritu Santo, por quien la voz *viva* del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero»<sup>50</sup>, como afirma el Vaticano II.

La voz del Evangelio es *viva*, en primer lugar, por cuanto *da la vida*, vivifica. Esta acción corresponde a Cristo en cuanto Él es Espíritu vivificante (1Co 15,45-47). Dicho de otro modo, es una acción del Espíritu (Jn 6,63) en y por los elementos memoriales de Cristo, o sea las *estructuras de Alianza* —Escritura, sacramentos, ministerio—, que Él dejó a la Iglesia (1Co 1,18 y 2,4-5). En ámbito sacramentario, se trata de un tema clásico. En ámbito teológico-fundamental, habría que estudiar en este punto la naturaleza *sacramental* de la Escritura y la índole *performativa* de su lenguaje, que en parte designan una misma realidad. La Escritura transmite la Salvación no sólo en cuanto la da a conocer, sino también en cuanto al mismo tiempo la comunica, haciéndola actual<sup>51</sup>.

A este respecto, no es suficiente señalar la necesaria traducción práctica —incluso política— del mensaje de Cristo, o el modo en que éste es *performativo* como lo puede ser el lenguaje humano. En efecto, si la Salvación es una realidad teologal, que se realiza en el alma por el don del

---

<sup>50</sup> CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 8. El subrayado es mío.

<sup>51</sup> El paralelo con los sacramentos es desarrollado por Congar en diversos pasajes. Por otra parte, ha sido propuesto por el Magisterio reciente. Descansa ciertamente en el misterio de la Encarnación y en el paralelismo entre este y la Escritura, o entre la Escritura y la Eucaristía. Permite comprender de modo análogo la acción del Espíritu en todos ellos. Sin embargo, hay que señalar que, en términos técnicos, presenta ciertas limitaciones. Cfr. BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, o.c., 53, 56; CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 13, 21, donde se exponen aquellos paralelos; entre las obras de Congar, Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 146-147, 160-163; IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 233-234, 696-703; IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 54-56, 69-72. Sobre la analogía, presentando sus limitaciones, cfr. R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, o.c., 481-483.

Espíritu, entonces hay que afirmar que en la Escritura, como en los sacramentos, por un medio visible, objetivo (*sacramentum*), se nos transmite el don del Espíritu Santo, la gracia por la que somos salvados (*res*). No basta decir que hay que leer la Escritura *en el mismo espíritu* en que fue escrita (o sea, desde una vida según las enseñanzas de Jesús); hay que hacerlo también *por el mismo Espíritu* (es decir, conducidos por el Paráclito y en la Iglesia donde Él habita)<sup>52</sup>. En esto consistiría la dimensión interior de la Palabra, la revelación o *locutio interior*, de la que ha hablado la teología clásica o, en términos más personales, la función del *Maestro Interior* que abre el corazón a la palabra de Jesús, recordándola, haciéndola comprender, comunicando su sentido más hondo, que no es otro que el misterio divino de Jesucristo (*Jn* 14,26; 16,13-15; cfr. *Is* 55,10).

De este modo, el *depósito* —en general, la *institución*— se hace *evento*. Por la acción del Espíritu, la Palabra de Dios, expresada en la Escritura, es *actualmente eficaz*, penetra en el corazón y se instala en él, convirtiéndose en un nuevo principio de actuación (*Jn* 4,14; 7,38-39). Cristo es, de este modo —en el don del Espíritu— la Ley Nueva, principio del obrar propio de una vida renovada (*Jn* 20,22; *2Co* 5,17-18; *Ga* 5,22-24). El movimiento es igualmente válido en sentido inverso: el Espíritu Santo permite comprender mejor el Evangelio, alcanzar su verdad más profunda, precisamente al configurarnos con Cristo, al reproducir en nosotros la imagen gloriosa del Señor (*Jn* 16,13; *2Co* 3,1-3.18). Ambas dimensiones han sido recogidas por el último Concilio, que apunta cómo el Espíritu «va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la palabra de Cristo (cfr. *Col* 3,16)»<sup>53</sup>.

Una conclusión práctica de lo que viene dicho es la necesidad de implorar la venida del Espíritu —por la epiclesis— para acercarnos a Cristo a través de la Escritura y de los Monumentos de la Tradición. Congar hace referencia concretamente a la fórmula “*Dominus vobiscum*”, que aparece repetidamente en la liturgia. Esta es, efectivamente, lugar

---

<sup>52</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 232.

<sup>53</sup> CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 8. El movimiento de interiorización ha sido descrito con gran riqueza por I. de la Potterie a propósito de la teología joánica de la Verdad. Para una visión sintética de su propuesta, cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, vol. II, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1999<sup>2</sup>, 1010-1019.

privilegiado de la actualización que tiene lugar en el don del Espíritu. Una oración similar debe acompañar toda lectura —y estudio— de la Escritura, todo anuncio del Evangelio: en general, toda la vida cristiana. Porque el Espíritu es el *ambiente* en que esta se desarrolla y es también su *agente* activo.

Existe, por otra parte, un conocimiento de esta acción presente del Espíritu, que Congar denomina *experiencia del Espíritu*. Es, en definitiva, la experiencia propia de la vida de fe y de los carismas. Constituye una vía importante para el conocimiento de la Tercera Persona, pues no tenemos de ella una revelación objetiva. Por eso, una teología responsable no debiera descuidarla<sup>54</sup>.

Una particular presencia del Espíritu Santo se da, finalmente, en el testimonio cristiano. Como pone de relieve la Escritura, no se trata solo de la atestación de un hecho pasado; sino que es al mismo tiempo signo de la actualidad de la salvación. Pero, si lo es, es precisamente por el Espíritu, presencia dinámica que mueve igualmente hacia adelante el testimonio. En este sentido, el Espíritu Santo es, como reza el título de una famosa obra de Haya Prats, la *fuerza de la Iglesia*<sup>55</sup>.

c) *La Tradición como desarrollo del depósito apostólico hasta su consumación escatológica*. La voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia y en el mundo también en otro sentido. La historia avanza, las preocupaciones de los hombres cambian, surgen nuevos problemas. Cristo es, sin embargo, el Hijo de Dios encarnado y, como tal, la palabra *definitiva* dada una vez en el tiempo: Él es el *universale concretum*<sup>56</sup>. Si, a pesar de su concreción, puede ser respuesta a las preguntas de los hombres de todo lugar y tiempo, es por la acción iluminadora del Espíritu Santo. Este *interpreta* el Evangelio a la luz de los problemas actuales,

---

<sup>54</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 15-19, 447-454.

<sup>55</sup> Cfr. G. HAYA PRATS, *L'Esprit force de l'Église. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 1975, Paris 1975.

<sup>56</sup> Sobre la categoría de *universale concretum*, de capital importancia en el área germánica, sigue siendo referencia obligada W. LÖSER, «*Universale concretum*» *come legge fondamentale dell' «oeconomia revelationis»*, en W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (edd.), *Corso di Teologia Fondamentale. Vol. 2: Trattato sulla Rivelazione*, Queriniana, Brescia 1990, 123-138.



reeditándolo, desplegando toda su riqueza. Él enseña a los discípulos cómo han de hablar en cada ocasión (*Lc* 12,11-12; *Jn* 14,26; *ICo* 2,13) y, así, la Iglesia propone la verdad salvadora en un modo siempre significativo para sus contemporáneos.

Por otra parte, la obra del Paráclito mira también a la realización del Evangelio, es decir, de la relación de Alianza de Dios con los hombres; por eso, permite *interpretar* igualmente los acontecimientos de la historia a la luz del Evangelio. Dicho de otro modo, si en el presente actúa Dios — y así es, puesto que el plan de salvación no ha terminado todavía—, ha de ser posible *reconocer* esa acción divina e interpretarla, dándole expresión, a la luz del *sentido* de la economía, que ha sido ya revelado en Cristo. En Él se ha dado *ya* la plenitud que *todavía no* ha sido comunicada a los hombres. En el tiempo de la Iglesia, corresponde al Espíritu interpretar “lo que ha de venir” y llevarnos así a “la verdad completa”, mientras «la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios» (*Rm* 8,19; cfr. *Jn* 16,13).

En este segundo aspecto, la “verdad completa” tiene un significado *real* —de realización—, cercano al uso bíblico del término. El Espíritu que «llena la tierra, lo contiene todo y conoce cada voz» (*Sb* 1,7), que guió la historia de la salvación narrada en el Antiguo Testamento (cfr. *Sb* 10-11), sigue conduciendo a la Iglesia y al mundo entero hacia su consumación (*ICo* 15,28; *1Jn* 3,2; *Ap* 21,1)<sup>57</sup>.

De la conciencia de esta acción divina nace la necesidad de prestar atención al movimiento del mundo-mundo —a los *signos de los tiempos*— y a las iniciativas que surgen en el seno de la Iglesia como *llamadas* a una vida cristiana más auténtica o más acorde a la situación del mundo en el que vive. De todo esto habla Congar como *profecía*. Aunque puede darse también fuera de la Iglesia, la más interesante es la obra carismática del Espíritu que aúna *dentro y fuera*. Veámosla brevemente.

---

<sup>57</sup> Como señala F. Ocáriz: «La plenitud de la Revelación histórica y la plenitud de la Revelación cósmica no sólo coinciden en Cristo Revelador, sino que, además, en su consumación escatológica coinciden también, en la medida de lo que es posible a la capacidad de la realidad material glorificada, en el contenido más alto que es revelado: la Trinidad divina», F. OCÁRIZ, *La Revelación en Cristo y la consumación escatológica de la historia y del cosmos, o.c.*, 384.

Ciertos cambios, conjuntos de hechos, marcan un punto de inflexión en el desarrollo histórico que, en ocasiones, permiten *leer* el mensaje evangélico en modo inédito, descubriendo dimensiones nuevas. Son los *signos de los tiempos*<sup>58</sup>. A la par, el Espíritu puede suscitar un movimiento en la Iglesia, un mensaje o institución que conlleve la introducción de esas *novedades* en ella —novedades que afecten incluso, en cierto modo, a su estructura<sup>59</sup>. Piénsese, en el marco contemporáneo, en el proceso de secularización o en la revolución industrial, y en lo que han significado para la comprensión de la relación Iglesia-mundo o Iglesia-estado, para la teología del laicado o para la teología del trabajo. Los carismas ligados a estos campos son numerosos; el valor de cada uno y su repercusión en la historia de la Iglesia contemporánea es algo que aún no es posible calibrar. Así, bajo la guía del Espíritu Santo se prepara materialmente la consumación de la economía, se despliega toda la riqueza de la Revelación (*Col 1,15-20.27; 2,2*) y se realiza el misterio de la Iglesia, por el que son incorporados a Cristo los hombres y mujeres de todos los tiempos y espacios culturales<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, 7.12.1965, 4, 11. Quizá la mejor descripción de la iluminación que acompaña a la percepción de los “signos de los tiempos” se encuentra en *The Dry Savages*, el tercero de los *Four Quartets* de T. S. Eliot. Con la concisión y riqueza de la palabra poética, se recogen ahí los principales rasgos de las *iluminaciones* que tienen que ver con ellos. Cfr. T. S. ELIOT, *Quattro quartetti*, con texto a frente, Garzanti, Milano 1986<sup>5</sup>, 39-59.

<sup>59</sup> A este respecto, es interesante la distinción que introduce P. Rodríguez entre la *Estructura Fundamental de la Iglesia* y la *Estructura Histórica de la Iglesia*. Cfr. J. R. VILLAR, *La Estructura Fundamental de la Iglesia en la obra eclesiológica del Prof. Pedro Rodríguez*, en J. R. Villar (ed.), *Communio et Sacramentum*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003, 515-533; y el artículo que le sigue en ese volumen, retomado más adelante en R. PELLITERO, *El Espíritu Santo, protagonista de los carismas*, en J. J. Alviar, *El tiempo del Espíritu: hacia una teología pneumatológica*, EUNSA, Pamplona 2006, 103-118.

<sup>60</sup> Congar habla, en las obras precedentes al Concilio, de tres elementos que se encuentran en la razón profunda del desarrollo: el actuado humano —o sea, el modo en que los hombres *reciben* la Revelación y la viven, meditándola y procurando corresponder a ella con toda su vida—; las condiciones propias de ese actuado humano —la *materia* humana que la Revelación informa—; y las intervenciones del Espíritu Santo en la historia. Posteriormente, dará más importancia a estas últimas, poniendo la obra de la Tercera Persona en la base de los tres elementos. Cfr. Y. CONGAR, *La fe y la teología*, o.c., 147-151; IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 31-43.

Teniendo en cuenta el doble aspecto de la acción del Espíritu hacia el futuro —el doble impulso de interiorización y de anuncio, y la doble dimensión, dinámica o real y noética<sup>61</sup>—, se comprenden los modos en que, según indicó el Concilio Vaticano II, la Tradición apostólica crece (*proficit, crescit*) en la Iglesia: por la contemplación y el estudio de los fieles (pensadores y teólogos), por la inteligencia de la experiencia del Espíritu (reformadores, profetas, santos), y por el anuncio de los sucesores de los apóstoles (el Magisterio, que no solo reconoce, sino que también abre, en algunos casos, vías de desarrollo)<sup>62</sup>. Como se verá, el sujeto del desarrollo es siempre Dios, pero la acción del Paráclito es tal, que al mismo tiempo podemos afirmar que es *nuestra*: se da entre nosotros y Él una auténtica *synérgeia*<sup>63</sup>.

El aspecto de la Tradición que mira al futuro tiene que ver con el carácter personal del Espíritu, en cuanto es, en expresión de von Balthasar, el *Desconocido más allá del Verbo*<sup>64</sup>. Él lleva adelante la historia —y en ella la Revelación, reinterpretándola—, más allá de la existencia terrena del Verbo encarnado, hacia su cumplimiento definitivo. Esta consumación se prepara materialmente en la historia y, así, se despliega al mismo tiempo la riqueza inagotable de la revelación de Dios, cuya plenitud tuvo ya lugar en Cristo.

\* \* \*

La Tradición es la *vida* de la Iglesia y es su *tesoro*. Es también el *encarnarse* de la Revelación de Jesucristo en el tiempo y en las culturas, aunque no todas las *tradiciones* forman parte de la *Tradición*. En esta relación, se podría decir que la Tradición con mayúscula es el *principio de identidad*, la *corriente de vida* que nutre a la Iglesia universal en sus distintas realizaciones locales. Contiene la totalidad de la Revelación y la

---

<sup>61</sup> Gracias a este desdoblamiento, en la propuesta de Congar se da cabida a las concepciones de Blondel y de Newman respecto del desarrollo, la una más vital y la otra doctrinal principalmente.

<sup>62</sup> CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 8.

<sup>63</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 441 nota, 99; IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 228-243.

<sup>64</sup> Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *El Desconocido más allá del Verbo*, en *Spiritus Creator. Ensayos teológicos (III)*, Encuentro-Cristiandad, Madrid 2004, 89-98.

comunica como una síntesis que —aparte su contenido dogmático— es a la par *fuerza de conservación, actualidad y desarrollo*. Mira a guardar el Evangelio en toda su *pureza*, lo *actualiza* haciéndolo presente —significativo, real, eficaz— en cada época, y debe desplegar al mismo tiempo toda su riqueza, para llevarla a su consumación y que alcance así su *plenitud*.

Existe cierto paralelismo entre la Tradición divina y una tradición cultural, y ciertamente es este un campo abierto para el estudio de la Teología. Con todo, la diferencia entre una y otra es grande, pues la plenitud de la primera se ha dado en el tiempo, en un modo tal que realiza ya todas sus potencialidades, en Jesucristo. Solo Dios *conoce* esa plenitud, y para nosotros su desarrollo es indeducible, pero en todo caso el progreso de la Revelación, que avanza según las libres intervenciones del Señor, no hace sino explicitar la riqueza de la Fuente. En la Tradición se verifica aquella sentencia de san Agustín: *Fons vincit sitientem*<sup>65</sup>.

3. El estudio congariano contiene finalmente la consideración del *sujeto de la Tradición*<sup>66</sup>. Quizá lo más interesante es la distinción que establece entre los sujetos históricos de la misma y su Sujeto trascendente. En la historia distingue también los sujetos en el momento constituyente y en el momento continuativo de la Revelación. En todos estos casos, la acción del Espíritu cuenta siempre con la respuesta humana, de tal modo que la Tradición no es solamente un *don*, sino también una *tarea*; pero la modalidad en que esto se verifica es distinta en cada uno de ellos.

En el momento constituyente, sujetos de la Tradición son Cristo, los profetas y los apóstoles. Se trata de una etapa especial, en que Revelación y Tradición coinciden, de modo que Dios se hace *garante* de su contenido. Por otra parte, se halla ligada de modo particular al contexto histórico en que tiene lugar, de modo que se puede afirmar que, en cierta medida, este es parte integrante de la misma<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Cfr. S. AGUSTÍN, *Sermo 159*, 9.

<sup>66</sup> A este respecto, cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 76-109; IDEM, *La Tradition et la vie de l'Église*, o.c., 41-64.

<sup>67</sup> Benedicto XVI ha señalado a este respecto la importancia del encuentro del cristianismo con la cultura helénica, cfr. BENEDICTO XVI, Discurso en la Universidad de Ratisbona *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*, 12.9.2006, cfr. JUAN PABLO II, Carta 522

En el momento continuativo, en cambio, el sujeto histórico de la Tradición es la Iglesia. Lo es la *Ecclesia congregans*, a quien ha sido prometido y enviado el Espíritu, para guardar, ahondar y extender la Revelación. Lo es también la *Ecclesia congregata*, pues el Espíritu se recibe en la unción de la fe, por el Bautismo, y quienes son bautizados son los creyentes individuales. De este modo, todos los fieles son *in solidum* sujeto de la Tradición, y esto permite poner de relieve que la transmisión es tarea de *todos* en la Iglesia, pero no de modo indiferenciado, sino de cada cual según su vocación o carisma.

Los *laicos* son sujeto activo de la Tradición al profesar la fe y ponerla por obra en su vida. Congar reconoce el papel fundamental de la familia en la transmisión, por la educación en la fe que tiene lugar en el hogar. Señala también la piedad, el estudio, el arte o las iniciativas apostólicas, además de la “recepción”, como modos en que colaboran al desarrollo de la Tradición. Más allá de la propuesta concreta del teólogo de *les Ardennes*, una mayor conciencia de la vocación apostólica de los laicos, contenida en el sacramento del Bautismo como llamada a una misión de *anuncio* —no sólo de *testimonio* o de *educación familiar*—, puede dar aún mayor relieve a su corresponsabilidad en la Tradición y a la urgencia de su formación doctrinal<sup>68</sup>.

Los *pastores de la Iglesia* comparten por el Bautismo la responsabilidad que todos los fieles tienen de transmitir el Evangelio, pero reciben con la ordenación la misión específica de guardarlo y enseñarlo con autoridad. Ejercen esta tarea en parte con actos comunes a los de los fieles, en parte con actos propios, como la celebración de los misterios, la enseñanza autorizada o el gobierno de la Iglesia. También ellos reciben *in solidum*, en el Colegio episcopal, el depósito de la Revelación, la autoridad apostólica y el don del Espíritu Santo para llevar a cabo su cometido.

Congar reconoce igualmente el papel específico de *profetas y doctores* como sujetos de la Tradición. Los primeros colaboran a llevar adelante la Revelación hacia su *plenitud* definitiva. Son reformadores, espíritus que saben leer los *signos de los tiempos*, o bien beneficiarios de revelaciones

---

Encíclica *Fides et Ratio*, 14.9.1998, 72. En el mismo sentido, M. BLONDEL, *Historia y Dogma*, Cristiandad, Madrid 2004, 147-148.

<sup>68</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 18.11.1965, *speciatim* cap. 1; JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles Laici*, 30.12.1988, *speciatim* parte III.

particulares de Dios que indican una dirección para su Iglesia. La tarea de los doctores, en cambio, tiene que ver sobre todo con la misión de conservar la *pureza* del depósito. Ellos son quienes debieran conocerlo mejor, al menos en su aspecto documental. Puesto que los pastores son *ministri obiecti*, el papel de los doctores es el de servir al Magisterio en su tarea, sea con aportaciones en la línea de una profundización dogmática, sea como instancia crítica de la enseñanza presente respecto al contenido de la Escritura y los Monumentos de la Tradición. Con todo, su labor no es meramente técnica, sino que se mueve dentro del horizonte de la fe de la Iglesia. De ahí también que la última palabra corresponda al magisterio de los pastores<sup>69</sup>.

La corresponsabilidad de los distintos miembros de la Iglesia descansa, en último término, en la unción de la fe —la unción del Espíritu, comunicación de la de Cristo— que reciben por el Bautismo y, en el caso de los pastores, en la que desciende sobre ellos en la ordenación. En este sentido, conviene notar que en todos ellos actúa el Espíritu en modo análogo: por dentro, *iluminando, guiando y animando el anuncio*; por fuera, *manifestando* ante todos los hombres la presencia de Dios. Por otra parte, es importante la idea de que el Espíritu está presente *en todos ellos*. Si en épocas pasadas se había perdido de vista que lo estaba en los fieles no ordenados, quizá últimamente es precisamente su actuación en la jerarquía lo que ha quedado un poco en la sombra. Sin embargo, Congar insiste en la idea de que el Espíritu que suscita las reformas es el mismo que las reconoce por el ministerio de los pastores. Como resume en una sintética expresión, “solamente el Espíritu reconoce al Espíritu”<sup>70</sup>.

Se llega así a la consideración del *Sujeto trascendente de la Tradición*. Sea en el momento constituyente, sea en el continuativo, el “último y soberano responsable de la Tradición” es uno y el mismo: el Espíritu Santo<sup>71</sup>. Esta afirmación es sumamente importante: Él es quien “habló por los profetas”, Él actúa en la Iglesia como su alma. Junto al Evangelio y a la misión que Cristo transmite a los Doce —y, habría que añadir, a toda la

---

<sup>69</sup> Congar recoge a propósito la distinción introducida en el s. XIX entre la *tradición histórica* y la *tradición dogmática*, cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., 267-270.

<sup>70</sup> Cfr. IDEM, *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, o.c., 419.

<sup>71</sup> Cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 75.

Iglesia—, el Espíritu hace la unidad de la Tradición. En realidad, su acción personal engloba los otros elementos: Él es quien *realiza, personaliza e interioriza* el primero en los fieles y en la Iglesia, haciendo de ella el Pueblo de Dios como Cuerpo de Cristo, y es también la *fuerza* en la que pueden los hombres llevar adelante la misión recibida. Es principio y término de la Tradición, como lo es de la entera economía: es, en expresión de Congar, el *principio realizador del misterio cristiano*<sup>72</sup>.

El Espíritu, sin embargo, no anula el elemento humano e histórico de la Tradición. En efecto, el origen cristológico y apostólico de esta es siempre normativo, y el esfuerzo humano es igualmente necesario en las diversas dimensiones de la misma. De ahí la recurrente crítica de nuestro Autor a la idea de la Iglesia como encarnación continuada o al uso indiscriminado de la *infallibilidad*. La Tercera Persona de la Trinidad está unida a la Iglesia según una *relación de Alianza*; el Espíritu y los hombres “concelebran” en lo que la tradición oriental denomina una *synérgeia*. Por eso, la *firma* del Paráclito hay que buscarla, más bien, en la comunión, esto es, en la *unanimidad* y en la *apostolicidad* de la doctrina<sup>73</sup>.

En resumen, el Espíritu Santo constituye la *justificación teológica* de la Tradición. Sin tener en cuenta su acción, la Tradición de la Iglesia resultaría una realidad ininteligible, abusiva, injustificada. Ahora bien, la distinción entre un Sujeto trascendente y los sujetos históricos, con todas sus ventajas, plantea el problema de explicar la relación que existe entre uno y otros. No es suficiente decir que uno es causa remota y otros son causa próxima: hay que garantizar que la participación humana es libre y responsable —una *synérgeia* auténtica. Se trata de una cuestión abierta que afecta al misterio mismo de la Iglesia. Tal vez un buen modo de plantearla sea acudir a la distinción tomasiana entre causa primera y causas segundas; otros autores prefieren abordarla atendiendo a la naturaleza sacramental del misterio<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o.c.*, 274, 305.

<sup>73</sup> Cfr. IDEM, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ, o.c.*, 134-137; IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 386-391. Sobre la relación entre el misterio de Cristo y el de la Iglesia, cfr. IDEM, *Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle*, en *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1964<sup>2</sup>, 69-104

<sup>74</sup> Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental: Dar razón de la esperanza (1 Pe 3,15)*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001<sup>4</sup>, 292-297.

## 1.5 La fe y la Teología

Según reafirmó el Concilio Vaticano II, el Espíritu Santo previene, acompaña y hace crecer la respuesta de fe por la que el hombre «se entrega entera y libremente a Dios, le ofrece “el homenaje total de su entendimiento y voluntad” [DS 1786], asintiendo libremente a lo que Dios revela»<sup>75</sup>. Sin entrar en las cuestiones propias de un tratado *de Fide*, un estudio sobre la Revelación debe ocuparse de ella en cuanto, como indica Congar, «a cada etapa de la manifestación de Dios corresponde una iluminación en nuestros ojos»<sup>76</sup>. Así pues, hay que hablar de la fe como aquello que permite entender la revelación que tiene lugar por medio de la palabra de los profetas, de Jesús y de los apóstoles.

En los evangelios, el Señor habla al menos en dos ocasiones de la necesidad de un “don del Padre” para alcanzar el misterio de su Persona (*Mt* 16,16-17; *Lc* 10,21-22), y en la primera aparición del Resucitado ante los Doce es posible poner en relación el don del Espíritu del que habla san Juan con la iluminación que señala san Lucas (*Lc* 24,45; *Jn* 20,22). También el libro de los *Hechos* recoge esta acción por parte del Señor (*Hch* 16,14), pero es san Pablo quien hace referencia de modo explícito a este don como un “espíritu de revelación” (*ICo* 2,10; *Ef* 1,17-18). Las promesas del Paráclito hablan de modo igualmente claro de la acción del Espíritu por la que los discípulos *comprenderán* las palabras de Jesús (*Jn* 16,12-13.25).

El Magisterio ha afirmado siempre —sea haciendo una referencia personal, sea ligada a la gracia— esta acción del Espíritu Santo. Congar la remacha también, y señala la estricta necesidad de no perderla de vista, si no se quiere olvidar la realidad *divina* de la Revelación. Sin ella, la unidad de la Tradición, su vínculo con la Escritura y el Magisterio y, en general, el papel esencial que juega este último carecerían de toda validez<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 5.

<sup>76</sup> Y. CONGAR, *La fe y la teología*, o.c., 40. Sumamente elocuentes son estas palabras de J. Ratzinger: «...puede darse Escritura sin que se dé revelación; la revelación sólo se hace realidad donde hay fe. (...) [La revelación] es una realidad viva que pide o requiere al hombre como lugar de su presencia», J. RATZINGER, *Ensayo sobre el concepto de tradición*, o.c., 38-39.

<sup>77</sup> En un texto muy hermoso, escribe Congar: «cada vez que se trata de realidades de la Iglesia —ya sea su progreso en el conocimiento, ya sea su constitución y las relaciones que ésta comporta entre periferia y centro, episcopado y poder papal, etc.— no es posible hallar una fórmula o un procedimiento racionales que nos den cuenta



Hay que tener en cuenta, por otra parte, una dificultad que surge al adoptar una perspectiva *realista*, como la del teólogo francés. En efecto, más que asentimiento a una doctrina, la fe aparece como comunión de Vida con el Padre y el Hijo por el don del Espíritu Santo (*Jn* 14,6; *1Jn* 1,1-3; 4,12-16). Siendo así, se podría caer en el extremo de arrinconar el aspecto de ‘verdad’ hasta llegar a perderlo o a subordinarlo enteramente a la acción vivificante del Espíritu, que sería una fuerza creadora. Es un peligro real.

Sin embargo, Congar señala repetidas veces que no existe una *fides qua* sin una *fides quae*. Lo que le interesa señalar es la idea que se encuentra ya en los grandes doctores medievales cuando definen el artículo de fe como «perceptio divinae veritatis tendens in ipsam»: lo principal de la fe es el *intendere*<sup>78</sup>. Pero eso no quiere decir que no haya en la Revelación un contenido inmutable. El *ephápax*, que corresponde al momento constituyente, es siempre normativo. De hecho, gran parte del esfuerzo de nuestro Autor, frente a las críticas de la Reforma, consistió en reconocer precisamente esta instancia en relación con el *sensus Ecclesiae* o *sensus fidei* y con la actividad del Magisterio<sup>79</sup>.

De hecho, ya en la Escritura el don de la Vida es inseparable del conocimiento que Jesús da del Padre (*Jn* 17,3; cfr. 3,15; 6,40). El Señor da la Vida precisamente *porque* Él mismo es la Verdad; y, en cuanto es la Verdad, es también el Camino (*Jn* 14,6)<sup>80</sup>. El papel que corresponde al Espíritu es el de introducirnos en esa vía, guiarnos por ella y llevarnos a una inteligencia cada vez más honda del misterio de Dios (*Jn* 16,7-15). El punto

---

adecuadamente de las cosas. Siempre hay que venir a parar al Espíritu Santo, alma divina y soberana de la Iglesia... El *Quomodo fiet istud?* recibe siempre la misma respuesta final», Y. CONGAR, *La fe y la teología*, o.c., 161.

<sup>78</sup> Cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 19-21. Definición de la fe que santo Tomás atribuye a san Isidoro, cfr. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Super III Sent.* d. 25, q. 1, a. 1, q. 1, obj. 4; *Summa Theologiae* II-II, q. 1, a. 6, sed c.

<sup>79</sup> Sobre la restauración del sentido más propio y genuino del *sensus Ecclesiae*, cfr. IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 81-86, donde expone también la manera en que él comprende la conciliaridad de la Iglesia; así como, en relación con el Magisterio y la Tradición viva, IDEM, *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, o.c., 233-278. En el mismo sentido se expresa J. RATZINGER, *Ensayo sobre el concepto de tradición*, o.c., 51-53.

<sup>80</sup> Para un estudio detallado de la formulación ternaria de san Juan, cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, vol. I, o.c., 241-278.

que subraya una noción *realista* es que el magisterio del Espíritu no es distinto de su obra de santificación. San Juan habla de una *interiorización* que culmina en una vida nueva (*Jn* 4,14; 7,38-39), y señala el *testimonio del Paráclito* en el alma de los discípulos como una revelación del misterio de Jesucristo (*Jn* 14,16-17; 15,26-27; 16,7b-11). San Pablo hace también referencia a ese testimonio, que es inseparable de la acción del Espíritu en el alma: el Paráclito nos da a conocer el misterio del Hijo al tiempo que nos conforma a Él (*Rm* 8,15-17; *2Co* 3,18).

Lo que viene dicho sobre la profundización que es obra del Espíritu nos lleva como de la mano a considerar su papel en el trabajo teológico. Hay que partir de la base que la Teología es un esfuerzo humano. Depurando los medios técnicos e intelectuales con que es posible acercarse al depósito de la Revelación, permite conocerlo mejor. Sin embargo, en este quehacer se manifiesta con particular claridad la *synérgeia* que es propia de toda la economía.

En primer lugar, la fe pone los principios de la Teología. Se trata ciertamente de la fe *de la Iglesia* y no solamente de la fe del teólogo —*fides quae*, pues. Sin embargo, una no se da sin la otra. La misma naturaleza de la realidad que se estudia conlleva la exigencia de que quien se dedica a ella sea un *creyente*, y no meramente un *pensador*: para Congar, hace falta vivir *en la Iglesia* para alcanzar a comprender su misterio<sup>81</sup>.

La fe es también el término de la Teología. El *credo ut intelligam* revierte en un *intelligo ut credam*, es decir, en una intensificación del conocimiento que se tiene, por la fe, de Dios y de su designio. Así es como el teólogo sirve a la Iglesia. Más arriba se ha señalado ya su función *crítica y preambular*, ligada más bien a la dimensión histórica del depósito y humana del teólogo; aquí hay que subrayar la función del teólogo al servicio de la profundización, del desarrollo de la fe. En este sentido, su tarea puede ser comprendida bajo el impulso de las misiones divinas, por las que avanza la Revelación en la historia. Así, la Teología no se mueve solo en el diálogo con la cultura y el pensamiento de cada tiempo y lugar, ni consiste solamente en la atención a la vida del mundo-mundo, sino que al mismo tiempo debe nacer en un clima espiritual, pues es una actividad *al servicio del Espíritu*. Por eso, supone un ambiente de oración y vida litúrgica, de ayuno y disponibilidad a la gracia.

---

<sup>81</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Esquisses du Mystère de l'Église*, Cerf, 1953<sup>2</sup>, 8.

Congar no confunde planos distintos. Conoce la vida y los escritos de los grandes santos, señala la absoluta necesidad de acudir a ellos para conocer la persona y la obra del Espíritu, y como modelo de *realización* del cristianismo en ambientes y épocas diversas, como figuras proféticas... pero sabe que la Teología no es lo mismo que la vida espiritual, y que el lenguaje de una y otra no es idéntico. Simplemente pone de relieve que tanto *lo que* la Teología estudia como la *luz bajo la cual* lo estudia, y el *fin por el que* lo hace dependen de la obra salvadora de Dios. Si se toma en serio lo que se ha dicho de la acción del Espíritu Santo en la acción reveladora de Dios, la Teología no será solo una actividad creyente, sino también *orante, adorante*. El quehacer teológico, como todo obrar en la Iglesia, requiere una epiclesis y tiene por fin —y forma más alta— la doxología<sup>82</sup>.

## 1.6 Teología de la credibilidad y teología de las religiones

Estos dos últimos campos guardan también relación con el estudio de la Revelación. En cuanto la credibilidad tiene que ver con la fe, el Espíritu está íntimamente ligado a ella. La Constitución Dogmática *Dei Verbum* afirma:

para dar esta respuesta de la fe es necesaria la gracia de Dios, que se adelanta y nos ayuda, junto con el auxilio interior del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu y concede «a todos gusto en aceptar y creer la verdad» [DS 180, 1791]<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> Todos estos rasgos se encuentran expuestos y puestos por obra tanto en la Introducción general a *Je crois*, como en la Introducción a *La Parole et le Souffle*; cfr. IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 15-19; IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 13-22. Entre las obras anteriores hay que señalar: IDEM, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 121; IDEM, *La fe y la teología*, o.c., 254-259; así como los ensayos IDEM, *Du bon usage de «Denzinger»*, en *Situation et tâches présentes de la Théologie*, Cerf, Paris 1967, 111-133; IDEM, *Langage des Spirituels et langage des Théologiens*, en *Situation et tâches présentes de la Théologie*, Cerf, Paris 1967, 135-158. Es interesante también el conocido ensayo de H. U. VON BALTHASAR, *Teología y santidad*, en *Verbum Caro. Ensayos Teológicos (I)*, Encuentro-Cristiandad, Madrid 2001<sup>2</sup>, 195-224. Asimismo, aunque sin una referencia explícita al Espíritu Santo, W. Kasper dedica algunas páginas a los “presupuestos ético-científicos y espirituales de la teología”, cfr. W. KASPER, *La prassi scientifica della teologia*, en W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (edd.), *Corso di Teologia Fondamentale. Vol. 4: Trattato di Gnoseologia Teologica*, Queriniana, Brescia 1990, 321-323.

<sup>83</sup> CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, o.c., 5.

De este modo, une auxilios *externos* y otros *praeambula* —predicación, sacramentos o signos— a los auxilios *internos*, propios del Espíritu, hasta tal punto que se ha llegado a afirmar que a Él se apropia el ámbito de la credibilidad, en cuanto esta es un efecto de la acción del Espíritu Santo en cada alma<sup>84</sup>. Por otra parte, es necesaria su ayuda para la lectura de los signos<sup>85</sup>.

De hecho, como queda dicho, la inteligibilidad de la Revelación se abre gracias a la acción del Paráclito, que la muestra como una y la hace creíble. A Él se debe la verdadera *gnôsis*, que nos permite acceder al misterio de Jesucristo a partir de la Escritura. Es algo que hemos señalado ya en los escritos de san Pablo y de san Juan, y que no es necesario repetir aquí.

Otro punto interesante ligado a la credibilidad es la *manifestación* de Dios que resulta de la presencia del Espíritu en el alma. Se abre aquí el campo del *testimonio del Espíritu Santo*. Congar afirma que Aquel da testimonio “dentro y fuera”, recogiendo así de modo sintético la variada visión que da la Escritura. “Dentro”, en el alma, es la dimensión del testimonio del Espíritu que subrayan Lucas y Juan —al menos en la interpretación de I. de la Potterie, que quiere ser estrictamente joánica— y que san Pablo afirma, sea en relación con la Revelación (*ICo* 2,10-13), sea ligada a la oración (*Rm* 8,15-17)<sup>86</sup>. “Fuera” es el aspecto apuntado por los otros sinópticos como inspiración (*Mt* 10,17-20), y que san Pablo señala igualmente al hacer referencia a la *fuerza* —más allá de los “signos y prodigios”— que acompaña a su predicación (*ICo* 1,26-2,5). Todos los grupos de libros del Nuevo Testamento reconocen, en fin, el valor revelador de los milagros, que dependen en último término del Espíritu de Dios que

---

<sup>84</sup> Cfr. J. M. ODERO, *Teología de la fe. Una aproximación al misterio de la fe cristiana*, Eunote, Pamplona 1997, 238-242. *Dei Verbum* no quiso tratar aquí de los auxilios externos, por haber sido ya indicados en el n. 4 y expuestos por extenso en *Dei Filius*. No obstante, hace referencia a ellos con la fórmula «*praeveniente et adiuvante gratia Dei*». Cfr. H. DE LUBAC, *Révélation divine, o.c.*, 155-157; F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, 36-41.

<sup>85</sup> Acerca de este punto concreto, en relación con la Iglesia como signo de credibilidad, cfr. M. CROCIATA, *Elementi di ecclesiologia fondamentale*, en G. Lorizio (a cura di), *Teologia Fondamentale, 2. Fondamenti*, Città Nuova, 2005, 330-336.

<sup>86</sup> Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, vol. I, o.c.*, 378-421; M.-F. BERROUARD, *Le Paraclet, Défenseur du Christ devant la conscience du croyant (Jo. XVI, 8-11)*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 33 (1949), 361-389.

los pone por obra (*Mt* 11,4-6, cfr. *Is* 61,1; *Lc* 11,20 y par.; *Jn* 12,38, cfr. *Is* 53,1; *Rm* 15,18-19)<sup>87</sup>.

Conviene señalar, por otra parte, que, en sentido bíblico, el testimonio no es solamente atestación de un hecho pasado, sino manifestación de una salvación presente. De ahí el valor revelador de la misma vida cristiana y del fruto del Espíritu del que habla san Pablo (*Ga* 5,22-24; cfr. *1Ts* 1,6). Los creyentes, con su vida renovada, son la mejor carta de recomendación del apóstol: una carta de Cristo, escrita en los corazones por el Espíritu, y que todos pueden leer (*2Co* 3,1-3). Pero eso exige, de parte de los cristianos, una lucha continua por vivir según el Espíritu recibido (*Ga* 5,25)<sup>88</sup>.

Congar hace alusión a este aspecto de la credibilidad hablando de la *hagiofanía* que tiene lugar en los santos y en la Iglesia. En la medida en que estos se empeñan en vivir según la santidad que han recibido, el Espíritu suscita «una irradiación de santidad»<sup>89</sup> que puede traducirse incluso en fenómenos sensibles. De modo análogo, existe una revelación en y por la belleza, aunque el teólogo francés apenas desarrolla este punto. Centra más bien su exposición en la posibilidad que tiene la Iglesia —y cada uno de los fieles— de manifestar en su vida «a Dios como don, amor, comunicación, comunión»<sup>90</sup>, nociones todas ellas ligadas a la Tercera Persona. Para el teólogo francés, eso hace más urgente tanto la tarea ecuménica como, en general, la disponibilidad y apertura hacia *los otros*. Para un estudio teológico-fundamental, abre el camino a una revelación en el Amor o a través del Amor, a la que parece igualmente abierta la teología de Juan (*Jn* 13,34-35; *1Jn* 4,10-13).

Finalmente hay que apuntar que, en el testimonio, se verifica de nuevo aquella *synérgeia* que caracteriza toda la obra del Espíritu. De los creyentes se exige un esfuerzo constante por seguir las inspiraciones del Paráclito, y

---

<sup>87</sup> La relación entre el Espíritu y la autoridad (*exousía*) o la fuerza (*dýnamis*) con que Jesús (y los apóstoles) actúan ha sido estudiada con cierta extensión, en los sinópticos, por C. K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1979, 121-156.

<sup>88</sup> El Espíritu es para san Pablo, en expresión de Schweizer, *fuerza y norma*; cfr. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, D.-F., en G. Kittel, G. Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 10, Paideia, Brescia 1975, 1032-1041.

<sup>89</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 239.

<sup>90</sup> *Ibid*, 266.

de ese modo «Dios mismo da testimonio con sus testigos; él actúa en el testimonio de ellos y a través de él»<sup>91</sup>.

En cuanto a la teología de las religiones, hay también algo que decir. Los documentos romanos de los últimos decenios han subrayado la unicidad de la mediación de Cristo, así como la unidad de la economía del Verbo y el Espíritu<sup>92</sup>. Por eso, en este ámbito es de gran importancia la consideración de la acción del Espíritu Santo en el mundo-mundo, por la que lleva adelante la obra de *liberación* del pecado y de *alabanza* al Padre, propia de Cristo, también fuera de los confines visibles de la Iglesia. Las reflexiones de Congar al respecto son limitadas, y están recogidas en unos párrafos más propicios para la meditación que para el trabajo teológico. En efecto, se mueven en un horizonte escatológico que los acercan a una perspectiva que él mismo había rechazado como actualmente válida para este quehacer<sup>93</sup>.

Con todo, en esas páginas mantiene su validez la principal conclusión a la que nuestro Autor llega en su investigación sobre la obra del Espíritu Santo: « pas de christologie sans pneumatologie, pas de pneumatologie sans christologie »<sup>94</sup>. La necesaria mediación de Cristo en toda la economía, que se traduce en la incuestionable referencia cristológica, por una parte, y la inseparabilidad del obrar del Verbo y del Espíritu en la única economía que parte del Padre, por otra, son la ayuda más valiosa que la exposición de Congar puede aportar a la teología de las religiones. Son precisamente estas cuestiones las que hay que tratar a continuación.

---

<sup>91</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 247.

<sup>92</sup> Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus*, 6.8.2000, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, o.c..

<sup>93</sup> Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 416-431; la crítica, en IDEM, *La fe y la teología*, o.c., 266-270.

<sup>94</sup> IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 13. Fórmula que introduce dándole el mayor relieve: « Si je n'avais qu'une conclusion à retenir de mes études sur le Saint-Esprit, je la formulerais ainsi ».

## 2. Verbo y Espíritu: dos lógicas de Revelación

En la sección precedente se ha expuesto el papel del Espíritu Santo en la obra reveladora de Dios atendiendo a sus diversas intervenciones, a los distintos momentos en los que se ve implicado. Ese modo de encarar la cuestión permite señalar los pasajes en que un tratado de Teología fundamental debiera considerar la acción del Paráclito. Es un primer paso.

Otro modo de afrontar el tema consiste en partir del carácter trinitario de la economía. Si toda ella es una obra de las Tres Personas, en la que estas actúan *conjunta* pero no *confusamente*, sino cada una «según el orden y el carácter de su ser hipostático»<sup>95</sup>, ha de ser posible entonces estudiar, en general, en qué consisten ese *orden* y *carácter*.

Lo primero que habría que volver a apuntar es la centralidad de Jesucristo, Verbo encarnado y Ungido del Espíritu. Él es la plenitud de la economía —*revelación* divina y *relación de Alianza* que Dios quiere establecer con el hombre— y es al mismo tiempo el mediador de toda esa obra del Padre.

En segundo lugar, habría que recordar el carácter hipostático del Espíritu: Don, Amor, Comunión. El designio del Padre, realizado en Cristo y dado a los hombres por Él, alcanza a los hombres en el *don* del Espíritu Santo. Y esto, claro está, vale tanto en el plano de la Salvación como en el de la Revelación.

Por otra parte, el Espíritu es el que viene *después* del Verbo, y está *más allá* de Él: es, en cierto sentido, el *Desconocido más allá del Verbo*. No es del todo desacertado distinguir un tiempo del Verbo encarnado y un tiempo del Espíritu, que daría comienzo en Pentecostés. El propio san Juan lo hace en sus escritos. Sin embargo, no hay que perder de vista que *toda* la economía es trinitaria; en toda ella actúan a la par el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Así, este último actúa en el misterio de Jesucristo —desde su Encarnación— y se hace presente en diversas ocasiones durante su vida pública. Además, su envío en Pentecostés forma parte del evento de Cristo, hasta tal punto que su fiesta litúrgica es el término del tiempo pascual y, junto con la conmemoración del Triduo, se consideraba, al menos al inicio, una sola festividad<sup>96</sup>. Por eso la distinción de dos tiempos ha de tomarse con

---

<sup>95</sup> IDEM, *El Espíritu Santo*, o.c., 298.

<sup>96</sup> En cierta medida, también en la actualidad es así. Pentecostés no es una de las Solemnidades del tiempo ordinario, sino la culminación de la Pascua. Como en la

precaución. De otro modo, se puede perder de vista sea la mediación universal, sea la plenitud de la Revelación que tiene lugar en Cristo. El joaquinismo no es más que un ejemplo de este peligro.

Esta perspectiva temporal articula la propuesta teológica de Congar en los escritos anteriores al Concilio, especialmente por la distinción que establece entre *estructura* y *vida* de la Iglesia, categorías a las que corresponden dos momentos: el de *institución* y el de *vivificación*. El primero se apropia al Verbo encarnado y el segundo al Espíritu Santo<sup>97</sup>. Sin embargo, este es uno de los puntos en que el pensamiento del teólogo francés viró drásticamente. La *pneumatología* que propone en los años 70-80 parte precisamente de la sustitución de ese par —que había recibido duras críticas de biblistas y teólogos— por la afirmación del papel del Espíritu como *co-fundador (coinstitutant)* de la Iglesia. No niega que en la economía se den dos tiempos —el de la vida terrena de Jesús y el que sigue a su glorificación—, ni que la obra de Dios tras la ascensión de Jesús se realice por un doble medio —Cuerpo apostólico y Espíritu Santo—, pero, gracias a la asunción de una *crístología pneumatológica*, expone con una conciencia mayor la *naturaleza trinitaria de la entera economía*<sup>98</sup>.

Volvamos al hilo de la exposición. Más arriba se ha recordado ya la *táxis* según la cual las Tres divinas Personas comparten la única naturaleza divina y ponen por obra la Salvación. Ahora, aparte el origen de la economía en el Padre y del lugar de *mediación* y *término* que corresponden al Verbo y al Espíritu respectivamente, cabe señalar, en relación con las *manos del Padre*, dos *lógicas* de revelación. Ambas se entrecruzan y se entretejen, se dan en una *unidad dual*, de tal manera que el Verbo y el Espíritu se encuentran unidos en la economía, como las naturalezas de Cristo según la conocida fórmula de Calcedonia, “*inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*”: sin confusión, en suma, y sin separación.

Sin confusión, el obrar del Verbo y el del Espíritu se distinguen en la Revelación. El Verbo, afirma Congar, «es la forma y rostro dados a la comunicación del don de Dios». Es el principio formal, objetivamente

---

Vigilia del Sábado Santo y a lo largo de toda la Octava, la Misa del día de Pentecostés termina con la despedida: *Ite, Missa est, alleluia, alleluia; Deo gratias, alleluia alleluia.*

<sup>97</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ, o.c.*, 132-135, 158-164; IDEM, *Pentecostés*, Estela, Barcelona 1966<sup>2</sup>, 30-35.

<sup>98</sup> Cfr. IDEM, *El Espíritu Santo, o.c.*, 215-217.



inteligible y expresable. «Es la palabra, la enseñanza». Es el contenido que se puede organizar y formular en un discurso. Es «el ministerio de los doce constituidos en misión universal (Mt 28,18-20)». Al Verbo corresponde el mensaje; al Hijo, la misión del Padre para salvar a todos los hombres: la misma que comunica a los apóstoles (y a todos los cristianos) (Hch 10,34-43; Jn 22,21). El Verbo es, en fin, un principio de orden: «es la función de Pedro en el seno del colegio apostólico»<sup>99</sup>. Forma, inteligencia, orden; de este modo es el Verbo principio de Revelación.

El Espíritu, en cambio, «es el soplo, el dinamismo; es, al mismo tiempo, la interioridad y el poder». Más allá del soplo que sale de la boca, el Espíritu es la fuerza en la que la Palabra *acontece*, tiene lugar, y, como corresponde a la Palabra de Dios, es eficaz. No *informa* solamente, como la palabra humana, sino que *transforma*. Lo había afirmado la Escritura: «no tornará a mí de vacío, sin que haya realizado lo que me plugo y haya cumplido aquello a lo que la envié» (Is 55,11; cfr. 11,2). Pero es Jesús quien explicita el modo en que eso se da: por el Espíritu vivificante que acompaña su Palabra (cfr. Jn 6,63). Él «personaliza e interioriza el don de Dios venido a nosotros en Jesucristo»<sup>100</sup>, en eso consiste su acción en la economía. Al ser enviado a nuestros corazones como una unción, permea, empapa y alcanza lo más hondo del hombre, haciéndole partícipe —sin quitarle su propia vida y personalidad— de lo más hondo de Dios (Ga 4,6; 1Jn 2,20.27). Según afirma el lema del cardenal Newman —*cor ad cor loquitur*—, el Espíritu es Aquél que va del corazón de Dios al corazón del hombre, y hace posible una comunión de Amor entre dos términos tan dispares (Jn 4,14; cfr. 19,34)<sup>101</sup>.

Al considerar concretamente la acción *presente* de revelación, se reconoce esta doble lógica en la única acción de Dios. La Palabra *informa*; el Espíritu *transforma*, *abre* los corazones a la Palabra e *imprime* en ellos la imagen del Verbo, convirtiéndoles en auténticos testigos. La Palabra es la

---

<sup>99</sup> *Ibid*, 414. También las citas precedentes.

<sup>100</sup> *Ibid*, 414. También la cita precedente.

<sup>101</sup> Escribano Congar: «El cristiano es el hombre consagrado al amor, precisamente a ese amor que el Espíritu Santo ha trasplantado en cierto sentido del corazón de Dios al corazón del hombre (Rom 5,5). Está llamado a la perfección de ese amor y, tomando a san Pablo como maestro, vemos en qué consiste esa vocación a la perfección», IDEM, *Al lector*, o.c., 10. Como apunta Guillet, el Espíritu vive en el corazón del creyente, conduciendo con el espíritu de cada uno el diálogo que le hace estar ante Dios. De ahí que se pueda hablar de una experiencia del Espíritu, cfr. J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révelation*, Aubier-Montaigne, Paris 1954<sup>2</sup>, 253.

Vía de la Salvación, realizada una vez en la historia para todos; el Espíritu es quien introduce a cada uno en esa Vía, haciéndola actual y transitable, abierta en todas las épocas. Por el Espíritu, la Verdad puede ser Vida y Vida nuestra (*Jn* 14,6; 16,13-16). Así pues, la Palabra es el rostro; el Espíritu es la gloria que en él refulge y, como llenó a Cristo, llena a cada uno de los creyentes (*Mt* 17,2; *2Co* 3,7-18; cfr. *Ex* 34,29-35).

El Espíritu es, en fin, quien «lleva el evangelio hacia delante, en el contexto desconocido de las cosas por venir (*Jn* 16,13)»<sup>102</sup>. La Palabra comunica una *misión* y el Espíritu es la *luz* para comprenderla, la *fuerza* para llevarla a cabo y la *guía* que indica por dónde seguir (*Hch* 16,6s.; 20,22). La Escritura lo expresa en la idea de que Cristo da a sus discípulos la *unción* del mismo Espíritu que Él había recibido en el Jordán. Así, el Espíritu transmite la Vida que Cristo ha ganado, e ilumina las inteligencias; manifiesta entre los hombres la presencia poderosa de Dios y anima el testimonio de los discípulos para que alcance los confines de la tierra (*Lc* 24,46-49; *Jn* 20,22; *Hch* 1,8).

Por otra parte, mientras el Espíritu aplica a todas las culturas la revelación cristiana, personaliza —*cor ad cor*— y de este modo va desplegando, al ritmo de sus libres intervenciones, la riqueza inagotable que la Palabra contiene. Aunque poseemos ya en su realidad la plenitud de Revelación y comunión con Dios que es Cristo, el Espíritu lo va dando a conocer cada vez mejor, más hondamente, a medida que se encarna en contextos inéditos, realiza las promesas e instituciones contenidas en la Revelación y da respuesta a cuestiones antes impensadas<sup>103</sup>.

El Concilio Vaticano II resolvió la antigua cuestión de las *dos fuentes* afirmando que Jesucristo es la única fuente de la Revelación y la Salvación, en quien estas llegan a plenitud, y en quien ha quedado trazado el cauce por el que Padre quiere llevarlas a consumación. En otras palabras, en Él se revela definitivamente el *sentido* de la economía. Por su parte, el Espíritu es en el alma del creyente la fuente que salta *hasta la vida eterna*, agua viva que hace crecer las semillas del Verbo repartidas por toda la creación, y abre el camino de Cristo hasta desembocar en el piélago infinito del Amor divino (*Jn* 4,14; 7,38-39). Es Dios, por su Espíritu que todo lo llena, quien nos hace

---

<sup>102</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 414.

<sup>103</sup> Sobre los papeles respectivos de Verbo y Espíritu se había expresado también J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation*, o.c., 253-255.

arder en deseos y prepara la consumación de su designio: cuando la Palabra pronunciada una vez por todas sea comunicada a la creación entera; cuando se cumpla la relación de Alianza de Dios con todas las criaturas salvadas; cuando venga un nuevo cielo y una tierra nueva y Dios sea, por fin, todo en todos; cuando nosotros podamos verle, por toda la eternidad, «tal cual es» (1Jn 3,2; cfr. 1Co 15,28; Ap 21,1-4; 22,17).

### 3. Verbo y Espíritu: el difícil equilibrio

Acabamos de ver cómo Verbo y Espíritu actúan *sin confusión*, cada uno siendo principio de Revelación y Salvación según el orden y el carácter de su ser hipostático. Ahora hay que desarrollar la afirmación complementaria: uno y otro actúan conjuntamente, *sin separación*. Se trata de dos lógicas en la unidad de la economía que parte del Padre. Por eso esta sección es *una* con la anterior.

Ya la Escritura indica la existencia de tres instancias que inciden en la obra divina. Sea en relación con la confesión de fe, sea en relación con el testimonio, confluyen: las palabras y obras de Cristo (elemento histórico); la fuerza salvadora del Espíritu, que obra *en o por medio de* los evangelizadores (elemento pneumatológico, manifestación de la *fuerza* divina); y un don de Dios para comprender y acoger el anuncio, que en ocasiones se identifica con el Espíritu Santo<sup>104</sup>.

Los doctores medievales lo notaron también. Santo Tomás, por ejemplo, afirma que el acto de fe exige dos elementos determinantes: un motivo de adhesión (*quo*) y el conocimiento de cierto contenido (*quod*). Ambos coinciden en Dios, *Verdad Primera*, y corresponden, respectivamente, a la acción *actual* del Espíritu Santo y al anuncio de Cristo que hace la Iglesia<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> Es posible reconocer estos elementos en los sinópticos cuando hablan de la fe suscitada por Jesús (sea en sus milagros, sea en su palabra inspirada) y por los setenta y dos enviados a predicar (Lc 10,16-24), y cuando narran la escena de la Transfiguración (Mt 17,1-8); en san Lucas, al presentar el testimonio que los apóstoles darán de Jesús (Lc 24,48; Hch 1,8); en san Pablo, también al abordar la cuestión del testimonio (1Co 2); y, finalmente, en san Juan, cuando trata de la fe (1Jn 5,5-13; cfr. Jn 6,63; 12,38). Una afirmación semejante a esta última se encuentra en la carta a los Hebreos (Hb 2,1-4).

<sup>105</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La fe y la teología, o.c.*, 121-132.

Algunos autores contemporáneos han apuntado igualmente a esas tres instancias. Ratzinger lo ha hecho a propósito de la Tradición, señalando tanto su realismo y actualidad como su dependencia del *ephápax* en la historia; Crociata, en relación con la mediación eclesial de la Revelación; y Pié-Ninot, exponiendo la naturaleza del testimonio cristiano<sup>106</sup>. No hay entre estas tres propuestas un perfecto paralelismo, pero señalan el interés por la perspectiva trinitaria y ponen de relieve la necesidad de un estudio reposado.

En todo caso queda claro que, para que haya una Revelación de Dios y nazca en el hombre la fe, no basta la *forma*, el elemento de escucha-anuncio-misión (cfr. *Rm* 10,14); junto a la Palabra debe ser enviado el Espíritu. Y, si bien es cierto que —como pone de relieve la acertada analogía fonológica— no hay Palabra sin Soplo, hay que señalar igualmente el riesgo de perder de vista esa conjunción. En tal caso, o bien se considera la Revelación una *palabra* significativa para todo hombre, un mensaje que despierta él solo la conversión y, por tanto, es salvífico por sí mismo (en cuanto comunicación de un *sentido*, o, en todo caso, de un contenido en el ámbito del sentido)<sup>107</sup>; o bien la acción del Espíritu se sale de madre, y se cae en un pluralismo —o indiferentismo— religioso difícilmente conciliable con la enseñanza de la Escritura.

No basta, sin embargo, en mi opinión, hablar de una doble dimensión de la palabra, una exterior y otra interior. De este modo se señala, sí, la unidad de acción del Verbo y el Espíritu, pero la función reveladora de este parece ser de segundo orden. Hay que afirmar, ciertamente, que la revelación del Espíritu no es distinta, no presenta un contenido *otro* que el Evangelio de Jesucristo. Pero eso no justifica relegar su acción al ámbito de la salvación o asimilarlo a la palabra<sup>108</sup>. Tal vez no sería incorrecto, pero sin duda resultaría empobrecedor desde un punto de vista trinitario. En definitiva, en este punto no se ha alcanzado aún una exposición satisfactoria, sino que hay espacio aún para una ulterior profundización.

---

<sup>106</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Ensayo sobre el concepto de tradición*, o.c., 37-77; M. CROCIATA, *Elementi di ecclesiologia fondamentale*, o.c., 311-317; S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental: Dar razón de la esperanza (1 Pe 3,15)*, o.c., 582-660, esp. 582-585.

<sup>107</sup> Cfr. H. FRIES, *Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1987, 97-107, por más que se mueva en una consideración *realista* de la Tradición.

<sup>108</sup> Cfr. J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révelation*, o.c., 254; R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, o.c., 471-483.

La propuesta de Congar presenta la ventaja de buscar continuamente la explicitación del necesario equilibrio entre el papel del Verbo y el del Espíritu en la entera economía. Primero subraya que operan siempre juntamente: «El Espíritu unido al Verbo ha penetrado la humanidad y la historia. Juntos han suscitado la Iglesia, la tradición, el testimonio de los santos...»<sup>109</sup>. Luego señala el punto de unión de las dos *lógicas* de acción: Jesucristo, Dios y hombre, el Señor. Así pues, sea en la Creación, sea en la Redención, nuestro Autor logra mantener continuamente la atención en esta *unidad dual*, característica de la economía cristiana. Lo hace precisamente en las temáticas centrales de la Fundamental: Revelación, Tradición, fe y credibilidad.

-Por ejemplo, al estudiar la Escritura, recupera la importancia de la *lectura espiritual* y la doctrina agustiniana del Maestro interior, presentando una concepción hondamente teológica y trinitaria de la misma: «la Escritura es el vestíbulo del reino de Dios. Misión del Espíritu Santo es introducirnos en él»<sup>110</sup>.

-Igualmente, al exponer la relación de la Tradición con el misterio de Jesucristo, el papel revelador del Espíritu es inseparable del contenido dogmático de la Tradición, forma de la misma, ligada a los apóstoles<sup>111</sup>.

-Incluso al estudiar la asistencia del Espíritu en el nuevo marco que conlleva la prioridad de la *ecclesia*, considera su propuesta como un caso más de las relaciones entre Espíritu y Verbo...<sup>112</sup>

En general, el Paráclito revelador no es otro que el Espíritu *de la Verdad*; el *Pneûma* paulino es el Espíritu *de Cristo*. Por eso, no hace sino recordar y profundizar las palabras y las obras —el misterio— de Jesucristo.

---

<sup>109</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 414.

<sup>110</sup> *Ibid*, 19. Sobre la concepción trinitaria, valga como ejemplo esta cita: «La Bible nous dévoile un Dessein de Dieu à notre égard, qui a son terme dans une communication de Sa vie par l'envoi de sa Parole en notre chair et de son Esprit», IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 26, el subrayado es mío. Sobre el papel del Espíritu Santo en la lectura de la Escritura se ha pronunciado recientemente el Romano Pontífice, cfr. BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, o.c., 16.

<sup>111</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, o.c., 166-180; J. RATZINGER, *Ensayo sobre el concepto de tradición*, o.c., 44-53.

<sup>112</sup> Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, o.c., 69.

El modo más recurrente que tiene Congar de mantener el equilibrio entre Verbo y Espíritu es su insistencia en recordar la necesidad de «dar un criterio cristológico a la pneumatología», que se traduce en fórmulas sintéticas y logradas, como «la salud de la pneumatología consiste en la referencia a la obra de Cristo y a la palabra de Dios»<sup>113</sup>, o bien: “no hay cristología sin pneumatología y no hay pneumatología sin cristología”<sup>114</sup>. Se trata, como ponen de relieve tantas controversias contemporáneas, de un equilibrio tan difícil como necesario. El peligro de la *jerarcológia* ha sido sustituido por una Iglesia *carismática* que reconoce a la estructura poco más que una función de suplencia. El riesgo del joaquinismo es tan actual ahora como en el siglo XIII; Congar, en la mejor tradición dominica, ha logrado salvarlo<sup>115</sup>.

No obstante, de cara a este equilibrio se ha señalado ya que la propuesta del teólogo francés ha quedado abierta. Su *pneumatología* pone de relieve el protagonismo del Espíritu y señala a este respecto la necesaria *referencia cristológica* de toda su actuación. Sin embargo, teniendo en cuenta que la Palabra es la *forma* de la Revelación, debe tratarse de algo más que una *referencia*. Es más, en el mismo modo en que Congar habla de la acción del Espíritu, parece perderse de vista el carácter *trinitario* de todo el actuar *ad extra* de Dios. Es esta una crítica relevante. Sin embargo, hay que recordar que el mismo Autor señaló la necesidad de *integrar* la perspectiva del Espíritu con aquella otra que subraya el papel de Cristo en cuanto Verbo encarnado y aquella otra, aún, centrada en el papel del Padre como *Fons et Origó*. La del teólogo de *les Ardennes* no es una visión completa; ésta ha quedado como una tarea pendiente. Ahora bien, si la teología contemporánea de la Revelación ha reconocido en la perspectiva trinitaria un necesario campo de estudio, pero ha caído en un cierto *logocentrismo*... la ocasión para acometerla parece inmejorable<sup>116</sup>.

---

<sup>113</sup> Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 414 y 217, respectivamente.

<sup>114</sup> Cfr. IDEM, *La Parole et le Souffle*, o.c., 13.

<sup>115</sup> El riesgo, en efecto, no es precisamente nuevo, sino que se manifestó ya en los debates medievales; cfr. R. WIELOCKX, *Lo Spirito Santo nella Legge Nuova secondo san Tommaso*, o.c., 35-36.

<sup>116</sup> En el reciente magisterio de Benedicto XVI encontramos una afirmación muy esperanzadora en este sentido: «En efecto, no se comprende auténticamente la revelación cristiana sin tener en cuenta la acción del Paráclito», BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, o.c., 15.

De hecho, en este trabajo se han apuntado algunas posibles líneas de avance. Por una parte, recordando las propuestas contemporáneas de las que se ha hecho mención más arriba, por otra, indicando la doctrina tomasiana de los *co-principios* (materia-forma, potencia-acto y, sobre todo, esencia-acto de ser). En ámbito estrictamente teológico, una tercera vía de progreso sigue la línea de la complementariedad de las misiones del Hijo y el Espíritu, que ha sido nuevamente abierta por la Clarificación romana sobre el *Filioque*<sup>117</sup>. Se trata de una perspectiva con hondas repercusiones en el campo del ecumenismo.

#### 4. Más allá de Congar

En estas páginas nos hemos acercado a una cuestión de Teología fundamental desde un autor dogmático. Al inicio se han señalado algunos elementos de la obra de Congar que lo hacían un autor idóneo para dicho intento. Y parece que el esfuerzo ha dado su fruto: se ha logrado justificar teológicamente, a partir de sus escritos, que la acción del Espíritu es esencial en toda la economía y, en particular, en toda actualización del misterio de la Iglesia<sup>118</sup>. Ahora bien, lo que se ha hecho desde la obra del teólogo de *les Ardennes* podría intentarse igualmente desde la de otros. Quisiera ahora señalar algunas limitaciones que, a mi juicio, presenta el pensamiento de Congar, de modo que nuevos estudios, sobre la obra de otros autores, ayuden a enriquecer el horizonte pneumatológico en el tratado de la Revelación.

Un problema puesto a menudo de relieve es que en la gran obra de Yves Congar «falta casi por completo la obra del Espíritu en la creación y en la

---

<sup>117</sup> *Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit*, «La Documentation Catholique», 5 novembre 1995, n. 2125, 941-945. En esta línea se mueve el artículo de J. GARRIGUES, *La complémentarité des missions du Christ et de l'Esprit dans la Révélation (l'Écriture, la Tradition et le Magistère)*, o.c., 41-49. Forma parte de una serie de estudios dedicados a la Clarificación sobre el *Filioque*, que ha sido recientemente publicada como IDEM, *Le Saint-Esprit, sceau de la Trinité. Le Filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et sa mission*, Cerf, Paris 2011.

<sup>118</sup> Puntos fundamentales de la propuesta de este Autor son la afirmación de que su acción no es *caótica*, por mantener siempre una referencia cristológica, y no es tampoco *despótica*, sino que se mueve en las coordenadas de una *synérgeia* con los hombres, como corresponde a la naturaleza de la relación que Dios ha querido establecer con ellos.

nueva creación de todas las cosas»<sup>119</sup>, que sería interesante para el desarrollo de algunos aspectos propios de una teología de la Revelación. Aunque el mismo Autor sea consciente de esta carencia e intente paliarla en el capítulo final de *La Parole et le Souffle*, hay que reconocer que sobre la cuestión deja mucho por decir.

Igualmente abierto queda en la obra de Congar el tema de la inspiración de la Escritura. Le dedicó un artículo en los años 60, matizando las propuestas de Rahner; sin embargo, tiempo después señaló: « nous n'écrivons plus exactement de la même façon notre critique de Rahner »<sup>120</sup>.

Un tercer aspecto que nuestro Autor deja sin desarrollar es el de la acción del Espíritu Santo en la preparación evangélica. Algunos teólogos contemporáneos lo han tratado de la mano de una consideración positiva del papel de María en la economía, igualmente poco estudiado en las obras de Congar<sup>121</sup>.

En esta línea, merece particular atención la propuesta teológica de L. Bouyer. En la segunda parte de *Le Consolateur*, lleva a cabo una honda meditación sobre la acción del Espíritu a lo largo de la historia, y en particular en cuanto a la preparación de la venida del Verbo. María es precisamente quien mejor se ha dispuesto para acogerlo, así que se convierte en una referencia obligada. También Henri de Lubac ha hecho valiosas consideraciones sobre la preparación material de las acciones de Dios, aunque a menudo sin un desarrollo significativo de su aspecto pneumatológico<sup>122</sup>.

En los últimos años del pasado siglo, diversos documentos romanos hicieron referencia al obrar del Espíritu en el cosmos y en la historia, al

---

<sup>119</sup> J. BURGGRAF, *La pneumatología contemporánea: desarrollo y dimensiones*, en J. J. Alviar (ed.), *El tiempo del Espíritu: hacia una teología pneumatológica*, EUNSA, Pamplona 2006, 32.

<sup>120</sup> Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, o.c., 101; cfr. IDEM, *Inspiration des Écritures canoniques et apostolicité de l'Église*, en *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1964<sup>2</sup>, 187-200.

<sup>121</sup> Cfr. P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, LAS, Roma 1998, 241-244.

<sup>122</sup> Cfr. L. BOUYER, *Le Consolateur. Esprit-Saint et vie de grâce*, Cerf, Paris 1980; H. DE LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme*, en *Œuvres Complètes IV: Révélation divine. Affrontements mystiques. Athéisme et sens de l'homme*, Cerf, Paris 2006, 493-514.



estudiar la relación entre cristianismo y religiones<sup>123</sup>. Algunas tesis de Congar han tenido indudable relevancia en este campo, principalmente su insistencia al subrayar la unidad de la economía y la dualidad de las misiones, así como la necesidad de la mediación eclesial. Es una lástima que el teólogo de *les Ardennes* no desarrollara con mayor claridad y precisión teológica las consecuencias de sus ideas. A fin de cuentas, en el campo de la Teología de las religiones parece más probable llegar a indicar lo que *no sabemos* y las condiciones mínimas de lo que *podemos saber*, que intentar una exposición completa.

Finalmente, hay algunos elementos que forman parte del modo que tiene Congar de hacer teología que causan cierta dificultad y limitan ciertamente el alcance de su estudio. Basta señalar el carácter *omnicomprensivo* de su obra o su reconocido *irenismo*. En efecto, por una parte, al querer tratar todas las cuestiones ligadas al Espíritu Santo, logra una exposición extensa pero no siempre igualmente profunda. Por otra, al intentar expresar el misterio haciendo uso de los principales medios que los distintos genios teológicos han desarrollado, resulta a veces difícil lograr un cuadro armónico.

\* \* \*

Cerremos ya este estudio. Se ha señalado en él en qué modo un tratado de Teología Fundamental debería exponer el papel que juega el Espíritu Santo en la obra reveladora de Dios. Concretamente, se han apuntado los lugares en que debería hacerlo y, gracias a la reflexión dogmática de Yves Congar sobre la persona y la obra del Paráclito, se han indicado también algunas líneas que podrían guiar la exposición, de modo que no se trate de una mera referencia ocasional, sino de un auténtico enriquecimiento.

El resultado, en cierto sentido, es incompleto: no podía ser de otro modo. En efecto, lo que se ha intentado no es una exposición completa de teología de la Revelación, sino sólo una panorámica desde la perspectiva del Espíritu. Por eso, no pretende ser más que una pequeña contribución a una tarea más amplia, que ha de consistir en una visión sintética que integre un

---

<sup>123</sup> Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Dominus Iesus, o.c.*; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni, o.c.*. Sobre esta cuestión, por otra parte, cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Cristocentrismo e dialogo interreligioso*, «Annales Theologici» 12 (1998), 113-129.

estudio de la Revelación desde el punto de vista del Padre, desde el punto de vista del Hijo, desde el punto de vista del Espíritu Santo. Una exposición, pues, trinitaria, y por tanto también cristocéntrica, para la que era necesaria un trabajo como el presente, pues, como ha señalado Benedicto XVI, «no se comprende auténticamente la revelación cristiana sin tener en cuenta la acción del Paráclito»<sup>124</sup>.

Con todo, no es esa la única limitación de esta investigación. La principal dificultad que la Teología encuentra para el estudio de la Revelación en una perspectiva pneumatológica sigue siendo la misma que hace veinte siglos. El Espíritu Santo ha sido siempre el *Gran Desconocido*, y tal vez deba ser así, pues no tiene un rostro ni un fin *propio* en su obrar. Desde luego, nada más lejos de la intención de una Teología consecuente que intentar agotar el misterio o afirmar que se ha llegado ya a una formulación satisfactoria. Pero tampoco sería correcto descuidar este aspecto: el Espíritu Santo actúa eficazmente en todo tiempo y lugar, y eso no puede ser pasado por alto.

En realidad, el problema es más amplio, en cuanto la Teología no es un fin en sí misma. De lo que se trata principalmente es de *vivir* según la fe que se profesa. Se trata, sobre todo, de *adorar*<sup>125</sup>. Ahora bien, el pensar forma parte de esa vida y precisamente para la adoración es necesaria la continua vigilia de la Teología, atenta a mantener siempre despierta en la vida de los cristianos, en la enseñanza de la Iglesia, la llama de la fe —soberanamente teologal, eminentemente trinitaria y cristocéntrica. Es la fe en el Dios Uno y Trino, y en el misterio «escondido desde siglos y generaciones, y manifestado ahora a los santos» (*Col 1,26*).

San Gregorio de Nacianzo fue justamente apodado “el Teólogo”. A él debemos algunas de las principales imágenes de la Trinidad que es posible reconocer en la naturaleza: fuente-arroyo-río, sol-rayo-luz... En el quinto de sus llamados *Discursos teológicos*, dedicado al Espíritu Santo, tras exponer estas imágenes que laboriosamente había buscado “reflexionando mucho con la curiosidad de la mente y verificando el razonamiento desde todos los puntos”, y después de haberlas rechazado como impropias, hace una consideración que puede muy bien servir como cierre de este trabajo:

---

<sup>124</sup> BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica *Verbum Domini*, 30.9.2010, 15.

<sup>125</sup> Cfr. P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar, o.c.*, 245. El mismo Congar escribió: «Plus que dans les formules théologiques, cette foi s'exprime au mieux dans le vécu à l'égard de Dieu et à l'égard des hommes, et dans la doxologie », Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle, o.c.*, 21.

Finalmente, me ha parecido mejor dejar a un lado las imágenes y las sombras, que son engañosas y muy lejanas de la verdad, aferrarme al pensamiento más conforme a la fe, asirme a un pequeño número de palabras, tomar por guía al Espíritu y conservar hasta el final esta iluminación recibida de él como *verdadera compañera* y amiga, prosiguiendo mi camino a través de este siglo y convenciendo a los demás, en la medida que me sea posible, de adorar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, una sola divinidad y una sola potencia, porque *a él toda la gloria, honor y poder en los siglos de los siglos*. Amén<sup>126</sup>.

---

<sup>126</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Sermo 31*, 33; Sources Chrétiennes 250, 341-343; ed. cast. GREGORIO NACIANCENO, *Los cinco discursos teológicos*, trad. de José Ramón Díaz Sánchez-Cid, Ciudad Nueva, Madrid 1995, 265-266.



## BIBLIOGRAFÍA

### ***FUENTES***

#### ***Sagrada Escritura***

*Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 27 ed. (1993)*, en *Novum Testamentum. Graece et Latine*, Deutsch Bibelgesellschaft, Stuttgart 1999.

*Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

*Biblia de Navarra*, 5 vol., EUNSA, Pamplona 1997-2004.

#### ***Magisterio***

*Catecismo de la Iglesia Católica*.

JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem*, 18.5.1986.

—, Carta Encíclica *Fides et Ratio*, 14.9.1998.

BENEDICTO XVI, Discurso en la Universidad de Ratisbona *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*, 12.9.2006.

—, Carta Encíclica *Spe salvi*, 30.11.2007.

—, Exhortación apostólica *Verbum Domini*, 30.9.2010.

CONCILIO VATICANO I, Constitución Dogmática de Fe Católica *Dei Filius*, 24.4.1870.

CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática *Dei Verbum*, 18.11.1965.

—, Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, 21.11.1964.

—, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, 7.12.1965.

—, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 7.12.1965.

—, Decreto *Unitatis Redintegratio*, 21.11.1964.

—, *Enchiridion Vaticanum, vol. I: Documenti del Concilio Vaticano II (testo ufficiale e versione italiana)*, EDB, Bologna 1981<sup>12</sup>.

—, *Concilio Vaticano II. Constituciones, Decretos y Declaraciones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2004<sup>3</sup>.

GIL HELLÍN, F., *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus*, 6.8.2000, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000.

### ***Manuales de Teología fundamental***

DULLES, A., *Models of Revelation*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2001<sup>6</sup>.

EPIS, M., *Teologia Fondamentale. La ratio della fede cristiana*, Queriniana, Brescia 2009.

FISICHELLA, R., *La Rivelazione: evento e Credibilità*, Dehoniane, Bologna 2002<sup>8</sup>.

IZQUIERDO, C., *Teología Fundamental*, EUNSA, Pamplona 2009<sup>3</sup>.

KERN, W., POTTMEYER, H. J., SECKLER, M. (edd.), *Corso di Teologia Fondamentale*, 4 vol., Queriniana, Brescia 1990.

KNOCH, W., *Revelación, Escritura y Tradición*, EDICEP, Valencia 2001.

- LATOURELLE, R., *Teología de la Revelación*, Sígueme, Salamanca 1969<sup>2</sup>.
- LAVATORI, R., *Dio e l'uomo, un incontro di salvezza*, Dehoniane, Bologna 1999<sup>5</sup>.
- LORIZIO, G. (a cura di), *Teologia Fondamentale*, 4 vol., Città Nuova, Roma 2004.
- OCÁRIZ, F., BLANCO, A., *Teología Fundamental*, Palabra, Madrid 2008<sup>2</sup>.
- PIÉ-NINOT, S., *La Teología Fundamental: Dar razón de la esperanza (1 Pe 3,15)*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001<sup>4</sup>.
- TANZELLA-NITTI, G., *Lezioni di Teologia Fondamentale*, Aracne, Roma 2007.
- VERWEYEN, H., *La parola definitiva di Dio. Compendio di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001.

### ***Obras de Yves Congar***

La bibliografía completa de Yves Congar se encuentra en:

- QUATTROCCHI, P., *Bibliographie générale du Père Yves Congar*, en J.-P. Jossua, *Le Père Congar. La Théologie au service du Peuple de Dieu*, Cerf, 1967, 213-272.
- NICHOLS, A., *An Yves Congar Bibliography 1967-1987*, «*Angelicum*» 66 (1989), 422-466.

A continuación se recogen las obras de Congar que se han tenido en cuenta en este trabajo. Se han ordenado por orden de publicación, según las versiones que se han manejado (y citado) a lo largo del estudio.

**a) Libros**

- CONGAR, Y., *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, Cerf, Paris 1937,
- , *Falsas y verdaderas Reformas en la Iglesia*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1953. Original francés, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Paris 1950.
- , *L'Église catholique devant la question raciale*, UNESCO, Paris 1953.
- , *Esquisses du Mystère de l'Église*, Cerf, Paris 1953<sup>2</sup>.
- , *Jalons pour une théologie du laïcat*, Cerf, Paris 1954<sup>2</sup>.
- , *Le Mystère du Temple*, Cerf, Paris 1958.
- , *Si vous êtes mes témoins...*, Cerf, Paris 1959.
- , *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique*, Arthème Fayard, Paris 1960.
- , *Les Voies du Dieu Vivant. Théologie et Vie Spirituelle*, Cerf, Paris 1962.
- , *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, Arthème Fayard, Paris 1963.
- , *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1964<sup>2</sup>.
- , *Jésus-Christ*, Cerf, Paris 1965.
- , *Pentecostés*, Estela, Barcelona 1966<sup>2</sup>. Original francés, *La Pentecôte – Chartres 1956*, Cerf, Paris 1956.
- , *Chrétiens en dialogue. Contributions à l'Œcuménisme*, Cerf, Paris 1964.



- , *Le Concile au jour le jour*, 4 vol., Cerf, Paris 1963-1966.
- , *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967.
- , *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris 1970.
- , *Ministères et communion ecclésiale*, Cerf, Paris 1971.
- , *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*, Cerf, Paris 1975.
- , *La fe y la teología*, Herder, Barcelona 1981<sup>3</sup>. Original français *La Foi et la théologie*, Desclée & co., Tournai 1968<sup>2</sup>.
- , *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Cerf, Paris 1982.
- , *La Tradition et la vie de l'Église*, Cerf, Paris 1984<sup>2</sup>.
- , *La Parole et le Souffle*, Desclée, Paris 1984.
- , *Thomas d'Aquin : sa vision de théologie et de l'Église*, Variorum Reprints, London 1984.
- , *Entretiens d'automne*, présentés par B. Lauret, Cerf, Paris 1987.
- , *Église et papauté. Regards historiques*, Cerf, Paris 1994.
- , *Écrits Réformateurs. Textes choisis et présentés par Jean-Pierre Jossua*, Cerf, Paris 1995.
- , *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1991. Original français: *Je crois en L'Esprit Saint*, Cerf, Paris 1997<sup>2</sup>.
- , *L'Enfant Yves Congar. Journal de la guerre 1914-1918*, annoté et commenté par S. Audoin-Rouzeau et D. Congar, Cerf, Paris 1997.

- , *Journal d'un théologien (1946-1956)*, présenté et annoté par É. Fouilloux, avec la collaboration de D. Congar, A. Duval et B. Montagnes, Cerf, Paris 2000.
- , *Mon Journal du Concile*, présenté et annoté par É. Mahieu, 2 vol. Cerf, Paris 2002.

**b) Artículos y colaboraciones**

- CONGAR, Y., *Vie de l'Église et conscience de catholicité*, en *Esquisses du Mystère de l'Église*, Cerf, 1953<sup>2</sup>, 117-127.
- , *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, en *Esquisses du Mystère de l'Église*, Cerf, 1953<sup>2</sup>, 129-179.
- , *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*, «Revue historique de droit français et étranger» 36 (1958), 210-259.
- , *Que pouvons-nous trouver dans les Écritures ?*, en *Les Voies du Dieu Vivant. Théologie et Vie Spirituelle*, Cerf, Paris 1962, 11-15.
- , *L'Esprit-Saint dans l'Église*, en *Les Voies du Dieu Vivant. Théologie et Vie Spirituelle*, Cerf, Paris 1962, 165-184.
- , *Bible et Parole de Dieu*, en *Les Voies du Dieu Vivant. Théologie et Vie Spirituelle*, Cerf, Paris 1962, 25-43.
- , *La Bible, livre de réconciliation des chrétiens ?*, en *Les Voies du Dieu Vivant. Théologie et Vie Spirituelle*, Cerf, Paris 1962, 45-57.
- , *Introduction Générale*, en *Œuvres de saint Augustin: Traités anti-donatistes (I)*, Desclée De Brouwer, Paris 1963, 9-148.
- , *Tradition et « Sacra Doctrina » chez Saint Thomas d'Aquin*, en J. Betz, H. Fries, *Église et Tradition*, Editions Xavier Mappus, Le Puy - Lyon 1963, 157-194.

- , *Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle*, en *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1964<sup>2</sup>, 69-104.
- , *Inspiration des Écritures canoniques et apostolicité de l'Église*, en *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1964<sup>2</sup>, 187-200.
- , *La crédibilité des révélations privées*, en *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, 1964<sup>2</sup>, 375-392.
- , *Al lector*, en I. de la Potterie, S. Lyonnet, *La vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1965, 9-14.
- , *La Pneumatologie dans la Théologie Catholique*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 51 (1967), 250-258.
- , *La théologie depuis 1939*, en *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967, 11-23.
- , *La théologie au Concile. Le « théologiser » du Concile*, en *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967, 41-56.
- , *Situation et tâches présentes de la théologie*, en *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967, 57-83.
- , *Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos traités dogmatiques*, en *Situation et tâches présentes de la Théologie*, Cerf, Paris 1967, 85-109.
- , *Du bon usage de « Denzinger »*, en *Situation et tâches présentes de la Théologie*, Cerf, Paris 1967, 111-133.
- , *Langage des Spirituels et langage des Théologiens*, en *Situation et tâches présentes de la Théologie*, Cerf, Paris 1967, 135-158.
- , *Le moment "économique" et le moment "ontologique" dans la Sacra Doctrina (Révélation, théologie, Somme Théologique)*, en *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, Vrin, Paris 1967, 135-187.

- , *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, vol. I, Cristiandad, Madrid 1969, 371-609.
- , *Bulletin d'Ecclésiologie (I), L'Église de Hans Küng*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 53 (1969), 693-706.
- , *Pneumatologie ou «christomonisme» dans la tradition latine ?*, en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Mélanges G. Philips, J. Duculot, Gembloux 1970, 41-63.
- , *Pneumatologie et Théologie de l'Histoire*, en E. Castelli (aux soins de), *Herméneutique et Eschatologie*, Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome, Rome 5-11 Janvier 1971, Aubier-Montaigne, 1971, 61-70.
- , *Le blasphème contre le Saint-Esprit (Mt 9,32-34; 12,22-32; Mc 3,20-30; Lc 11,14-23; 12,8-10)*, en P. Brand, *L'Expérience de l'Esprit. Mélanges E. Schillebeeckx*, Beauchesne, Paris 1976, 17-29.
- , *Le Saint-Esprit dans la théologie thomiste de l'agir moral*, Atti del Congresso internazionale: "Tommaso d'Aquino nel suo Settimo Centenario", Roma-Napoli 17-24 aprile 1974, vol. 5, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1977, 9-19.
- , *Actualité de la Pneumatologie*, en J. Saraiva Martins, *Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia, Roma 22-26 marzo 1982, 2 voll., Libreria Editrice Vaticana, Roma 1983, 15-28.
- , *Pneumatología Dogmática*, en B. Lauret, F. Refoulé, *Iniciación a la práctica de la Teología*, vol. II, Cristiandad, Madrid 1984, 463-493.
- , *Les théologiens, Vatican II et la théologie*, en *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Paris 1984, 79-90.

- , *Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II*, en *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Paris 1984, 163-176.
- , *La « réception » comme réalité ecclésiologique*, en *Église et papauté. Regards historiques*, Cerf, Paris 1994, 229-266.
- , *Les normes de fidélité et d'identité chrétiennes à travers l'histoire de l'Église*, en *Église et papauté. Regards historiques*, Cerf, Paris 1994, 267-281.
- , *Pour un histoire sémantique du terme « magisterium »*, en *Église et papauté. Regards historiques*, Cerf, Paris 1994, 283-298.
- , *Bref historique des formes du « magistère » et de ses relations avec les docteurs*, en *Église et papauté. Regards historiques*, Cerf, Paris 1994, 299-315.
- , *Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères*, en *Écrits Réformateurs. Textes choisis et présentés par Jean-Pierre Jossua*, Cerf, Paris 1995, 123-140.
- , *Appels et cheminements : 1929-1963*, en *Écrits Réformateurs*, Cerf, Paris 1995, 263-304.
- , *Dix ans après : 1963-1973*, en *Écrits Réformateurs*, Cerf, Paris 1995, 305-317.

## ***BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA***

### ***Sobre Sagrada Escritura***

#### ***a) Diccionarios y monografías***

- ALBRIGHT, W. F., MANN, C., *Matthew*, Doubleday and Co., Garden City (NY) 1984.
- BALZ, H., SCHNEIDER, G., *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 2004.
- BARRETT, C. K., *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1979.
- BEASLEY-MURRAY, G. R., *John (Second Edition)*, T. Nelson, Nashville 1999<sup>2</sup>.
- BOTTERWECK, G. J., RINGGREN, H., FABRY, H.-J., *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, 9 voll., Paideia, Brescia 1988-.
- COENEN, L., BEYREUTHER, E., BIETENHARD, H. (ed.), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, 1991, Bologna 1991<sup>4</sup>.
- FITZMYER, J. A., *The Gospel according to Luke I-IX*, Doubleday and Co., Garden City (NY) 1981.
- , *The Gospel according to Luke X-XXIV*, Doubleday and Co., Garden City (NY) 1985.
- GUILLET, J., *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation*, Aubier-Montaigne, Paris 1954<sup>2</sup>.
- HAWTHORNE, G. F., MARTIN, R. P., REID, D. G., *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

HAYA PRATS, G., *L'Esprit force de l'Église. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 1975, Paris 1975.

VAN IMSCHOOT, P., *Théologie de l'Ancien Testament*, 2 vol., Desclée et Cie., Tournai 1954-1956.

JENNI, E., WESTERMANN, C., *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, 2 vol., Ediciones Cristiandad, Madrid 1978-1985.

JOHNSTON, G., *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, Cambridge University Press, Cambridge 1970.

KITTEL, G., FRIEDRICH, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 16 vol., Paideia, Brescia 1965-1992.

PASTORELLI, D., *Le Paraclet dans le corpus johannique*, Walter de Gruyter, Berlin 2006.

DE LA POTTERIE, I., *La vérité dans saint Jean*, 2 vol., Pontificio Istituto Biblico, Roma 1999<sup>2</sup>.

RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret, vol. I*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007.

RAVASI, G., *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, vol. 3, EDB, Bologna 1984.

SACCHI, A., *Lettere paoline e altre lettere*, Elle Di Ci, Leumann 1996.

SCHLIER, H., *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, FAX, Madrid 1970.

—, *Carta a los efesios. Comentario*, Sígueme, Salamanca 1991.

#### **b) Artículos y colaboraciones**

AALEN, S., *Gloria, Onore-δόξα*, en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1991<sup>4</sup>, 809-813.

- ALBERTZ, R., WESTERMANN, C., *Rûah-Espiritu*, en E. Jenni, C. Westermann, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1985, 914-947.
- ARNOLD, C. E., *Potere*, en G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 1183-1186.
- AUSÍN, S., *Antiguo Testamento, I*, en C. Izquierdo, J. Burggraf, F. M. Arocena, *Diccionario de Teología*, EUNSA, Pamplona 2006, 12-25.
- BARCLAY, J. M. G., *Gesù e Paolo*, en G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 735-754.
- BERROUARD, M.-F., *Le Paraclet, Défenseur du Christ devant la conscience du croyant (Jo. XVI, 8-11)*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 33 (1949), 361-389.
- BETZ, O., *Potere-potenza - δύναμις*, en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1991<sup>4</sup>, 1335-1340.
- , *Parola-ρῆμα - φωνή*, en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1991<sup>4</sup>, 1189-1193.
- BLENDINGER, C., *Potere-potenza-ἐξουσία-θρόνος*, en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1991<sup>4</sup>, 1340-1347.
- BOVON, F., *A Chapter of Johannine Theology: Revelation*, en J. M. García Pérez (ed.), *Rastreado los orígenes. Lengua y exégesis en el Nuevo Testamento*, Encuentro, Madrid 2011, 268-280.
- BRAUMANN, G., HAARBECK, H., *Paraclito-Soccorritore-παράκλητος*, en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1991<sup>4</sup>, 1152-1154.



- CASCIARO, J. M., *El Espíritu Santo en los evangelios sinópticos*, en P. Rodríguez, J. R. Villar, R. Pellitero, J. L. Gutiérrez, J. Enériz (eds.), *El Espíritu Santo y la Iglesia*, EUNSA, Pamplona 1999, 47-69.
- ELLIS, E. E., *Lettere pastorali*, en G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 955-968.
- ESTRADA, B., *La missione dello «Spirito di verità» nel Vangelo di Giovanni*, «Annales Theologici» 12 (1998), 375-405.
- FEE, G. D., *Doni dello Spirito*, en G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 474-487.
- FITZMYER, J. A., *The role of the Spirit in Luke-Acts*, en J. Verheyden (ed.), *The unity of Luke-Acts*, Leuven University Press, Leuven 1999, 165-183.
- , *παρθένος*, en H. Balz, G. Schneider, *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, II, Paideia, Brescia 2004, 809-811.
- FOSTER, R. J., *Epístolas Pastorales*, en B. Orchard, E. F. Sutcliffe, R. C. Fuller, R. Russell, *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura*, 4, Herder, Barcelona 1962, 326-349.
- GERLEMAN, G., *Dabar-Palabra*, en E. Jenni, C. Westermann, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978, 614-627.
- HAHN, H.-C., *Ombra-σκιά*, en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1991<sup>4</sup>, 1110-1112.
- HAARBECK, H., *Parola-γλῶσσα*, en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1991<sup>4</sup>, 1157-1159.

- VAN IMSCHOOT, P., *L'action de l'esprit de Jahvé dans l'Ancien Testament*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 23 (1934), 553-587.
- , *L'esprit de Jahvé, source de vie dans l'Ancien Testament*, «Revue Biblique» 44 (1935), 481-501.
- , *L'esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle dans l'Ancien Testament*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 13 (1936), 201-220.
- , *Sagesse et Esprit dans l'Ancien Testament*, «Revue Biblique» 47 (1938), 23-49.
- JENNI, E., 'Anan-Nube, en E. Jenni, C. Westermann, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1985, 447-450.
- JEREMIAS, J., *Nabî'-Profeta*, en E. Jenni, C. Westermann, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1985, 22-46.
- KAMLAH, E., *Spirito-πνεῦμα*, en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1991<sup>4</sup>, 1770-1784.
- KLAPPERT, B., *Parola-λόγος, II-III*, en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1991<sup>4</sup>, 1164-1189.
- KLEINKNECHT, H., BAUMGÄRTEL, F., BIEDER, W., SJÖBERG, E., SCHWEIZER, E., πνεῦμα, en G. Kittel, G. Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 10, Paideia, Brescia 1975, 767-1099.
- KREMER, J., πνεῦμα, en H. Balz, G. Schneider, *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, II, Paideia, Brescia 2004, 1009-1022.
- LEVISON, J. R., *Creazione e nuova creazione*, en G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 345-348.

- LOZA VERA, J., *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (I)*, «Anámnesis» 9, n. 18 (1999), 7-44.
- , *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (II)*, «Anámnesis» 10, n. 19 (2000), 7-58.
- , *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (III)*, «Anámnesis» 10, n. 20 (2000), 5-54.
- , *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (IV)*, «Anámnesis» 11, n. 21 (2001), 7-44.
- , *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (V)*, «Anámnesis» 11, n. 22 (2001), 17-61.
- MARRANZINI, A., *Lo Spirito "Paracrito" rivelatore del Cristo*, en S. Tanzarella, *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 142-154.
- PAIGE, T., *Spirito Santo*, en G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 1489-1504.
- PERROT, C., *Prophètes et prophétisme dans le Nouveau Testament*, «Lumière et Vie» 115 (nov.-déc. 1973), 25-39.
- PITTA, A., *La parola della croce (1 Cor 1,18-31)*, en A. Sacchi, *Lettere paoline e altre lettere*, Elle Di Ci, Leumann 1996, 295-311.
- DE LA POTTERIE, I., *L'onction du Christ*, «Nouvelle Revue Théologique» 80 (1958), 225-252.
- , *Nacer del agua y nacer del Espíritu*, en I. de la Potterie, S. Lyonnet, *La vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1965, 33-66.
- , *El Paráclito*, en I. de la Potterie, S. Lyonnet, *La vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1965, 87-110.
- , *La unción del cristiano por la fe*, en I. de la Potterie, S. Lyonnet, *La vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1965, 111-174.

- , *Parole et Esprit dans S. Jean*, en M. de Jonge, *L'Évangile de Jean: sources, rédaction, théologie*, Actes des 26es Journées bibliques de Louvain (20-22 août 1975), Leuven University Press, Leuven 1987<sup>2</sup>, 177-201.
- RATZINGER, J., *La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy*, en VV. AA., *Escritura e interpretación*, Palabra, Madrid 2003, 19-54.
- ROBECK JR., C. M., *Profezia*, en G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 1238-1251.
- , *Conoscenza e dono della conoscenza*, en G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 283-285.
- SAND, A., *Le affermazioni bibliche sulla Rivelazione*, en M. Seybold, H. Waldenfels, (et al.), *La Rivelazione*, Augustinus, Palermo 1992, 3-43.
- SCHLIER, H., *Concepto de Espíritu en el evangelio de Juan*, en Idem, *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, FAX, Madrid 1970, 349-361.
- , *Sobre el concepto joanneo de verdad*, en Idem, *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, FAX, Madrid 1970, 363-372.
- , *Fe, conocimiento, amor en el evangelio de Juan*, en Idem, *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, FAX, Madrid 1970, 373-391.
- , *El revelador y su obra en Juan*, en Idem, *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, FAX, Madrid 1970, 335-348.
- SOGGIN, J., *Maelaek-Rey*, en E. Jenni, C. Westermann, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978, 1237-1252.

- TÁBET, M. Á., *Lo Spirito Santo, Testimone di Gesù*, «Annales Theologici» 12 (1998), 3-34.
- TENGSTRÖM, S., FABRY, H.-J., *Rûah*, en G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, VIII, Paideia, Brescia 2008, 258-307.
- THIELMAN, F., *Legge*, en G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 920-943.
- THOMPSON, M. B., *Tradizione*, en G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 1547-1549.
- TWELFTREE, G. H., *Segni e miracoli*, en G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 1419-1423.
- WESTERMANN, C., *Kbd-Ser pesado*, en E. Jenni, C. Westermann, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1985, 1089-1113.

### ***Sobre las corrientes de Teología fundamental***

- ARDUSSO, F., *Orientamenti contemporanei di Teologia Fondamentale*, en «*Adiutor gaudii vestri*». *Miscellanea in onore del card. G. Saldarini*, LDC, Leumann-Torino 1995, 93-127.
- IZQUIERDO, C., ODERO, J. M., *Manuales de Teología Fundamental*, «*Scripta Theologica*» 18 (1986), 625-667.
- , *Manuales de Teología Fundamental (II)*, «*Scripta Theologica*» 20 (1988), 223-268.
- LATOURELLE, R., *Nuova immagine della Fondamentale*, en G. O'Collins, R. Latourelle, *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982<sup>2</sup>, 59-84.

PIÉ-NINOT, S., *1965-1995: correnti di Teologia fondamentale*, en R. Fisichella, *La Teologia fondamentale. Convergenze per il Terzo Millenio*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 41-60.

REIKERSTORFER, J., *Modelli teologico-fondamentali dell'evo moderno*, en W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (edd.), *Corso di Teologia Fondamentale. Vol. 4: Trattato di Gnoseologia Teologica*, Queriniana, Brescia 1990, 413-444.

SABETTA, A., *Modelli di teologia fondamentale del XX secolo*, en G. Lorizio (a cura di), *Teologia Fondamentale, 1. Epistemologia*, Città Nuova, Roma 2005, 341-405.

TANZELLA-NITTI, G., *Proposte e modelli di Teologia fondamentale nel XX secolo*, «Annales Theologici» 24 (2010), 175-238.

### ***Sobre la teología de Yves Congar***

BARON, M.-C., *La fonction ecclésiale de la Théologie à partir de l'œuvre d'Yves-Marie Congar*, Atelier National de Reproduction des Thèses, Lille 2009.

BOSCH, J., *A la escucha del Cardenal Congar*, Edibesa, Madrid 1994.

DORÉ, J., *Présentation*, en Y. Congar, *La Parole et le Souffle*, Desclée, Paris 1984, 9-11.

DULLES, A., *Preface*, en G. Flynn (ed.), *Yves Congar: theologian of the Church*, Peeters Press, Leuven 2005, 27-29.

—, *Yves Congar: In Appreciation*, «America» 173 (15 July 1995), 6-7.

FAMERÉE, J., *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, Leuven University Press, Leuven 1992.

FAMERÉE, J., ROUTHIER, G., *Yves Congar*, Cerf, Paris 2008.

- HUMANN, F.-M., *La question du rôle de l'Esprit Saint dans l'incarnation du Verbe. Une contribution du Père Congar à l'orientation pneumatologique de la christologie contemporaine*, «Transversalités» 98 (2006), 157-181.
- , *La relation de l'Esprit-Saint au Christ. Une relecture d'Yves Congar*, Cerf, Paris 2010.
- FLYNN, G. (ed.), *Yves Congar: theologian of the Church*, Peeters Press, Leuven 2005.
- GIANAZZA, P. G., *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, LAS, Roma 1998.
- GILBERT, P., *Y. Congar, Je crois en l'Esprit Saint (vol. I et II)*, «Nouvelle Revue Théologique» 102 (1980), 131.
- , *Y. Congar, Je crois en l'Esprit Saint (vol. III)*, «Nouvelle Revue Théologique» 103 (1981), 572.
- GROPPE, E. T., *Yves Congar's theology of the Holy Spirit*, Oxford University Press, New York 2004.
- JOSSUA, J.-P., *Le Père Congar. La Théologie au service du Peuple de Dieu*, Cerf, Paris 1967.
- MCBRIEN, R. P., *I Believe in the Holy Spirit. The role of pneumatology in Yves Congar's Theology*, en G. Flynn (ed.), *Yves Congar: theologian of the Church*, Peeters Press, Leuven 2005, 303-327.
- MONDIN, B., *La teología de Yves Congar*, «Ecclesia» 18 (2004), 45-60.
- MUÑOZ I DURAN, M., *Yves-M. Congar, su concepción de teología y del teólogo*, Facultat de Teologia de Catalunya - Herder, Barcelona 1994.
- NICHOLS, A., *Yves Congar*, Paoline, Milano 1991.
- PELLITERO, R., *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, EUNSA, Pamplona 1996.

- PUYO, J., *Jean Puyo interroge le Père Congar*, Centurion, Paris 1975.
- ROBINSON, J., *Congar on Tradition*, en G. Flynn (ed.), *Yves Congar: theologian of the Church*, Peeters Press, Leuven 2005, 329-355.
- VAUCHEZ, A. (dir.), *Cardinal Yves Congar (1904-1995)*, Actes du colloque réuni à Rome les 3 et 4 juin 1996, Cerf, Paris 1999.
- WEBSTER, J., *Purity and Plenitude: Evangelical Reflections on Congar's Tradition and Traditions*, en G. Flynn (ed.), *Yves Congar: theologian of the Church*, Peeters Press, Leuven 2005, 43-65.

### **OTRAS OBRAS ESTUDIADAS**

- ALVIAR, J. J. (ed.), *El tiempo del Espíritu: hacia una teología pneumatológica*, EUNSA, Pamplona 2006
- ARROYO SÁNCHEZ, J. M., *El tratado de la divina providencia en la obra de Santo Tomás de Aquino*, EDUSC, Roma 2007.
- AUSTIN, J. L., *Performative Utterances*, en *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford 1979<sup>3</sup>, 233-252.
- , *How to do things with words. The William James lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford University Press, Oxford 1989<sup>2</sup>.
- BALAGUER, V., *La economía de la Palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática Dei Verbum*, «Scripta Theologica» 37 (2005), 407-439.
- , *La 'economía' de la Sagrada Escritura en Dei Verbum*, «Scripta Theologica» 38 (2006), 893-939.
- , *La Sagrada Escritura, testimonio y expresión de la Revelación*, en V. Balaguer, J. L. Caballero (eds.), *Palabra de Dios, Sagrada Escritura, Iglesia*, EUNSA, Pamplona 2008, 19-53.



- VON BALTHASAR, H. U., *Teología y santidad*, en *Verbum Caro. Ensayos Teológicos (I)*, Encuentro-Cristiandad, Madrid 2001<sup>2</sup>, 195-224.
- , *El Desconocido más allá del Verbo*, en *Spiritus Creator. Ensayos teológicos (III)*, Encuentro-Cristiandad, Madrid 2004, 89-98.
- BLONDEL, M., *Historia y Dogma*, Cristiandad, Madrid 2004.
- BOFF, L., *...Y la Iglesia se hizo pueblo. "Eclesiogénesis": la Iglesia que nace de la fe del pueblo*, Sal Terrae, Santander 1986.
- BORDONI, M., *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995.
- BOUYER, L., *Le Consolateur. Esprit-Saint et vie de grâce*, Cerf, Paris 1980.
- BUCH, L., *M. Epis, Teologia Fundamentale*, «Annales Theologici» 24 (2010).
- BURGGRAF, J., *La pneumatología contemporánea: desarrollo y dimensiones*, en J. J. Alviar (ed.), *El tiempo del Espíritu: hacia una teología pneumatológica*, EUNSA, Pamplona 2006, 17-42.
- CALTAGIRONE, C., *Teologia della fede ed elementi di antropologia fondamentale*, en G. Lorizio (a cura di), *Teologia Fundamentale, 2. Fondamenti*, Città Nuova, 2005, 341-396.
- CODA, P., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, en *Documenti 1969-2004*, ESD, Bologna 2006, 543-597.
- CONCOLINO, D., *Teologia della Parola. Per una comprensione sinfonica della Parola di Dio alla luce della Costituzione Dogmatica "Dei Verbum"*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.
- CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit*, «La Documentation Catholique» 92 (1995), 941-945.

- CORBON, J., *Liturgie de source*, Cerf, Paris 1980.
- CROCIATA, M., *Elementi di ecclesiologia fondamentale*, en G. Lorzio (a cura di), *Teologia Fondamentale, 2. Fondamenti*, Città Nuova, 2005, 282-339.
- CHENU, M.-D., *Les signes des temps*, «Nouvelle Revue Théologique» 87 (1965), 29-39.
- , *Les signes des temps. Réflexion théologique*, en Y. Congar, M. Peuchmaurd (dir.), *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution Pastorale "Gaudium et Spes"*, vol. II, Cerf, 1967, 205-225.
- DANIEL-ROPS, *Breve storia di Gesù Cristo*, Paoline, Milano 1989<sup>3</sup>.
- DEL COLLE, R., *Christ and the Spirit. Spirit-Christology in Trinitarian Perspective*, Oxford University Press, New York 1994.
- DURRWELL, F.-X., *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1986. Original francés, *L'Esprit Saint de Dieu*, Cerf, Paris 1983.
- ELIOT, T. S., *Quattro quartetti*, con testo a fronte, Garzanti, Milano 1986<sup>5</sup>.
- FISICHELLA, R., *Credibilità*, en R. Latourelle, R. Fisichella, *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 212-230.
- FRIES, H., *Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1987. Original alemán, *Fundamentaltheologie*, Styria, Graz-Wien-Köln 1985.
- GARRIGUES, J., *Le Saint-Esprit, sceau de la Trinité. Le Filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et sa mission*, Cerf, Paris 2011.
- , *La complémentarité des missions du Christ et de l'Esprit dans la Révélation (l'Écriture, la Tradition et le Magistère)*, «Aletheia» 17 (2000), 41-49.

- GASPAR, V., *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995). Status questionis e prospettive*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000.
- GILSON, E., *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Publications universitaires de Louvain - J. Vrin, Louvain - Paris 1952.
- GONZÁLEZ MONTES, A., *Teología de la Revelación*, en C. Izquierdo (ed.), *Teología Fundamental, temas y propuestas para el nuevo milenio*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, 249-294.
- GOYRET, P., *Dalla Pasqua alla parusia. La successione apostolica nel "tempus Ecclesiae"*, EDUSC, Roma 2007.
- GREGORIO DE NISA, *Semillas de Contemplación. Homilias sobre el Cantar de los cantares; Vida de Moisés: Historia y contemplación*, ed. Teodoro H. Martín, BAC, Madrid 2001.
- GREGORIO NACIANCENO, *Los cinco discursos teológicos*, trad. de José Ramón Díaz Sánchez-Cid, Ciudad Nueva, Madrid 1995.
- DE HALLEUX, A., *Orthodoxie et Catholicisme : du personnalisme en pneumatologie*, «Revue théologique de Louvain» 6 (1975), 3-30.
- HASENHÜTTL, G., *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, Herder, Freiburg 1969.
- HAUSMAN, N., *Le Père Yves Congar au Concile Vatican II*, «Nouvelle Revue Théologique» 120 (1998), 267-281.
- HERCSIK, D., *Rivelazione e Tradizione*, en G. Lorizio (a cura di), *Teologia Fondamentale, 2. Fondamenti*, Città Nuova, 2005, 235-281.
- ILLANES, J. L., *Discurso en la Apertura del Simposio*, en C. Izquierdo, J. J. Alviar, V. Balaguer, J. L. González-Alió, J. M. Pons, J. M. Zumaquero (eds.), *Dios en la palabra y en la historia*, Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra 1992, EUNSA, Pamplona 1993, 21-23.
- ILLANES, J. L., SARANYANA, J., *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 1995.

IRENEO DE LYON, *Demostración de la predicación apostólica*, Ciudad Nueva, Madrid 1992.

—, *Contra los herejes*, Conferencia del Episcopado Mexicano, México D. F. 2000.

ISTINA, *Pour un notion « réaliste » de la Tradition*, «Istina» 5 (1958), 129-132.

IZQUIERDO, C., *El Espíritu Santo en la historia. Dimensión pneumatológica de la teología fundamental*, en J. J. Alviar (ed.), *El tiempo del Espíritu: hacia una teología pneumatológica*, EUNSA, Pamplona 2006, 63-79.

IZQUIERDO, C., ALVIAR, J. J., BALAGUER, V., GONZÁLEZ-ALIÓ, J. L., PONS, J. M., ZUMAQUERO, J. M. (eds.), *Dios en la palabra y en la historia*, Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra 1992, EUNSA, Pamplona 1993.

LETHEL, F.-M., *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Carmel, Venasque 1989.

—, *Théologie de l'amour de Jésus. Écrits sur la théologie des saints*, Cerf, Paris 1996.

LEUBA, J.-L., *L'Institution et l'Événement. Les deux modes de l'œuvre de Dieu selon le Nouveau Testament*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1950.

JÓDAR ESTRELLA, C., *Biblia y Revelación. Jesucristo, palabra única de la escritura*, «Unum Sint» 10 (2008), 9-23.

KASPER, W., *Einführung in den Glauben*, Matthias-Grünwald, Mainz 1972.

—, *La prassi scientifica della teologia*, en W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (edd.), *Corso di Teologia Fondamentale. Vol. 4: Trattato di Gnoseologia Teologica*, Queriniana, Brescia 1990, 281-324.

—, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 2001<sup>6</sup>.

- LAMBIASI, F., *Spirito Santo*, en R. Latourelle, R. Fisichella, *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 1168-1177.
- LATOURELLE, R., *Rivelazione*, en R. Latourelle, R. Fisichella, *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 1013-1066.
- LEWIS, C. S., *Esporas de helecho y elefantes*, en Idem, *El perdón y otros ensayos cristianos*, Andrés Bello, Buenos Aires 1998, 107-128.
- LLANO, A., *Segunda Navegación. Memorias 2*, Encuentro, Madrid 2010.
- LORDA, J. L., *La gracia de Dios*, Palabra, Madrid 2004.
- LORIZIO, G., *Globalizzazione e Tradizione*, en G. Lorizio (a cura di), *Teologia Fondamentale*, 3. *Contesti*, Città Nuova, 2005, 237-283.
- DE LUBAC, H., *Méditation sur l'Église*, Aubier-Montaigne, Paris 1953.
- , *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988. Original francés, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, en *Œuvres Complètes VII*, Cerf, Paris 2003.
- , *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. Dagli spirituali a Schelling*, Jaca book, Milano 1981.
- , *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. Da Saint-Simon ai nostri giorni*, Jaca book, Milano 1984.
- , *Le drame de l'humanisme athée*, en *Œuvres Complètes II*, Cerf, Paris 2000.
- , *Révélation divine*, en *Œuvres Complètes IV: Révélation divine. Affrontements mystiques. Athéisme et sens de l'homme*, Cerf, Paris 2006, 35-231.
- , *Athéisme et sens de l'homme*, en *Œuvres Complètes IV: Révélation divine. Affrontements mystiques. Athéisme et sens de l'homme*, Cerf, Paris 2006, 407-514.

- , *La foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des apôtres*, en *Œuvres Complètes V*, Cerf, Paris 2008.
- LÖSER, W., «*Universale concretum*» come legge fondamentale dell'«*oeconomia revelationis*», en W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (edd.), *Corso di Teologia Fondamentale. Vol. 2: Trattato sulla Rivelazione*, Queriniana, Brescia 1990, 123-138.
- MAGEE, M. K., *The Liturgical Translation of the Response "Et cum spiritu tuo"*, «*Communio*» 29 (Spring 2002), 152-171.
- MAJ, G., *Gli aspetti pneumatologici del capitolo II della Costituzione conciliare Dei Verbum*, Tesi di licenza, Roma 2008.
- MARÍN-SOLÁ, F., *La evolución homogénea del dogma católico*, Editorial Católica, Madrid 1952.
- MATEO-SECO, L. F., *Dios Uno y Trino*, EUNSA, Pamplona 2005<sup>2</sup>.
- MODA, A., *Lo Spirito Santo. Alcune piste di riflessione nella teologia sistematica cattolica a partire dal Vaticano II*, Claudiana, Torino 2012.
- MOUROUX, J., *Le Mystère du Temps. Approche Théologique*, Aubier-Montaigne, Paris 1962.
- MÖHLER, J. A., *La unidad en la Iglesia*, EUNATE - EUNSA, Pamplona 1996.
- , *Simbólica, o, Exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, Cristiandad, Madrid 2000.
- MÜHLEN, H., *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1974.
- NEWMAN, J. H., *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, en *Conscience, Consensus and the Development of Doctrine. Revolutionary Texts by John Henry Cardinal Newman*, Doubleday and Co., New York 1992, 31-385.

- , *La fe y la razón. Sermones universitarios*, Encuentro, Madrid 1993.
- O'CALLAGHAN, P., *L'agire dello Spirito Santo, chiave dell'escatologia cristiana*, «Annales Theologici» 12 (1998), 327-373.
- , *The Christological Assimilation of the Apocalypse. An Essay on Fundamental Eschatology*, Four Courts Press, Dublin 2004.
- OCÁRIZ, F., *La Revelación en Cristo y la consumación escatológica de la historia y del cosmos*, en C. Izquierdo, J. J. Alviar, V. Balaguer, J. L. González-Alió, J. M. Pons, J. M. Zumaquero (eds.), *Dios en la palabra y en la historia*, Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra 1992, EUNSA, Pamplona 1993, 377-385.
- ODERO, J. M., *Teología de la fe. Una aproximación al misterio de la fe cristiana*, Eunote, Pamplona 1997.
- PELLITERO, R., *El Espíritu Santo, protagonista de los carismas*, en J. J. Alviar, *El tiempo del Espíritu: hacia una teología pneumatológica*, EUNSA, Pamplona 2006, 103-118.
- PHILIPS, G., *Inhabitación trinitaria y gracia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1980.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.
- DE RAEYMAEKER, L., *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie (de l'Université de Louvain), Louvain 1946.
- RAHNER, K., *Advertencias sobre el tratado «de Trinitate»*, en *Escritos de Teología*, vol. IV, Taurus, Madrid 1961, 105-136.
- , *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada*, en *Escritos de Teología*, vol. I, Taurus, Madrid 1967<sup>3</sup>, 351-380.
- , *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la Historia de la Salvación*, en J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, 2, Cristiandad, Madrid 1969, 360-449.

- RATZINGER, J., *Ensayo sobre el concepto de tradición*, en K. Rahner, J. Ratzinger, *Revelación y Tradición*, Herder, Barcelona 1970, 27-77.
- , *Naturaleza del sacerdocio*, en *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Paulinas, 1992, 63-78.
- , *Qué cree la Iglesia*, «Revista Católica Internacional Communio. Edición Española» 15 (1993), 93-98.
- REMY, G., *Une théologie pascale de l'Esprit Saint. À propos d'un ouvrage récent*, «Nouvelle Revue Théologique» 112 (1990), 731-741.
- ROBINSON, J., *On the Lord's Appearing. An Essay on Prayer and Tradition*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 1997.
- DE SALIS, M., *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, EDUSC, Roma 2009.
- , *Lo Spirito Santo e la Chiesa: risposte di Congar e del Vaticano II al problema "carisma e istituzione"*, «PATH» 9 (2010), 364-382.
- SCHEEBEN, M. J., *Los Misterios del Cristianismo*, Herder, Barcelona 1950.
- SESBOÜÉ, B., *La personalità dello Spirito Santo nella testimonianza biblica, nella teologia trinitaria recente e nell'esperienza storica della Chiesa e degli uomini*, en S. Tanzarella, *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 21-60. Colaboración recientemente publicada como *Lo Spirito senza volto e senza voce. Breve storia della teologia dello Spirito Santo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.
- SEYBOLD, M., WALDENFELS, H., (et al.), *La Rivelazione. Studio delle dottrine cristiane*, Augustinus, Palermo 1992.
- STOCKMEIER, P., *"Rivelazione" nella Chiesa cristiana delle origini*, en M. Seybold, H. Waldenfels, (et al.), *La Rivelazione*, Augustinus, Palermo 1992, 45-138.
- TANZARELLA, S. (ed.), *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.



- , *Introduzione*, en S. Tanzarella, *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 5-17.
- TANZELLA-NITTI, G., *Mistero trinitario ed economia della grazia. Il personalismo soprannaturale di Matthias Joseph Scheeben*, Armando, Roma 1997.
- , *Cristocentrismo e dialogo interreligioso*, «Annales Theologici» 12 (1998), 113-129.
- , *La dimensione apologetica della Teologia fondamentale: una riflessione sul ruolo dei Praeambula fidei*, «Annales Theologici» 21 (2007), 11-58.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *La Messe sur le Monde*, en *Hymne de l'Univers*, Éditions du Seuil, Paris 1961, 11-37.
- TERRIEN, V., *Le discernement spirituel*, «Il est vivant» 8 (1976), 16-25.
- VAGAGGINI, C., *Il senso teologico della liturgia. Saggio di teologia liturgica generale*, Paoline, Roma 1965<sup>4</sup>.
- DEL VALLE, F. J., *Decenario al Espíritu Santo*, Rialp, Madrid 2007<sup>17</sup>.
- VAN UNNIK, W., "Dominus Vobiscum": *The Background of a Liturgical Formula*, en A. Higgins (ed.), *New Testament Essays. Studies in Memory of Th. W. Manson*, University Press, Manchester 1959, 270-305.
- VILLAR, J. R., *La Estructura Fundamental de la Iglesia en la obra eclesiológica del Prof. Pedro Rodríguez*, en J. R. Villar (ed.), *Communio et Sacramentum*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003, 515-533.
- VÁZQUEZ DE PRADA, A., *El Fundador del Opus Dei*, vol. 2, Rialp, Madrid 2002.

- WALDENFELS, H., *Considerazioni preliminari (alla II Parte, fascikel 1b)*, en M. Seybold, H. Waldenfels, (et al.), *La Rivelazione*, Augustinus, Palermo 1992, 245-249.
- , *La dottrina della rivelazione nell'era tridentina*, en M. Seybold, H. Waldenfels, (et al.), *La Rivelazione*, Augustinus, Palermo 1992, 251-327.
- , *La comprensione della Rivelazione nel XX secolo*, en M. Seybold, H. Waldenfels, (et al.), *La Rivelazione*, Augustinus, Palermo 1992, 405-558.
- WALDENFELS, H., SCHEFFCZYK, L., *L'illuminismo e il rinnovamento teologico del XIX secolo*, en M. Seybold, H. Waldenfels, (et al.), *La Rivelazione*, Augustinus, Palermo 1992, 329-404.
- WIELOCKX, R., *Lo Spirito Santo nella Legge Nuova secondo san Tommaso*, «Annales Theologici» 12 (1998), 35-59.

# DISSERTATIONES

Collana di tesi dottorali della Pontificia Università della Santa Croce

## SERIES THEOLOGICA

- I M.P. RIO, *Teología nupcial del Misterio redentor del Cristo. Estudio en la obra de Odo Casel*, 2000.
- II P.F. DE SOLENNI, *A Hermeneutic of Aquinas's Mens Through a Sexually Differentiated Epistemology. Towards an Understanding of Woman as Imago Dei*, 2000.
- III L. FEINGOLD, *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*, 2001.
- IV V. BOSCH, *El concepto cristiano de "simplicitas" en el pensamiento agustiniano*, 2001.
- V M.A. BLOOMER, *Judeo-Christian Revelation as a Source of Philosophical Reflection According to Étienne Gilson*, 2001.
- VI P.M. GIONTA, *Le virtù teologali nel pensiero di dom Columba Marmion*, 2001.
- VII R. DIAZ DORRONSORO, *La naturaleza vocacional del matrimonio a la luz de la teología del siglo XX*, 2001.
- VIII R. GOYARROLA BELDA, *Iglesia de Roma y ministerio petrino. Estudio sobre el sujeto del primado (sedes o sedens) en la literatura teológica postconciliar*, 2002.
- IX L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, 2002.
- X L. GARCÍA UREÑA, *La metáfora de la gestación y del parto al servicio de la analogía*, 2003.
- XI S. SANZ SÁNCHEZ, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea: status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas*, 2003.
- XII J.L. GONZÁLEZ GULLÓN, *La fecundidad de la Cruz. Una reflexión sobre la exaltación y la atracción de Cristo en los textos joánicos y la literatura cristiana antigua*, 2003.
- XIII P. MARTI, *La noción de "simplicitas" divina y humana según Tomás de Aquino*, 2003.
- XIV C. PIOPPI, *La dottrina sui nomi essenziali di Dio nella Summa Theologiae di Pietro Capuano. Edizione critica delle quaestiones I-XXIV*, 2004.
- XV C. GARCÍA DEL BARRIO, *El Octavo Mandamiento en el Catecismo Romano y en el Catecismo de la Iglesia Católica. Contexto teológico, génesis y estudio comparativo*, 2005.
- XVI Á. FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclesiásticas (1492-1503)*, 2005.
- XVII C. SANGUINETI, *La funzione retorica e teologica di Romani 9 nel contesto della sezione Rm 9-11*, 2005.
- XVIII P. REQUENA MEANA, *Modelos de bioética clínica. Presentación del principialismo y la casuística*, 2005.
- XIX J. SÁNCHEZ CAÑIZARES, *La revelación de Dios en la creación: las referencias patrísticas a Hch 17,16-34*, 2006.
- XX P. AGULLES SIMÓ, *La objeción de conciencia farmacéutica en España*, 2006.
- XXI J.J. MARCOS, *Afectividad y vida moral cristiana según Dietrich Von Hildebrand*, 2007.
- XXII J.M. ARROYO SÁNCHEZ, *El tratado de la providencia divina en los escritos de Santo Tomás de Aquino*, 2007.
- XXIII I. YUNG PARK, *Secularización, autonomía y secularidad en el pensamiento de Romano Guardini y Henri de Lubac*, 2007.
- XXIV D. SOUSA-LARA, *A especificação moral dos actos humanos segundo são Tomás de Aquino*, 2008.
- XXV G. AYBAR, *Las tentaciones de Cristo en el Desierto según Santo Tomás. Estudio teológico*, 2008.
- XXVI J.E. GILLESPIE, *The Development of the Belief in the Resurrection within the Old Testament: A critical Confrontation of Past and Present Proposals*, 2009.
- XXVII S. DE APELLÁNIZ SAINZ-TRÁPAGA, *Elementos de moral social en el epistolario político de San Ambrosio de Milán*, 2009.
- XXVIII F. CROVETTO, *El Concilio Provincial de Zaragoza de 1908. La reacción de los obispos ante el proceso de secularización*, 2009.
- XXIX P.A. BENÍTEZ MESTRE, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 2009.
- XXX C. DE MARCHI, *L'affabilità nei rapporti sociali Studio comparativo sulla socievolezza e il buonumore in Tommaso d'Aquino, Thomas More e Francesco di Sales*, 2010.
- XXXI A. BERLANGA GAONA, *La teología litúrgica en el siglo XX: valoración y propuesta*, 2010.
- XXXII M. DIAZ DEL REY, *La synkatábis en los comentarios al Antiguo Testamento de San Juan Crisóstomo*, 2010.
- XXXIII M. VANZINI, *Il corpo risorto di Cristo. "Status Quaestionis" del dibattito teologico recente e linee di approfondimento*, 2011.
- XXXIV F.J. INSA GÓMEZ, *El debate sobre la futilidad medica: aportaciones de la moral cristiana*, 2011.
- XXXV C.H. GRIFFIN, *Supernatural Fatherhood through Priestly Celibacy: Fulfillment in Masculinity. A Thomistic Study*, 2011.
- XXXVI J. BANCES BLOND, *Iconografía y catequesis. La expresión de la fe recibida en el patrimonio figurativo cristiano. El caso del "Sarcófago Dogmático"*, 2011.

- XXXVII J. THOMAS, *The Catholicity of the Church in the Second Vatican Council. The Theological Background, Conciliar Elaboration and Dogmatic Content of "Lumen Gentium 13"*, 2011.
- XXXVIII J. ALENCHERRY, *The Economy of Creation in the Morning Service (Şaprá) of the East Syriac Tradition*, 2012.
- XXXIX E. TORRES MORENO, "Areté": *La nobleza de la vida. La interpretación teológica de "La vida de Moisés" de san Gregorio de Nisa*, 2012.
- XL M. DE CASTRO CALDAS CABRAL, *O aborto provocado em gravidezes de risco médico. Dilemas éticos no cancro e gravidez*, 2012.
- XLI A. CORTÉS MÁRQUEZ, *El problema ético de la suspensión de la alimentación e hidratación artificial en enfermos en estado vegetativo*, 2012.
- XLII G.N. GOSBERT, *The Virtue of Epikeia. From the perspective of virtue ethics*, 2012.
- XLIII L. BUCH RODRÍGUEZ, *El papel del Espíritu Santo en la obra reveladora de Dios. Análisis teológico-fundamental a la luz de algunos escritos de Yves Congar*, 2013.

## SERIES CANONICA

- I M. GAS I AIXENDRI, *Relevancia canónica del error sobre la dignidad sacramental del matrimonio*, 2001.
- II R. PIEGA, *Evoluzione del diritto canonico in Polonia dopo il 1989*, 2001.
- III E.C. CALLIOLI, *O estado e o fator religioso no Brasil República. Compilação de leis comentada*, 2001.
- IV E.J. BALAGAPO, *Lack of Internal Freedom and its Relations with Simulation and Force & Fear*, 2002.
- V M.W. O'CONNELL, *The Mobility of Secular Clerics and Incardination: Canon 268 § 1*, 2002.
- VI Á. PÉREZ EUSEBIO, *La Sede Episcopal Vacante: regímen y principios jurídicos informadores*, 2002.
- VII B.N. EJEH, *The Freedom of Candidates for the Priesthood*, 2002.
- VIII M.M. SCHAUMBER, *The Evolution of the Power of Jurisdiction of the Lay Religious Superior in the Ecclesial Documents of the Twentieth Century*, 2003.
- IX L.A. PRADOS RIVERA, *La separación de los cónyuges en el "iter" redaccional de la codificación de 1917*, 2003.
- X H. BOCALA, *Diplomatic Relations between the Holy See and the State of Israel: Policy Basis in the Pontifical Documents (1948-1997)*, 2003.
- XI G. SANCHES XIMENES, *A jurisprudência da Rota Romana sobre o consentimento matrimonial condicionado*, 2003.
- XII A.J. GARCÍA-BERBEL MOLINA, *La convalidación del matrimonio en la codificación de 1917 (cc. 1133-1141)*, 2004.
- XIII F.A. NASTASI, *La fecondazione artificiale nella prospettiva del Diritto Canonico del matrimonio e della famiglia*, 2005.
- XIV J.A. ARAÑA Y MESA, *La fundamentación de la libertad de enseñanza como derecho humano*, 2005.
- XV A.R. GARCÍA CEVALLOS, *La ontofenomenología del derecho y del sujeto en el pensamiento de Sergio Cotta*, 2005.
- XVI L. GBAKA-BRÉDÉ, *La doctrine canonique sur les droits fondamentaux des fidèles et sur leur réception dans le code de 1983*, 2005.
- XVII M. DEL POZZO, *L'evoluzione della nozione di diritto nel pensiero canonistico di Javier Hervada*, 2005.
- XVIII F.E. CADELO DE ISLA, *La eficacia civil de las sentencias canónicas de nulidad matrimonial en la Unión Europea: el Reglamento 2201/2003*, 2005.
- XIX J.G. BUZZO SARLO, *La estructura del saber jurídico y su relevancia en el ámbito canónico*, 2005.
- XX S. TANI, *Direito e moral na canonística do século XX: uma análise crítica à luz do realismo jurídico*, 2007.
- XXI S. ÁLVAREZ AVELLO, *La educación católica en las escuelas. Aspectos canónicos de la relación de la jerarquía de la Iglesia con las escuelas*, 2008.
- XXII G. DE CASTRO TORNERO, *La sustentación del clero secular en España*, 2009.
- XXIII F.J. MARTÍN GARCÍA, *El testigo cualificado que asiste al matrimonio. Precedentes y configuración jurídica actual*, 2009.
- XXIV J.C. CONDE CID, *L'origine del "privilegio paolino". 1Cor 7,12-17a: Esegese, storia dell'interpretazione e ricezione nel diritto della Chiesa*, 2009.
- XXV M. PARMA, *El favor fidei en el Decretum Gratiani*, 2009.
- XXVI I. MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA CASTILLO, *La relación de la Iglesia con la Universidad en los discursos de Juan Pablo II y Benedicto XVI: una nueva aproximación jurídica*, 2010.
- XXVII C. BOUSAMRA, *The Particular Law of the Maronite Church. Analysis and Perspective*, 2010.
- XXVIII C. SAHLI LECAROS, *La revisión de las leyes de la Iglesia: contexto doctrinal y primeros pasos del proyecto de una Ley fundamental*, 2011.
- XXIX J.A. LAGOS, *Parental Education Rights in the United States and Canada: Homeschooling and its Legal Protection*, 2011.
- XXX C. IANNONE, *Il valore della giurisprudenza nel sistema giuridico canonico*, 2012.

- XXXI R. WEBER, *El concepto de pueblo de las circunscripciones eclesiásticas*, 2012.
- XXXII L. MARTÍN RUIZ DE GAUNA, *La conciliación en el derecho administrativo canónico. El canon 1733 del Codex Iuris Canonici*, 2013.
- XXXIII S. SALAZAR, *L'impedimento di consanguineità nel sistema matrimoniale canonico*, 2013.

## SERIES PHILOSOPHICA

- I J.A. LOMBO, *La Persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*, 2001.
- II S. WARZESZAK, *Les enjeux du génie génétique. Articulations philosophique et étique des modifications génétiques de la nature*, 2001.
- III F. FERNÁNDEZ LABASTIDA, *La antropología de Wilhelm Dilthey*, 2001.
- IV M. FILIPPA, *Edith Stein e il problema della filosofia cristiana*, 2001.
- V M. PORTA, *La metafísica sapienziale di Carlos Cardona. Il rapporto tra esistenza, metafísica, etica e fede*, 2002.
- VI F. BERGAMINO, *La razionalità e la libertà della scelta in Tommaso d'Aquino*, 2002.
- VII B. AUGUSTIN, *Ethische Elemente in der Anthropologie Edith Steins*, 2003.
- VIII M.M. FERREIRO, *Lenguaje y realidad en Wittgenstein. Una confrontación con Tomás de Aquino*, 2003.
- IX M.C. REYES LEIVA, *Las dimensiones de la libertad en Sein und Zeit de Martin Heidegger*, 2003.
- X R.M. MORA MARTÍN, *La teoría del signo y la "suppositio" en la filosofía de Guillermo de Ockham*, 2003.
- XI M.Á. VITORIA, *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J. Maritain*, 2003.
- XII F. GALLARDO, *La epistemología de Michael Polanyi: una perspectiva realista de la ciencia*, 2004.
- XIII M. BUSCA, *La volontà cartesiana. Precedenti medioevali e interpretazioni*, 2005.
- XIV C. SANDOVAL RANGEL, *El valor de la persona como fundamento del amor esponsal en el pensamiento filosófico de Karol Wojtyła*, 2005.
- XV R. ESCLANDA, *Freedom as Dependence Upon God In Søren Kierkegaard*, 2005.
- XVI C.M. YOUNG SARMIENTO, *The Ethics of Frozen Embryo Transfer. A Moral Study of "Embryo Adoption"*, 2005.
- XVII R. SAIZ-PARDO HURTADO, *Intelecto-razón en Tomás de Aquino. Aproximación noética a la metafísica*, 2005.
- XVIII J.M. MARTÍN QUEMADA, *La Revolución como clave de la "disolución de la modernidad" en Augusto Del Noce*, 2006.
- XIX A. LÓPEZ MARTÍNEZ, *El debate anglo-americano contemporáneo sobre la teoría tomista de la ley natural*, 2006.
- XX J.P. MALDONADO, *Las fronteras del lenguaje en el pensamiento de George Steiner*, 2007.
- XXI E. GIL SAENZ, *La teoría de los trascendentales en Tomás de Aquino: evolución de sus precedentes y elementos de novedad*, 2007.
- XXII L. FANTINI, *La conoscenza di sé in Leonardo Polo. Uno studio dell'abito di sapienza*, 2007.
- XXIII F.J. DEL CASTILLO ORNELAS, *An Analysis of St. Thomas' Critiques of Maimonides' Doctrine on Divine Attributes*, 2007.
- XXIV M. HAUSMANN, *Die aristotelische Substanz in Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 2008.
- XXV J.P. WAUCK, *Walker Percy's "Science" of Fiction: Literary Art and the Cold Hand of Theory*, 2008.
- XXVI T.P. FORTIN, *Fatherhood and the Perfection of Masculine Identity: A Thomistic Account In Light of Contemporary Science*, 2008.
- XXVII J. FERNÁNDEZ CAPO, *Persona, poder, secularidad*, 2009.
- XXVIII A.J. TONELLO, *La racionalidad de las inclinaciones naturales en Santo Tomás de Aquino*, 2009.
- XXIX M. KWITLIŃSKI, *La visión ético-religiosa de la libertad y de su realización en la historia en el pensamiento político de Lord Acton*, 2009.
- XXX I. CAMP, *The Aporia of the Principle "Bonum diffusivum sui" and Divine Freedom in St. Thomas Aquinas and His Interpreters*, 2009.
- XXXI P. FISOGLI, *L'inaridimento della persona nell'agire eversivo*, 2009.
- XXXII C. RUIZ MONTOYA, *La existencia como novedad. El yo desde la libertad en Cornelio Fabro: un análisis de la existencia en clave metafísica*, 2009.
- XXXIII W. SZCZEPANIŃ, *From Hume's Passage on "Is" and "Ought" to Anscombe's Response to the "Is-Ought" Question*, 2010.
- XXXIV F.A. CASSOL, *Elementos para una antropología de la familia en el pensamiento de Javier Hervada*, 2010.
- XXXV A. BARBÉS FERNÁNDEZ, *El argumento teleológico del "Intelligent Design"*, 2011.
- XXXVI S. LÓPEZ PALOMO, *La filosofía de la mente de Hilary Putnam*, 2012.
- XXXVII A. GRIFFIN, *The Measure of Practical Truth in Thomas Aquinas*, 2012.

## SERIE DE COMMUNICATIONE SOCIALI

- I K. MUNDADAN, *Religious Tolerance and the Role of the Press: A Critical Analysis of the News Coverage on the Christian Minority Issues in India*, 2002.
- II D. GRONOWSKI, *L'impatto dei Media sulla Chiesa secondo Marshall McLuhan*, 2003.
- III E.A. MITCHELL, *Artist and Image: Artistic Creativity and Personal Formation in the Thought of Edith Stein*, 2004.
- IV M.S. SZCZEPANIAK, *Il Giubileo e la Stampa. Analisi dell'informazione apparsa sulla stampa internazionale sul Grande Giubileo dell'anno 2000*, 2004.
- V A. SCARIA KOOTTIYANIYIL, *Role of the Media in Malcolm Muggeridge's Pilgrimage to the Catholic Faith*, 2006.